تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد اوّل

مقدمہ ہدایہ یعنی فقہ اکبر
کتاب الطہارت

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل، ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

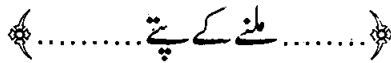
مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دارالاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۷۳۲ر صفحات

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 ویب روڈ لسبیلہ کراچی

عرض ناشر

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم امّا بعد

چھٹی صدی ہجری کے فقیہ علامہ برہان الدین مرغینانی کی شہرۂ آفاق کتاب ہدایہ فقہ حنفی کی وہ مشہور کتاب ہے جو آٹھ سو سال سے حنفی مسلک کی مستحکم بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ تمام مدارس میں یہ کتاب نصاب میں پڑھائی جاتی ہے۔ فقہ حنفی میں اس ذخیرہ کو شرعی احکام و مسائل میں اپنی جامعیت اور انفرادیت کے اعتبار سے انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت حاصل ہے۔ عربی زبان میں ہدایہ کی متعدد شروحات لکھی گئی ہیں جن سے علماء و طلباء استفادہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اسے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان پر مکمل عبور ہو۔ آجکل طلباء کی نہ استعداد اتنی ہے اور بہت کم طلباء عربی سے استفادہ کرتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اردو زبان میں ہدایہ کی ایک مبسوط شرح ہو۔ جسکا انداز سلیس عام فہم اور درسی ہو۔ مسائل کی اچھی طرح تحقیق کر کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہو اور طلباء و اساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہو۔

اردو زبان میں ہدایہ کی اس وقت دو شرحیں موجود تھیں ''عین الہدایہ'' اور ''اشرف الہدایہ'' ان دونوں شرحوں میں **عین الهدایه** بہت تفصیلی شرح ہے اور اس میں بحثیں بہت زیادہ اور بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں لیکن اردو بہت قدیم ہونے اور پرانے انداز سے طبع ہونے کی وجہ اس سے استفادہ ممکن نہ رہا تھا۔

اب سے تقریباً ۱۳ سال قبل کافی علماء و اساتذہ کے اصرار و خواہش پر ''جناب مولانا انوار الحق قاسمی صاحب مدظلہم'' جو مدرسہ عالیہ ڈھاکہ میں تقریباً ۲۵ سال ہدایہ پڑھاتے رہے ہیں ان سے اس ضرورت کو بیان کیا اور انہوں نے کافی غور و فکر کے بعد اس کام کی رضامندی ظاہر کی اور اب یہ کام آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس نسخہ میں اب جو کام کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں:۔

۱) عین الہدایہ مکمل کی زبان آسان کر دی گئی۔

۲) جابجا جہاں تشریحات کی ضرورت محسوس کی گئی اسکا اضافہ کیا گیا۔

۳) عنوانات کا اضافہ کیا گیا اور پیراگراف قائم کئے گئے۔

۴) جدید کمپوزنگ میں قاری کی سہولت کے لئے عربی متن نمایاں انداز سے شامل کیا گیا تا کہ اساتذہ و طلباء کے لئے مطالعہ آسان ہو جائے۔

۵) مکمل کتاب میں جلدوں کی تقسیم اس انداز سے کی گئی کہ ہر درجہ کے طالبعلم کے پاس کتاب کا اتنا حصہ ہو جو وہ اپنے درجہ میں پڑھ رہا ہے۔

۶) کمپوزنگ میں بھی اسکا اہتمام کیا گیا کہ یہ کام بھی ایک عالم استاد کی نگرانی میں مکمل ہو تا کہ کام کے دوران جو سقم سامنے آئیں انکی بھی اصلاح ہو جائے۔

۷) تصحیح کے اہتمام کی بھی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے متعدد اساتذہ کے علاوہ خصوصی طور پر مولانا محمد عابد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی اور مولانا محمد شفیق صاحب فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن اور مولانا محمد عظمت اللہ صاحب جامعہ فاروقیہ نے بڑی محنت کے ساتھ اسکی تصحیح مکمل کی۔

کام بہت طویل تھا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم نے حق ادا کر دیا ممکن نہیں ہے۔لیکن اس میں جو کمی محسوس ہوا سے بشری کمزوری سمجھ کر آگاہ فرمائیں انشاء اللہ آئندہ ایڈیشنوں میں انکی بھی اصلاح کر دی جائیگی۔

اس کام کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اس بات کی کوشش بھی جاری رہی کہ یہ کام علماء و اساتذہ کرام کی نظر سے بھی گزر جائے۔اس مقصد کے لئے اس کا کچھ حصہ درج ذیل حضرات کی خدمت میں بھیجا گیا ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا وہ کتاب میں شامل ہے۔لیکن یہاں ان بزرگوں کے نام کے ساتھ انکی ایک ایک جملہ کی رائے بھی شامل ہے۔

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

صدر وفاق المدارس رقم طراز ہیں کہ ''عین الہدایہ کی تسہیل کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے''۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

فرماتے ہیں کہ ''ہدایہ کے مغلقات تک رسائی کے لئے ترجمہ وتشریح کے ان خزینوں کو تسہیل وترتیب وعناوین کی حسن وخوبی کے ساتھ پورا کرنے کی ضرورت تھی جسے بخوبی پورا کیا گیا ہے''۔

مولانا احسان اللہ شائق صاحب

استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی فرماتے ہیں کہ ''تسہیل عین الہدایہ کا کام اب تک کی موجود شروحات میں سب سے فائق ہے''۔

مولانا عبداللہ شوکت صاحب

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی فرماتے ہیں ''کتاب النکاح کے چیدہ چیدہ مقامات دیکھ کر اندازہ ہوا کہ ترتیب جدید میں واقعی بڑی جانفشانی سے کام لیا گیا ہے''۔

امید ہے علماء اساتذہ وطلباء اسکی پزیرائی کرینگے اور اپنی دعاؤں میں ہمیں شامل رکھینگے۔

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد اوّل (کتاب الطہارۃ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

از استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسّلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین

و علیٰ آلہ وصحبہ الطیبین الطاھرین. امّا بعد

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور جامع دستور ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے شریعت اسلامیہ میں انسانوں کی رہنمائی ورہبری کے لئے لافانی اورابدی قوت رکھی ہے اوراس میں ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے کہ جن کے ذریعے انسانوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔

اسلام کی قانونی کتاب قرآن مجید فرقان حمید ہے۔ جس پرنسل انسانی کی بقاء وحفاظت اوراس کی ترقی وتعمیر کا دارومدار ہے اور یہ کتاب ایک ایسی کتاب ہے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، جس میں ترمیم وتنسیخ اور حذف واضافہ کا امکان نہیں ہے، چودہ سو برس کی طویل تاریخ اس پر گواہ اور شاہد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

انا نحن نزلنا الذکر و انّا لہ لحافظون٥

ترجمہ: ہم نے آپ پر اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم ہی آپ اس کے نگہبان ہیں

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

و انہ لکتاب عزیز٥ لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ و من خلفہ ط تنزیل من حکیم حمید٥

ترجمہ: اور وہ کتاب ہے نادر، اس پر جھوٹ کا دخل نہیں آگے سے اور نہ پیچھے سے، اتاری ہوئی ہے حکمتوں والے سب تعریفوں والے کی۔

اس پر قانونی کتاب کی تشریح وتفصیل حضرت محمد عربی ﷺ کے سپرد کردی گئی، حضرات صحابہ کرام ؓ کو جب بھی کوئی دشواری پیش آتی (چاہے وہ دشواری عقائد وعبادات سے متعلق ہوتی یا معاشرت وتمدن اور ثقافت واخلاق سے) آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر استفسار کرتے، آپ ﷺ موقع محل کی مناسبت سے ایسی جامع تشریح فرمادیتے کہ اس سے دشواری وپیچیدگی کا ازالہ ہوجاتا اور سائلین مطمئن ہوجاتے۔

صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ کے اس دارفانی سے تشریف لے جانے کے بعد علوم قرآن وحدیث کی دل وجان سے حفاظت کی اور آنے والی نسل تک ان کو بطریقۂ احسن واتم پہنچایا، آپ ﷺ کے بعد دنیا کے مختلف اطراف واکناف میں اسلام پھیلتا چلا گیا، مختلف اقوام عالم نے اسلام کو سینہ سے لگایا اور اس کی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا، معاشرتی ضرورتوں اور مختلف قوموں کے اختلاط نے مسائل کو جنم دیا اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے، لیکن اس کے باوجود جانثارانِ پیغمبر نے علوم قرآن وحدیث کی نشرواشاعت اور تعلیم و تربیت میں کسی قسم کی کسر نہیں چھوڑی۔

حضرات صحابہ کرام کے بعد تعلیم وتربیت اور علوم اسلامیہ کی نشر واشاعت کی ذمہ داری کو ان کے شاگردوں نے احسن طریقے سے سنبھالا اور یہ حضرات علوم اسلامیہ کو آگے منتقل کرتے چلے گئے اس کے ساتھ ساتھ ان کی تشریح وتوضیح بھی کرتے رہے، جدید مسائل سے قرآن وحدیث سے استنباط کا کام بھی کرتے رہے اور علوم قرآن وحدیث کے ماہرین اور اس وقت کے نبض شناس علماء کرام نے قرآن و حدیث کو سمجھنے اور اس کی حفاظت وصیانت کی غرض سے مختلف علوم وفنون (مثلاً تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ وغیرہ) مرتب ومدوّن کیے۔

پندرہ سو سالہ اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ ہر دور کے فقہاء وعلماء نے قرآن وسنت کے بحر معانی میں غوطہ زنی کر کے مسائل کا حل پیش کیا اور نئے اسلوب وانداز میں انکو مرتب کیا، استنباط مسائل کے لئے انہوں نے اپنی زندگیاں قربان کیں، چنانچہ آج ان کا ہر پیش کردہ علم فقہ وفتاویٰ اس امتِ مرحومہ کا بیش بہا اور قابلِ فخر اثاثہ ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے جن حضرات کو تفقہ عطاء کیا اور انہوں نے ہر عہد میں بلاتفریق پوری انسانیت کی رہنمائی کی، ان میں سے آسمان فقہ کا ایک درخشاں ستارہ صاحب ہدایہ بھی ہیں، جنہوں نے علم فقہ کی بیش از بیش خدمت کی اور اس فن میں مختلف کتابیں لکھی، لیکن جو شرف وقبولیت ہدایہ کو حاصل ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔

نام ونسب:

صاحب ہدایہ کا نام ''علی'' لقب شیخ الاسلام برہان الدین اور کنیت ابوالحسن ہے اور نسب نامہ یوں ہے۔ شیخ الاسلام برہان الدین، ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل بن خلیل الفرغانی المرغینانی۔ (کشف الظنون)

آخیر میں نسب جا کر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے (مقدمۃ الہدایہ)

تاریخ ولادت:

شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی کی ولادت باسعادت پیر کے دن، عصر کے وقت آٹھ رجب المرجب ۵۱۱ھ کو ہوئی۔

تعلیم وتربیت:

شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانی کے والد محترم کا انتقال ان کے بچپن ہی میں ہو گیا تھا، اس لئے ان کی ابتدائی تعلیم وتربیت ان کے جد مادر قاضی امام بن حسیب بن علی زندرامسی کے یہاں ہوئی، یہ بزرگ مرغینان میں قضاء کے عہدہ پر فائز تھے، شمس الائمہ سرخسیؒ کے تلامذہ میں سے تھے، فقہ اور علم کلام میں فتویٰ اور قضاء میں یدطولیٰ رکھتے تھے۔

صاحب ہدایہ نے اپنے نانا بزرگوار کے انتقال کے بعد علم فقہ وکلام حاصل کرنے کے لئے فرغانہ کا سفر کیا، اس کے بعد سمرقند، بخارا، نیشاپور، مرو، بلخ، حرمین شریفین، بغداد اور ہمدان بھی تشریف لے گئے۔

اساتذہ:

فرغانہ میں ابوالمعانی ظہیر الدین بن زیاد بن الیاس سے استفادہ کیا، ان کے علاوہ ایک اور بزرگ عالم شیخ عثمان بن ابراہیم خواقندہ سے بھی فقہ کا درس لیا اور باقاعدہ اجازت حاصل کی۔

سمرقند میں علامہ نجم الدین عمر نسفی سے علمی استفادہ کیا، علامہ نسفی مفتی، فقیہ، محدث اور مفسر تھے، انہوں نے فقہ اور حدیث میں کئی

کتابیں لکھیں، عقائد کے موضوع پر بھی آپ نے ایک مختصر کتاب لکھی، علامہ تفتازانی نے اسکی شرح لکھی۔ جو شرح عقائد کے نام سے موسوم ہے اور موجودہ درس نظامی میں شامل درس ہے۔

اسی طرح امام علی بن محمد بن اسمٰعیل سے بھی سمرقند ہی میں فن تدریس اور اصولِ کلام میں غیر معمولی استفادہ کیا، نیشا پور میں شیخ صفی الدین ابوالبرکات عبداللہ بن محمد صاعدی سے درس لیا، مرو میں محمد بن ابی بکر الخطیب السبذ موی، شیخ ضیا الدین محمد بن الحسین البندیجی، شیخ محمد بن حسن بن مسعود، شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالرحمٰن مروزی سے علم فقہ و علم حدیث حاصل کی۔ بلخ میں قاضی سعید بن یوسف حنفی، ابوشجاع ضیاء الاسلام عمر بن محمد بسطامی سے روایتِ حدیث حاصل کی، بخارا میں برہان الائمہ الصدر الشہید عمر بن عبدالعزیز بن مازہ سے فلسفہ و کلام اور فقہ کی تعلیم حاصل کی، اسی طرح شیخ احمد بن عبدالعزیز، شیخ محمد بن عبدالرحمٰن بخاری شیخ ابوعمر عثمان بن علی بیکندی اور علامہ ابوالرضا محمد بن محمود طرازی سے استفادہ لیا۔

تلامذہ:

صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدینؒ کی وجہ سے ماوراء النہر میں فقہ حنفی کی نشر و اشاعت ہوئی، بے شمار لوگوں نے صاحب ہدایہ سے استفادہ کیا، ان میں سے چند حضرات کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ شمس الائمہ محمد بن عبدالستار کروی ۲۔ شیخ جلال الدین محمود بن الحسین الاستروشنی ۳۔ امام عمر بن محمود بن محمد ۴۔ قاضی القضاۃ محمد بن علی بن عثمان سمرقندی ۵۔ علامہ نصر الدین نصر دہستانی ۶۔ برہان الاسلام علامہ زرنوجی (مؤلف تعلیم المتعلم) وغیر ذلک۔

تصانیف:

صاحب ہدایہ کی چند اہم تصنیفات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ بدایۃ المبتدی ۲۔ کفایۃ المنتہی ۳۔ نشر المذہب ۴۔ التجنیس ۵۔ المزید ۶۔ مختارات النوازل ۷۔ منتقی الفروع ۸۔ کتاب الفرائض ۹۔ مناسک الحج ۱۰۔ شرح الجامع الصغیر ۱۱۔ الھدایہ

وفات:

شیخ الاسلام علامہ مرغینانی، سمرقند میں منگل کے دن ذوالحجہ کی چودہ تاریخ ۵۹۳ھ کو اس دار فانی سے کوچ کر گئے، سمرقند کے شہر کروین میں تربۃ المحدین قبرستان کے قریب دفن کیا گیا۔

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہو تیرا
نور سے محمود یہ خاکی شبستان ہو تیرا
آسمان تیری لحد ہر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نور ستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

ہدایہ کی خصوصیات واہمیت

فقہ حنفی میں ''ہدایہ'' بڑی معتبر اور جامع کتاب ہے، جامعیت، کثرت مسائل، حسن ترتیب اور ایجاز و اعجاز کے اعتبار سے ایک متن متین ہے، درس نظامی کے فن فقہ میں اسے ریڑھ کی ہڈی کی اہمیت وحیثیت حاصل ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

" ليس في أسفار المذاهب الأربعة كتاب بمشابة كتاب الهداية في تلخيص كلام القوم وحسن تعبيره الرّائق، والجمع للمهمات في تفقه نفس بكلمات كلهادر روغرر" ....

" وقال: سألني بعض الفضلاء هل تقدر أن تؤلف كتابًا مثل فتح القدير. وهو شرح الهداية. في الدقة والتحرير؟ قلت: نعم، قال: ومثل الهداية؟ قلت: كلّا ولو عدة اسطر."

(مقدمۃ نصب الرایہ ج: ۱/۱۴۲، مکتبۃ الریان، بیروت، لبنان)

مذاہب اربعہ کی کتابوں میں ہدایہ جیسی کوئی کتاب نہیں، کیونکہ اس میں علماء کے کلام کی تلخیص اور زبردست حسن تعبیر ہے اسی طرح فقہی صلاحیت کے اضافہ کے لئے اہم مضامین کو چند کلمات سے بیان کر دیا ہے، جو سب چمکدار موتی ہیں۔

بعض علماء نے مجھ سے پوچھا کہ کیا آپ دقت اور وضاحت بیان کے اعتبار سے ''فتح القدیر'' جیسی کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب دیا ہاں! انہوں نے کہا کہ ہدایہ جیسی کتاب آپ لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب میں کہا: ہرگز نہیں، میں چند سطریں بھی نہیں لکھ سکتا۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدھ کے دن بعد از نماز ظہر بماہ ذوالقعدہ ۵۷۳ھ میں ہدایہ لکھنا شروع کی اور تیرہ برس میں اسے اختتام تک پہنچایا، ان تیرہ برس میں سوائے ایام ممنوعہ مسلسل روزے رکھتے تھے اور ان کی یہ کوشش تھی کہ ان کے روزے کی اطلاع کسی کو نہ ہو، دوران تصنیف جب خادم کھانا لا کر رکھ دیتا تو صاحب ہدایہ اسے چلے جانے کا حکم دیتے اور کھانا کسی طالب علم یا مہمان کو کھلا دیتے، خادم برتنوں کو خالی دیکھ کر یہ سمجھتا کہ کھانا آپ نے تناول فرمایا ہے۔

اسی زہد، ورع اور تقویٰ کی برکت سے یہ کتاب چار دانگ عالم میں مقبول ہوئی اور علماء نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور اس کے درس وتدریس کا خاص طور پر اہتمام کیا اور متاخرین کے متون، شروح اور حواشی سے زیادہ مستند، معتبر اور متداول کتاب بن گئی۔

ہدایہ کی مقبولیت دیکھ کر کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

انّ الهداية كالقرآن قد نسخت

ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب

فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها

يسلم مقالك من زيغ ومن كذب

ترجمہ: قرآن کریم نے جس طرح گذشتہ آسمانی کتابوں کو منسوخ کیا، اسی طرح ہدایہ نے فقہ میں لکھی ہوئی کتابوں کو منسوخ کیا، پس اس کے قواعد وضوابط کو یاد کرو اور اس کے طریقوں کو اپناؤ تاکہ تمہاری بات کجروی اور جھوٹ سے محفوظ رہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ کے فرزندار جمند ابوحفص محمد بن علی الملقب بہ عماد الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کے متعلق فرمایا ہے:

کتاب الهداية يهدى الهدى

الىٰ حافظيه ويجلو العمىٰ

فلازمه واحفظه يا ذالحجىٰ

فمن ناله فال أقصى المنىٰ

ترجمہ: ہدایہ کتاب اپنے یاد کرنے والوں کو راستہ دکھاتی ہے اور اندھے پن کو بصیرت میں بدل دیتی ہے، پس اے صاحب عقل اسے مضبوطی سے پکڑ اور اسے یاد کر اسلئے کہ جس نے اسے پالیا اسکی آخری تمنا پوری ہوگئی۔

اسلوب تحریر

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ پہلے نفس مسئلہ بیان کرتے ہیں پھر ائمہ اربعہ وحضرات صاحبین کے اقوال اور ہر ایک کی دلیل نقلی وعقلی ذکر کرتے ہیں آخر میں امام اعظم رحمۃ اللہ کی دلیل تفصیل وبسط کے ساتھ نقل کر کے دیگر ائمہ کی دلیل نقلی وعقلی کے جواب دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ علامہ فرغانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مفتی بہ قول وہ ہے جس کی دلیل آخر میں بیان کی جائے اور عام طور پر وہ امام صاحب ہی کا قول ہوا کرتا ہے اور جب ان کی تحریر اس کے برعکس ہو یعنی امام صاحب کا قول اور دلیل پہلے، حضرات صاحبین کا قول اور دلیل بعد میں تو سمجھنا چاہیئے کہ یہاں اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کے ہاں فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

" الكتب التى التزمت ذكر الدلائل كالهداية والمبسوط وغيرهما، فان عادتهم المعروفة انهم يذكرون دليل القول الراجح فى الأخير، ويجيبون عن دلائل اقوال آخر، فالدليل المذكور اخيراً يدل على رجحان مدلوله عندالمؤلف."

(اصول الافتاء: ص: ۳۹، ۴۰)

علامہ علاؤالدین الحصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفى النهر: وتأخير صاحب الهداية دليلهما ظاهر فى اختيار قولهما."

(الدر المختار، باب الصرف، ج: ۷/۳، ۵۷، دار المعرفہ بیروت)

رموز واشارات

۱۔ ''قال'' ہدایہ میں جو متن کی عبارت ہے یا وہ قدوری کی عبارت ہے یا جامع صغیر کی، اس عبارت سے قبل ''قال'' کہکر اسکو ممتاز کرنا چاہتے ہیں، حضرات محشین بین السطور میں اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ علامہ قدوری کی عبارت ہے یا امام محمد رحمۃ اللہ کی۔

۲۔ ''مشایخنا'' سے مراد ماوراءالنہر یعنی بخارا و سمرقند کے علماء ہیں۔

۳۔ ''فی دیارنا'' اس سے مراد بخارا، سمرقند اور ماورائالنہر کے دوسرے شہر مراد ہیں۔

۴۔ ''عندنا'' اس سے فقہاء احناف مراد ہیں۔

۵۔ ''قالوا'' نہایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ صاحب ہدایہ لفظ ''قالوا'' وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں پر اختلاف ہو، لیکن علامہ ابن ہمام کا کہنا ہے کہ صاحب ہدایہ ''قالوا'' وہاں استعمال کرتے ہیں کہ جہاں اختلاف ہو اور ساتھ ساتھ ضعف بھی ہو۔

''قوله على ما قالوا عادته في مثله افاضة الضعف مع الخلاف.''

(فتح القدیر، باب مایوجب القضاء والکفارۃ، ج:۲/۶۴، طبع بولاق مصر)

۶۔ ''المختصر'' صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ جہاں ''المختصر'' ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد مختصر القدوری ہے۔

۷۔ ''الکتاب'' سے صاحب ہدایہ کی مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''جامع صغیر'' ہے ملّا کاتب چلپی صاحب کشف الظنون کا کہنا یہ ہے کہ ''الکتاب'' سے بھی مراد مختصر القدوری ہے۔

۸۔ ''الاصل'' صاحب ہدایہ جہاں ''وذكر في الاصل'' کہتے ہیں وہاں اس سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المبسوط مراد ہے۔

۹۔ ''بماتلونا'' سے مراد استدلال میں پیش کردہ آیت ہے۔

۱۰۔ ''بماروینا'' سے مراد ماقبل میں بطور استدلال ذکر شدہ حدیث مراد ہے۔

۱۱۔ ''بماذکرنا'' سے عقلی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

۱۲۔ ''ظاهر الرواية'' سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب ستہ مراد ہیں اور وہ یہ ہیں: ۱۔المبسوط ۲۔الجامع الصغیر ۳۔الجامع الکبیر ۴۔ الزیادات ۵۔السیر الصغیر ۶۔السیر الکبیر۔''

شروح وحواشی

جو کتاب اہل علم کے پاس معتبر اور اہم ہو تو زیادہ سے زیادہ اس کے شروح وحواشی اور تعلیقات لکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے، ہدایہ بھی چونکہ ایک معتبر اور مستند کتاب ہے اس لئے ہر زمانے کے علماء وفقہاء نے ہدایہ کے شروحات لکھنے کا خاص طور پر اہتمام کیا، جن میں سے چند شروحات بمع نام اور مختصر تعارف کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ **الفوائد:** علامہ فہامہ مولانا حمید الدین علی بن محمد ضریر المتوفی کی تصنیف ہے اور یہ ہدایہ کی سب سے پہلی شرح ہے، لیکن علامہ سیوطی کا کہنا یہ ہے کہ ہدایہ کی پہلی شرح ''نہایہ'' ہے۔

۲۔ **فتح القدیر للعاجز الفقیہ:** یہ ہدایہ کی بڑی معتبر شرح ہے، علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف لطیف ہے، اور یہ شرح کتاب الوکالۃ تک ہے، فتح القدیر کا تکملہ یعنی کتاب الوکالۃ سے آخر تک قاضی زادہ مفتی مولانا احمد شمس الدین بن بدر الدین المتوفی ۹۸۸ھ نے لکھا ہے۔

علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کا نام شیخ کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیواسی ہے، علامہ ابن الھمام نے انیس سال تک ہدایہ بڑی مضبوطی کیساتھ پڑھا، اس کے بعد پڑھانا شروع کیا، پڑھانے کے ساتھ ساتھ شرح لکھنا بھی شروع کی ۸۶۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۳۔ **العنایہ:** یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے شمار ہوتی ہے، شیخ اکمل الدین محمد بن محمد الحنفی کی تصنیف ہے۔

۴۔ **البنایہ:** یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے ہے، یہ قاضی بدرالدین محمود ابن احمد العینی کی تصنیف ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے صفر المظفر ۸۱۷ھ میں شرح لکھنا شروع کی اور دسویں محرم الحرام ۸۵۰ھ میں اختتام تک پہنچایا۔

۵۔ **معراج الدرایہ الیٰ شرح الھدایہ:** یہ امام قوام الدین محمد بن احمد المخجندی البخاری، البخاری السکاکی، کی تصنیف لطیف ہے، یہ شرح فتح القدیر کی طرح ہے، اس میں ائمہ اربعہ کے اقوال اور مفتی بہ قول کو دلیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ شرح ۲۱ محرم الحرام ۷۴۵ھ کو مکمل ہوگئی۔

۶۔ **النہایة فی شرح الھدایة:** یہ شیخ حسین بن علی السغناقی النحوی الجدلی کی تصنیف ہے، علامہ سیوطی کے مطابق یہ ہدایہ کی پہلی شرح ہے، مصنف رحمۃ اللہ کا انتقال ۷۱۱ھ میں ہوا۔

۷۔ **خلاصة النہایة فی فوائد الھدایة:** یہ قاضی علاؤالدین محمود بن عبداللہ بن صاعد الحارثی، المرقدی کی تالیف ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ علامہ محمود بن احمد قونوی کی تصنیف ہے، اور ان کا انتقال ۷۷۰ھ میں ہوا۔

۸۔ **نہایة الکفایة فی درایة الھدایة:** یہ شرح تاج الشریعہ عمر بن صدر الشریعہ عبیداللہ محبوبی کی ہے۔

۹۔ **غایة البیان و نادرة الاقران:** ہدایہ کی یہ شرح شیخ قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی کی تالیف ہے، طلبہ کے اصرار کے بعد علامہ اتقانی رحمۃ اللہ علیہ نے قاہرہ میں ۱۰، ربیع الثانی ۷۲۱ھ کو شرح لکھنا شروع کیا: پھر عراق گئے، وہاں بھی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے، پھر وہاں سے دمشق گئے اور وہیں ذوالقعدہ ۷۴۱ھ میں اس شرح کو اختتام تک پہنچایا۔

۱۰۔ **غایة السروجی:** یہ شرح ابوالعباس احمد بن ابراہیم سروجی کی تصنیف ہے، یہ شرح نا تمام ہے اور کتاب الایمان تک ہے، مصنف مرحوم ۷۱۰ھ کو اس دار فانی سے رخصت ہوگئے۔

۱۱۔ **الکفایة علی الھدایة:** یہ علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، ان کا انتقال ۶۹۰ھ میں ہوا ہے۔

۱۲۔ **التوشیح:** یہ شرح شیخ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی ہندی کی تالیف ہے، ان کا انتقال ۷۷۳ھ میں ہوا ہے۔

۱۳۔ **ارشاد الروایہ فی شرح الھدایہ:** یہ شرح شیخ مصلح الدین بن زکریا قرمانی کی ہے ان کا سن وفات ۸۰۹ھ ہے۔

۱۴۔ **شرح خلاطی:** یہ شرح علامہ علاؤالدین علی بن محمد بن حسن خلاطی کی تصنیف ہے، ان کا سن وفات ۸۵۸ھ ہے۔

۱۵۔ **نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ:** یہ علامہ جمال الدین یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، اسمیں انہوں نے ہدایہ میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۷۶۲ھ میں ہوا ہے۔

۱۶۔ **حاشیۃ قاری الھدایہ:** ہدایہ پر یہ حاشیہ شیخ سراج الدین عمر بن علی کتانی کا ہے، ان کا سن وفات ۸۲۹ھ ہے۔

۱۷۔ **حاشیۃ مولانا عبدالحئی لکھنوی:** پاک وہند میں مطبوعہ ہدایہ پر جو حاشیہ ہے وہ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کی پیدائش ۱۲۶۴ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۰۴ھ میں ہوئی۔

صاحب عین الہدایہ

عین الہدایہ کے بارے میں لکھنے سے قبل صاحب عین الہدایہ کے بارے میں کچھ لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

صاحب عین الہدایہ کا نام سید امیر علی والد صاحب کا نام معظم علی ہے۔ پورا نام ونسب یوں ہے علامہ امیر علی بن معظم علی الحسینی، ملیح آبادی، لکھنوی ۱۲۷۴ھ میں پیدا ہوئے۔

پندرہ سال سے قبل کی عمر میں فارسی، ریاضی، حساب، اقلیدس علم مثلث اور علم مساحت کی تعلیم حاصل کی۔ پندرہ سال کی عمر کے بعد عربی علوم پڑھنے میں مشغول ہوگئے۔ ابتدائی کتابیں مولانا سید عبداللہ آروی اور مولانا حیدر علی مہاجر کے ہاں پڑھیں پھر علم اصول، علم کلام اور علم منطق قاضی بشیر الدین عثمانی قنوجی سے پڑھیں پھر دہلی چلے گئے اور وہاں انہوں نے شیخ محدث نذیر حسین دہلوی کے پاس صحاح ستہ پڑھی۔ وہاں دہلی ہی میں حکیم عبدالمجید بن محمود دہلوی سے علم طب بھی حاصل کیا۔ پھر دہلی سے لکھنو چلے گئے وہاں شادی کر کے وہیں قیام پذیر ہوئے اور مطبع نولکشور کی طبع کردہ کتابوں کی تصحیح اور حاشیہ لکھنے میں مشغول ہوگئے۔ پھر وہاں سے مدرسہ عالیہ کلکتہ چلے گئے اور وہیں ایک یا دو سال تک تدریس کی، پھر وہاں سے دار العلوم لکھنو گئے یہاں لکھنو میں مدرسہ کے منتظم اور صدر مدرس کی حیثیت سے تین سال تک تدریس کی۔

تصنیفات:

علامہ امیر علی مرحوم نے مختلف کتابیں لکھی ہیں ان میں چند کا نام مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ مواہب الرحمٰن فی تفسیر القرآن (اردو) ۲۔ عین الہدایہ شرح ہدایہ (اردو) ۳۔ ترجمہ فتاوی عالمگیری (اردو)

۴۔ شرح صحیح البخاری ۵۔ حاشیہ تقریب التہذیب ۶۔ حاشیہ توضیح وتلویح ۷۔ التصقیب تکملۃ التقریب ۸۔ المستدرک فی الرجال

وفات:

علامہ امیر علی مرحوم کا انتقال بماہ رجب المرجب ۱۳۳۷ھ لکھنو میں ہوا رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر، بہجۃ المسامع والنواظر)

(ج: ۸/۸۴ تا ۸۶۔ طیب اکیڈمی ملتان)

ایک نظر عین الہدایہ پر:

ہدایہ کی اردو شروحات میں عین الہدایہ ایک معتبر شرح وترجمہ ہے صاحب عین الہدایہ علامہ امیر علی مرحوم نے شرح میں مندرجہ ذیل امور کا خاص خیال رکھا ہے:۔

(۱) عبارت ذکر کر کے اس کا ترجمہ کیا ہے اور پھر مطلب بیان کیا ہے۔

(۲) فقہاء کے بیان کردہ قیود کی وضاحت وتشریح کی ہے۔

(۳) فقہ کو تین اجزاء پر تقسیم کیا ہے۔ ۱۔فقہ اکبر ۲۔فقہ اوسط ۳۔فقہ اصغر

فقہ اکبر سے مراد اعتقادات ہیں، فقہ اوسط سے مراد باطنی اعمال وتہذیب اخلاق یعنی تصوف ہے، فقہ اصغر سے مراد ظاہری اعمال ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں چونکہ یہ باتیں فقہ میں داخل تھیں اس لئے مصنف علام نے بھی اپنی کتاب میں فقہ کے اجزائے ثلاثہ کو جمع کیا ہے، وہ اسطرح کے مقدمہ میں فقہ اکبر کا ترجمہ کیا ہے، اس کے ساتھ بطور تتمہ وملحقات کے عقائد نسفی وشرح فقہ اکبر الملا علی قاری اور محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تکمیل الایمان سے بعض اہم مسائل وعقائد کو بیان کیا ہے۔

فقہ اوسط سے متعلق مباحث کو کتاب کے اندر مختلف عناوین سے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک فقہ اصغر یعنی مسائل کا تعلق ہے تو جو متن میں قدوری اور جامع صغیر کے مسائل ہیں ان کے علاوہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خمسہ میں سے بعض اہم مسائل بڑھا دیئے گئے ہیں، اسی طرح حضرات متاخرین نے جدید مختلف مسائل میں فتاویٰ صادر فرمائے ان کو بیان کیا گیا ہے، پھر ان میں جو مفتی بہ قول ہے اسکی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

(۴) جن احادیث میں فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ ان کو 'فائدہ' کے تحت متعلقہ بحث میں یکجا کیا ہے۔

(۵) دلائل میں ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن کے بارے میں ائمہ حدیث میں سے کسی نے اسے ''صحیح'' یا ''حسن'' قرار دیا ہے۔

(۶) اگر ائمہ حدیث کا کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں اختلاف ہے تو محل اختلاف اور اضطراب کے متعلق کلام کیا گیا ہے۔

(۷) مسائل میں جو قیود وشرائط ہوتی ہیں ان کی تشریح اور وضاحت کی ہے تاکہ سب فائدہ حاصل کریں۔

(۸) مصادر ومراجع اور حوالہ کو بیان کرنے کے لئے کبھی کتاب کا نام لیا ہے، اور کبھی رمز واشارہ پر اکتفا کیا ہے۔

(۹) جو کتابیں نادر ونایاب ہیں ان کا حوالہ فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کیا گیا ہے، لیکن نقل میں کمال احتیاط سے کام لے کر مفتی بہ قول کو ذکر کیا ہے۔

(۱۰) ہدایہ میں کتاب الحیل اور کتاب الفرائض دونوں مذکور نہیں، صاحب عین الہدایہ نے ان دونوں ابواب کو کتاب کے آخر میں بطور تکملہ کے ذکر کیا ہے۔

تلک عشرۃ کاملۃ

عین الہدایہ کی تسہیل وعنوانات کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے صاحب ہدایہ، صاحب عین الہدایہ، قارئین وناشرین اور تسہیل کرنے والے کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے اور اسے اپنے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت سے نوازے۔ ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

مولانا سلیم اللہ خان
۱۴۲۲/۱۲/۴ھ
۲۰۰۲/۲/۱۷ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب مدظلہم

الحمد للّٰہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین. امّا بعد

ایک دور وہ تھا جب عربی زبان کی حیثیت دنیا کے بیشتر حصوں پر سرکاری زبان کی تھی جب کہ موجودہ زمانہ میں انگریزی زبان دنیا کے بیشتر خطوں میں سرکاری اور قانونی زبان سمجھی جاتی ہے اور اس میں مقامی وقومی زبان کو بھی پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے بعینہ یہ معاملہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں عربی زبان کے ساتھ رہا ہے۔ عربوں کی طرح عجمیوں نے بھی عربی زبان میں خوب دلچسپی اور لگن کا مظاہرہ کیا اور عربی زبان میں وہ عظیم وضخیم تصنیفات تصنیف فرمائیں جو عرب وعجم سب یکساں مقبول ومتداول کتابوں میں شامل ہیں۔ عجمی دنیا کی ایسی ہی نامور ہستیوں میں ایک بزرگ شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی ۵۹۳ھ) ہیں۔ جنہوں نے ''الہدایہ'' کی صورت میں اسلامی قانون اور دفعات کو عربی زبان میں تصنیف فرمایا جو حضرت مصنف رحمۃ اللہ کے اخلاص کی بدولت فقہ حنفی کی بنیادی اور اہم کتابوں میں سرفہرست ہے۔

زمانہ کے انحطاط کے ساتھ ساتھ عربی زبان سے عجمیوں کا رشتہ کمزور ہوتا گیا اور اسلامی دفعات جو کہ عموماً بزبان عربی موجود تھے، سے ناآشنائی اور بیگانگی میں اضافہ ہونے لگا یہاں تک کہ ہر خطہ میں اسلامی احکام پر مشتمل ذخیروں سے استفادہ کے لئے مقامی زبانوں کے سہارے کی ضرورت پیش آنے لگی۔ بالخصوص متحدہ ہندوستان میں یہ ضرورت مستقل رجحان کی صورت اختیار کر گئی اور عربی زبان میں لکھی گئی کتب کو فارسی یا کم از کم اردو میں منتقل کیا جانے لگا۔ علامہ مرغینانی کی ''ہدایہ'' کا ترجمہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، ہندوستان کے ایک مشہور بزرگ سید امیر علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے ''عین الہدایہ'' کے نام سے ''الہدایہ'' کے ترجمہ وتشریح کی خدمت انجام دی جو نہ صرف یہ کہ سہولت پسند طبقوں پر احسان عظیم ہے بلکہ ہدایۃ کی مغلقات تک رسائی میں ممد ومعاون بھی ہے (**فجزاء ھم اللّٰہ عنا وعن المسلمین خیراً**)

حضرت موصوف کا یہ ترجمہ کافی پرانا ہے قبل ازیں پاک وہند میں متعدد بار طبع بھی ہو چکا ہے۔ لیکن اس کی افادیت واہمیت کی شایان شان طباعت کا اتفاق نہیں ہوا تھا جس کی وجہ سے استفادہ کافی مشکل یا پھر دشوار پسند طلب تھا بلکہ بعض دفعہ تو طباعت میں بے اعتنائی کے باعث ان تراجم وتشریحات سے استفادہ اتنا ہی مشکل ثابت ہوتا تھا جتنا کہ ''ہدایہ'' کے مغلقات تک رسائی اس لئے ترجمہ وتشریح کی طرح ان علمی خزینوں کو زیور طبع سے آراستہ کرنے کی ضرورت بھی تھی، اس ضرورت کو تسہیل وترتیب اور تبویب وعناوین کی حسن و خوبی کے ساتھ پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہمارے قدیم مشہور ومعروف مطبع ''دارالاشاعت کو یہ توفیق بخشی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی، اللہ تعالیٰ ادارے کے منتظمین کی ساعی جمیلہ کو قبولیت سے نوازیں اور اس دینی خدمت کو ذریعہ نجات بنائیں اور عوام و خواص کے حق میں مفید تر بنائیں آمین **بحرمۃ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والسّلام وعلی آلہ وصحبہ اجمعین.**

مولانا مفتی نظام الدین شامزئی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی ۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

حامدًا و مصلیا و مسلما:

بندہ کو گذشتہ کئی سالوں سے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ پڑھانے کی اللہ تعالیٰ نے توفیق بخشی۔ الحمد للہ علی ذالک، اس دوران متعدد عربی اردو شروحات مطالعہ کرنے کی توفیق ہوئی، خاص طور پر عین الہدایہ، جسکے ایک معتد بہ حصہ کو حرف بحرف بغور مطالعہ کرنے کا موقع ملا، یہ شرح دوسری شروحات کے مقابلہ میں کئی اضافی خصوصیات کی حامل ہے۔ اس میں ہدایہ کی عبارت کو اس طرح حل کیا گیا کہ کہیں بھی تشنگی باقی نہیں رہتی مسائل کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی ﷺ کے ساتھ مدلل کئے گئے اور احادیث کی متن وسند پر سیر حاصل بحث کر کے کھرے کھوٹے کی اس طرح نشاندہی کی گئی کہ مطالعہ کرنے والوں کے لئے کوئی الجھن باقی نہیں۔ غرضیکہ یہ ہدایہ کی شرح ہونے کے ساتھ اردو زبان میں فقہ اسلامی کا ایک بہترین انسائیکلو پیڈیا بھی ہے، جس سے علماء اور طلبہ کے علاوہ کالج یونیورسٹی کے طلبہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

یہ شرح پہلے قدیم اردو میں تھی، دورِ جدید میں اس سے استفادہ قدرے دشوار تھا، اس بات کو دیکھتے ہوئے حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب دامت برکاتہم نے محنت شاقہ برداشت کر کے جدید اردو میں تبدیل کیا۔ جس سے کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ گئی، اور مطالعہ کرنے والوں کے لئے آسانی پیدا ہوگئی اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کو اس کا بہترین بدلہ عطاء فرمائے۔ اب اسکو جناب خلیل اشرف عثمانی صاحب دار الاشاعت کراچی نہایت ہی عمدگی کے ساتھ شائع فرما رہے ہیں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے ان کی محنت کو بھی قبول فرمائے اور اس کتاب کو امت کے لئے نافع بنائے۔ آمین

بندہ احسان اللہ شائق عفا اللہ عنہ

استاذ و مفتی جامعہ حمادیہ شاہ فیصل کالونی کراچی

۲۹ شوال ۱۴۲۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی. امّا بعد

علم فقہ کی معروف اور معتمد کتاب ''الہدایۃ'' کی ''اردو شرح عین الہدایۃ'' جو کہ قدیم اردو زبان اور محاورے کے اعتبار سے تحریر ہے اور آجکل جدید اردو زبان کے استعمال کی وجہ سے عام طلباء اور دیگر اہل علم طبقہ کما حقہ اس سے مستفید ہونے سے قاصر تھے اس پر حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے اپنے سالہا سال کے علمی تجربہ اور فنی مہارت سے کام لیتے ہوئے نئے انداز سے تسہیل و تبویب کا جو کام کیا ہے اس میں سے کتاب النکاح سے متعلق ایک کاپی دار الاشاعت کی جانب سے محترم خلیل اشرف صاحب نے بندہ کو بھی بھیجی ہے اس کے چیدہ چیدہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ واقعی موصوف نے جانفشانی سے کام لیا ہے رب کریم مزید ترقیات سے نوازے۔

البتہ مذکورہ ترتیب کے بجائے اگر پہلے ہدایۃ کا متن پھر اس کا مکمل ترجمہ لکھنے کے بعد تشریح کا عنوان لگا کر الگ سے مذکور مسئلہ کی وضاحت درج کر دی جاتی اور پھر طویل المیعاد تدریسی تجربہ کے تحت طلباء و علماء کے فوائد کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض مشکل مقامات کی سہل انداز میں وضاحت بھی کر دی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔

فقط

بندہ عبداللہ شوکت

دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی ۱۶

یکم ذی القعدہ ۱۴۲۲ھ

بمطابق ۱۶، جنوری ۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله حمداً يوافي و يكافي مزيده، والصلوة والسلام علي سيد رسله و أنبيائه و علي آله وأصحابه و أتباعه إلي يوم الدين، و علي جميع الأنبياء والمرسلين أجمعين. أما بعد!

تعارف کتاب

یہ کتاب بہترین کتاب "ہدایہ" کا ترجمہ ہے جو کہ "ہدایہ" کی شرح ہے، اپنی تنقیح اور توضیح کی وجہ سے سمجھ کی معراج ہے، اور تحقیق کامل ہونے کے ساتھ ہی مختصر ہونے کی بناء پر معجز اور تمام ضروری مسائل کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے، علاوہ بریں مسائل اصول کی ذخیرہ ہونے کی بناء پر کنز دقائق، باریک مسائل کا خزانہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ فتاوی کا خلاصہ ہونے کی وجہ سے تبیین حقائق، حقیقتوں کو خوب ظاہر کرنے والی ہے بہترین، عمدہ، الہامی معانی اور صحیح واقعات میں منافع کے موتیوں کے سمندروں کو جمع کرنے والی ہے لفظ کے اعتبار سے مختصر اور کافی ہے مگر معنی کے اعتبار سے بہت واسع اور دافع ہے، فللّٰه الحمد والمنة، اللہ کی تعریف اور اسی کا احسان ہے۔ اسی سے ابتداء اور انتہاء سب میں ہدایت کی امید ہے۔

وصل: فقہ حنفی کی افضلیت

اللہ تعالیٰ جل شانہ نے افضل المجتہدین امام الائمہ ابوحنیفہؒ کے مسائل اجتہادیہ کو قبولیت عامہ کا ایسا عالی مرتبہ عنایت فرمایا ہے کہ ساری دنیا میں جہاں تک ملت اسلامیہ پھیلی ہے اس میں آدھے سے زائد مؤمنون کو اسی فقہ پر عامل اور عبادت گزار بنایا اور بہت سے بڑے بڑے اولیاء کرام اور صاحب آیات و کرامات اسی پر ظاہر فرمائے۔ یہ بات اس دعوی کی بدیہی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ کا اجتہاد برحق، برہان واضح اور اعتقاد پختہ ہے۔ اور جزوی فقہی مسائل کے قوی دلائل انشاء اللہ اپنے مواقع میں ذکر کئے جائیں گے۔

وصل: فقہ کے اجزاء

فقہ کے تین اجزاء ہیں نمبر ا۔ فقہ اکبر، یعنی اعتقادات صحیحہ، کیونکہ جب تک اعتقادات ہی درست نہ ہوں گے سارے اعمال رائیگاں ہوں گے۔

نمبر ۲۔ فقہ اوسط، یعنی نیت قلبی کا خالص ہونا کہ جیسی نیت ہوگی ویسا ہی پھل ہوگا۔

نمبر ۳۔ فقہ اصغر، یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مثل رکوع و سجود وغیرہ کے جب تک ان کا علم نہ ہو وہ درست ہی نہیں ہو سکتے۔ ان میں سے فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جن کو تصوف کہنے لگے ہیں کہ متعلق تنقیح و توضیح میں تصریح ہے کہ یہ فقہ دوم (تصوف) امام اعظم کے زمانہ میں نفس فقہ میں داخل تھا اور اس سے علیحدہ نہ تھا۔ اسی لئے مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے فقہ کے تینوں اجزاء کو اپنے ترجمہ میں اس طرح جمع کر دیا ہے کہ مقدمہ کتاب میں "فقہ اکبر" کے ترجمہ کے علاوہ عقائد نسفی اور شرح ملا علی قاریؒ کے مفید معلومات اور ضروری مسائل کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔ اس کے بعد ترجمہ میں فقہ دوم

کی ضروری باتیں علیحدہ نشان کے ساتھ شامل کر دی ہیں۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن ہدایہ تو اصول مذہب اور ظاہر الروایات کے وہ صحیح مسائل ہیں جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں۔ اور امام محمدؒ کی چھ مشہور کتابوں جامع صغیر وغیرہ کے بھی کچھ زائد مسائل ان کے حوالوں کے ساتھ فائدہ میں بڑھادئے ہیں کہ یہ بھی اصول میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے زمانہ کے بعد نئے واقعات پیش آنے پر مشائخ نے ان سے متعلق جو فتوی دئے یا اصول سے جن کا استنباط کیا چونکہ وہ بھی بہت ضروری ہیں اس لئے وہ مسائل بھی ذیلی فائدوں میں بڑھادیئے، تاکہ بوقت ضرورت کتاب سے باہر مسائل تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ مختلف اقوال کو چھوڑ کر صرف مفتی بہ قول ہی کو لکھا تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو جائے۔

وصل: فضیلت علم وعمل

علم ایک بڑی نعمت ہے کیونکہ عظمت و جلالت الٰہی کو علماء ہی پہچان سکتے ہیں، اور جس نے اللہ کو پہچانا اس کا درجہ بہت ہی اعلی ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ﴾ نیز اس علم کے حاصل کرنے والوں کی فضیلت میں حضرت ابو الدرداءؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی طلب علم کے لئے راہ میں نکلا اللہ تعالی اسے جنت کی کسی راہ پر چلاتے ہیں، اور ایسے طالب علموں کی خوشنودی کے لئے فرشتے اپنے بازو بچھاتے ہیں، اور علماء کے لئے زمین و آسمان کی تمام چیزیں یہاں تک کہ پانی میں مچھلیاں بھی دعائے مغفرت کرتی ہیں، اور عالم کی فضیلت محض عابد پر ایسی ہے جیسے رات کی فضیلت بقیہ ستاروں پر ہے، اور انبیاء کے وارث تو علماء ہی ہیں، انبیاء کرام نے اپنی میراث میں درہم و دینار نہیں بلکہ علم چھوڑا ہے، اس لئے جس نے علم حاصل کر لیا اس نے بھرپور حصہ میراث پایا جیسا کہ امام احمدؒ، ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ اور دارمی سے مروی ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا اور اسے پالیا تو اس کے لئے دوگنا ثواب ہے اور اگر نہ پایا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے، رواہ الدارمی، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت تھوڑی دیر کے لئے بھی علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے، رواہ الدارمی وغیرہ، ایک اور حدیث میں فرمایا ہے کہ ایک فقیہ بھی شیطان کے مقابلہ میں ہزار عابدوں سے بہت بھاری ہے۔

یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ کی ہے، یہ اس فقیہ کا مرتبہ ہے جو نفس و شیطان کی دھوکہ بازیوں سے واقف اور معارف الٰہیہ میں کامل ہو، ان فضائل کے علاوہ بھی علم و فقہ کے فضائل کے سلسلہ میں آیت کریمہ اور احادیث صحیحہ بہت زیادہ ہیں، یہ روایتیں صرف نمونۃً ذکر کی گئی ہیں۔

الحاصل جو شخص اللہ تعالی جل شانہ کی وحدانیت اور سرور انبیاء سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی دل سے یقین کرے گا اور ان پر ایمان لائے گا وہ فقہ کے تینوں اجزاء، اعلی، اوسط اور اصغر کے اعلی مرتبہ پر پہنچ جائے گا۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الفقه الاكبر للامام الاعظم رحمه الله تعالى:

اصل التوحيد ومايصح الاعتقاد عليه، يحب، ان يقول: آمنت بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث واليوم الأخر، والبعث بعد الموت، والقدر خيره و شره من الله تعالى، والحساب، والميزان، والجنة، والنار وذلك كله حق، والله تعالى واحد، لا من طريق العدد، و لكن من طريق أنه لا شريك له لم يلد، و لم يولد، ولم يكن له كفوا احد

ترجمہ: اصل توحید اور وہ باتیں جن کا اعتقاد رکھنا صحیح ہے، امام ہمام قدوۃ الانام، امام اعظم امام ابو حنیفہؒ کی ایسی کتاب ''الفقہ الاکبر'' کا ترجمہ جو متفق علیہ اعتقادی مسائل کی جامع ہے، امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح کہنا واجب ہے کہ ایمان لایا اللہ تعالیٰ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر اور موت کے بعد اٹھائے جانے پر اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھلائی و برائی ہر قسم کی تقدیر پر، اور اس بات پر کہ قیامت کے دن حساب کا ہونا اور ترازوں میں اعمال کا تولا جانا اور جنت و دوزخ کا ہونا سب برحق ہیں۔

اللہ تعالیٰ ایک ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے ایک ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ہی بے نیاز ہے، نہ اس نے کسی کو جنا نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، اور نہ کوئی اس کا مماثل یا کفو ہے۔

توضیح: جن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے

يحب، ان يقول: آمنت بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله.....الخ

اس طرح کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا شرط کے طور پر واجب ہے تاکہ اسے جان کر اس کے ساتھ کافروں جیسا برتاؤ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت ہے اور شیخ ماتریدیؒ اور شیخ اشعریؒ کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور آیات اسی پر شاہد بھی ہیں کہ ایمان کی جگہ دل ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿**اولئك كتب في قلوبهم الايمان**﴾ اور ﴿**ولما يدخل الايمان في قلوبهم**﴾ اور زبان کے اقرار اس کو مؤمن کہنے کے لئے ہے، محققین فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی ہے کہ **آمنت بالله** وہ موجود برحق ذات میں اکیلا اور صفات میں نرالا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿**أمنا بالله وما انزل علينا وما انزل**﴾ **الاية** اور ﴿**آمن الرسول بما انزل عليه**﴾ **الاية**

و ملائكته: فرشتے کون اور کیسے ہیں؟ فرشتے موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندے ہیں جو گناہ و نافرمانی نہیں کر سکتے اور نر و مادہ بھی نہیں ہو سکتے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول**﴾ **الآية**، اور ﴿**لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يومرون**﴾ **الآيه**

و كتبه: اللہ کی نازل کردہ کتابیں توریت، انجیل، زبور، اور قرآن کریم، ان کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں جن کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، ق۔

ورسله: اللہ کے رسول آدم علیہ السلام سے حضرت محمد ﷺ تک اللہ تعالیٰ کے سارے پیغمبر برحق ہیں خواہ ان پر کتاب

یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا ان پر صرف وحی بھیجی گئی ہو، اسی طرح ہمیں ان کے نام معلوم ہوئے ہوں یا معلوم نہ ہوئے ہوں۔

والیوم الآخر: قیامت کا دن کہ وہ دن ضرور آنے والا ہے۔

والبعث بعد الموت: مرنے کے بعد دوبارہ زندگی ایک مرتبہ قبر میں منکر و نکیر کے سوال و جواب کے لئے اور دوسری مرتبہ قیامت کبری میں جبکہ ہر جاندار کا حشر ہوگا خواہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا ہو یا گر گیا ہو یہی قول صحیح ہے (مق) جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل یحییها الذی أنشأها أول مرة﴾ الایة

والقدر خیره و شره من الله تعالی: کہ بھلائی برائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہے، کسی کی تدبیر سے نہیں بدلتی ہے، لیکن کسی معاملہ میں پہلے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تقدیر کیا ہے، پھر جو وقوع میں آگیا اسی کا مقدر ہونا معلوم ہو گیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل کل من عند الله﴾ الایة

والحساب والمیزان والجنة والنار حق کله: اسی طرح صراط حوض کوثر اور قیامت کے دوسرے احوال اور واقعات سب برحق ہیں۔

توضیح: صفات باری تعالیٰ

والله تعالی واحد لا من طریق العدد: یعنی خدا کی وحدانیت یہ نہیں ہے کہ وہ ایک دو تین کی گنتی میں سے ایک ہے کیونکہ گنتی بھی تو خود اسی کی پیدا کی ہوئی ہے اس لئے لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے سوا کسی اور میں الوہیت نہیں ہے، اسی لئے سورہ توحید کی تلاوت کی ہے ﴿الله احد﴾ یعنی ذات و صفات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے ﴿الصمد﴾ وہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ سب اس کے محتاج ہیں ﴿لم یلد﴾ اس لئے جس کسی نے کہا کہ اللہ کے بیٹا (حضرت عیسی اور یا عزیز علیہما السلام) ہے اس نے اللہ کو پہچانا ہی نہیں اس لئے وہ کفر ہے ﴿کفوا احد﴾ نہ کوئی اس کے مثل ہے نہ ہم جنس نہ مشابہ نہ مانند اس لئے اس کی بیوی بچہ کا ہونا محال ہے۔

لا یشبه شیئا من الاشیاء من خلقه، ولا یشبهه شئی من خلقه، لم یزل ولا یزال بأسمائه وصفاته الذاتیة والفعلیة، اما الذاتیة فالحیاة والقدرة والعلم والکلام والسمع والبصر والارادة، واما الفعلیة فالتخلیق والترزیق والانشاء والابداء والصنع وغیر ذلك من صفات الفعل، لم یزل ولا یزال بصفاته، لم یحدث له اسم ولا صفة، لم یزل عالما بعلمه، والعلم صفة فی الازل، وقادرا بقدرته، والقدرة صفة فی الازل، ومتکلما بکلامه، والکلام صفة فی الازل:

ترجمہ: وہ ذات پاک عزوجل اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں، اور اس کی مخلوق میں سے کوئی چیز اس کے بھی مشابہ نہیں ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اپنے ناموں اور اپنی سب صفتوں کے ساتھ، خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی، صفات ذاتیہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) کلام (۵) سننا (۶) دیکھنا اور (۷) ارادہ، اور صفات فعلیہ یہ ہیں (۱) پیدا کرنا (۲) روزی دینا (۳) وجود میں لانا (۴) بے مثل چیزوں کو ظاہر کرنا (۵) اور صنعت کرنا، اور ان کے سوائے جو صفات فعل میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں اور صفتوں کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، کوئی نام یا صفت اس کے لئے حادث (نئی) نہیں ہوئی ہے، وہ ہمیشہ سے اپنے علم کے ساتھ عالم ہے، اور علم اس کی صفت ازلی ہے، اور وہ ہمیشہ سے اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے، اور قدرت اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے کلام کے ساتھ متکلم ہے، اور کلام اس کی صفت ازلی ہے۔

توضیح: لایشبه شیئا: یعنی اس قدر پاک کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ قطعا اسی کی مخلوق ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے

ساتھ مشابہ نہیں ہے، ولایشبھه شئی یعنی کوئی چیز اس کی مثال نہیں ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لیس کمثله شیء وھو السمیع البصیر﴾ اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا اور دیکھنے والا جس طرح اللہ کی صفت ہے اس میں **کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں۔ لہٰذا جس نے اللہ کی صفت کو کسی مخلوق کی صفت کے مشابہ کیا** تو وہ کافر ہوا۔ لم یزل ولا یزال: یعنی وہ بغیر کسی تغیر و تبدل کے ہمیشہ ایک شان پر ہے۔

صفاته الذاتیة والفعلیة: یعنی اس کی ساری صفات، کمالی، قدیم، لم یزل ولا یزال ہیں، صفات کا ظہور دو طریقہ سے ہے ایک صفت ذاتیہ دوسری صفات فعلیہ۔

صفات ذاتیہ: ہمارے نزدیک "صفات ذاتی" سے مراد ہر وہ صفت ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہ ہو جیسے "علم" اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی صفت ذاتی کے ساتھ علیم ہے کیونکہ اس کی ضد جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔

صفات فعلیہ: ہر وہ صفت ہے جس کی ضد بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب کی صفتیں الحیوۃ صفت حیات جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿الحی القیوم﴾، الکلام جیسا کہ قول باری تعالیٰ میں ہے ﴿کلم الله موسی تکلیما﴾ والسمع والبصر جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿وھوا لسمیع البصیر﴾۔

والارادة اور صفت ارادہ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿یرید الله بکم الیسر﴾، واضح ہو کہ صفات ذاتیہ میں سے حدیث ذات اور حدیث صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریاء بھی ہیں (مق) اور صفات فعلیہ میں سے یہ ہیں التخلیق جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿الله خالق کل شئی﴾، الترزیق جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿یرزق من یشاء﴾ الانشاء جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ھو الذی أنشأ جنات﴾، الابداء جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿ھو یبدی و یعید﴾، الصنع جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿صنع الله الذی اتقن کل شئی﴾ وغیر ذلك من صفات الفعل، مثلاً رحمت، غضب، رضاء و محبت وغیرہ سب ہی صفات فعل میں سے ہیں۔

لم یزل عالما قادرا متکلما الخ یہ ساری صفتیں خدائے تعالیٰ کی صفت **لم یزل ولا یزال بأسمائه و صفاته لم یرید یحدث له اسم ولا صفة** کی توضیح کے لئے ہیں۔

وخالقًا بتخلیقه، والتخلیق صفة فی الازل، وفاعلا بفعله والفعل صفة فی الأزل، والفاعل ھو الله تعالی والفعل صفة فی الازل والمفعول مخلوق و فعل الله تعالی غیر مخلوق، وصفاته فی الازل غیر محدثة ولا مخلوقة، فمن قال انھا مخلوقة او محدثة او وقف اوشك فیھما فھو کافر بالله تعالی، والقرآن کلام الله تعالی فی المصاحف مکتوب، وفی القلوب مخفوظ، وعلی الالسن مقروء، و علی النبی علیه الصلوة والسلام منزل، و تلفظنا بالقرآن مخلوق، و کتابتنا وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غیر مخلوق، و ما ذکره الله تعالی فی القرآن عن موسی وغیره من الانبیاء علیھم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلك کله کلام الله تعالیٰ اخبارا عنھم، کلام الله تعالی غیر مخلوق، و کلام موسی وغیره من المخلوقین مخلوق، والقرآن کلام الله تعالی کلا ۴۴۔

ترجمہ: اور اپنی تخلیق کے ساتھ ہمیشہ سے خالق ہے، اور پیدا کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے فعل کے ساتھ فاعل ہے، اور کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی فاعل ہے، اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے، اور فعل سے جو مفعول ہو اور وہ البتہ مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل مخلوق نہیں ہے، اور صفات الٰہی ازل میں نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں، اس لئے جو کوئی یہ کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہو گئی ہیں، یا ان کے بارے میں توقف کرے یا ان میں شک و شبہ کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، مصحفوں میں لکھا گیا ہے، اور لوگوں کے دلوں میں محفوظ رکھا گیا ہے، اور

زبانوں پر پڑھا گیا ہے، اور محمد ﷺ پر اتارا گیا۔ البتہ قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا مخلوق ہے، اور ہمارا اس کو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے۔ لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے۔ اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰؑ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس میں لوگوں کے متعلق خبر بتائی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے لیکن **موسیٰ علیہ السلام وغیرہ** کا کلام یقیناً مخلوق ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کسی مخلوق کا نہیں ہے۔

توضیح: اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور صفت فعل

خالقا بتخليقه و فاعلا بفعله الخ، ازل سے ہی خدا میں صفت تخلیق اور صفت فعل موجود ہے اور مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے اس کی کوئی صفت حادث نہیں ہوئی ہے۔

غير محدثة و لامخلوقة، یعنی صفات باری تعالیٰ نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اس نے پیدا کی ہیں بلکہ صفات کی شان اس کی ذات پاک کے ساتھ ہے۔

وقف: توقف کے معنی یہ ہوں گے کہ سننے کے ساتھ ہی فی الفور اس بات کا یقین نہ کرے کہ یہ صفتیں یوں ہی ازلی اور قدیم ہیں، بلکہ یوں کہے کہ ٹھہر کر بعد میں پہچانوں گا تو وہ اس وقت تک کافر رہے گا جب تک کہ قدیم ہونے کا یقین نہ کرے۔

قرآن پاک کیا ہے

قرآن پاک قدیم ہے اور اللہ کی صفت ازلی ہے لیکن عوام کو شبہ ہوتا تھا کہ ہم لکھنے پڑھنے میں اس کے الفاظ آواز اور حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ ان کی نظر کام نہیں کرتی ہے، اس لئے صاحب کتاب نے فرمادیا کہ تلفظ و قراءت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ کی شان میں صفت قدیم کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے کیونکہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں ہے اور نہ اسماء حسنیٰ میں سے ہے (مق) اس موقع میں یہ وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں موسیٰ علیہ السلام اور فرعون جیسے واقعات بیان فرمائے ہیں، حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن پاک کے قدیم ہونے کا کیا معنی ہوئے؟ اسی کے جواب میں امام اعظمؒ نے اپنی کتاب میں فرمایا و ماذكره الله تعالى في القرآن الخ، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ علیہ السلام نے یوں کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کا وجود بھی نہیں تھا، پھر اسی کے موافق ابلیس سے سرزد ہوا جب کہ وہ پیدا ہوا، اور اسی کے موافق جو کچھ موسیٰ علیہ السلام سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا، اور جیسے وہ لوگ مخلوق تھے، انکا کلام بھی مخلوق ہوا۔

وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال تعالى: ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ و قدكان الله تعالى متكلما، و لم يكن كلم موسى، و قد كان الله تعالى خالقا في الازل و لم يخلق الخلق، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة في الازل، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا و يقدر لاكقدرتنا، و يرى لا كرؤيتنا، ويسمع لاكسمعنا، ويتكلم لاككلامنا، فنحن نتكلم بالات و الحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، و كلام الله تعالى غير مخلوق، و هو شيء لاكالاشياء، و معنى الشيء الثابت بلا جسم ولاجوهر ولا عرض، ولا حدله و لاضدله و لاندله و لامثل له

ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے کلام الٰہی کو سنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ اور بیشک اللہ تعالیٰ

متکلم تھا حالانکہ اس نے موسیٰ سے کلام نہیں کیا تھا، اور ازل ہی میں اللہ تعالیٰ خالق تھا حالانکہ اس وقت اس نے مخلوق پیدا نہیں کی تھی (اس کی شان میں قیاس و ہم عاجز ہیں جیسا کہ اس نے خود فرمایا ہے) ﴿لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر﴾ یعنی کوئی شی اس کی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے، بس جب اس نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو ان سے اپنے اسی کلام سے تکلم فرمایا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے، اور اللہ کی تمام صفتیں مخلوق کی صفتوں کے بر خلاف ہیں، یعنی ان صفتوں میں باہم کچھ بھی مشابہت نہیں ہے، چنانچہ وہ جانتا ہے (اور ہم بھی جانتے ہیں) مگر ہمارے جاننے سے کچھ مشابہت نہیں ہے، اور وہ قدرت اور اختیار رکھتا ہے (اور ہم بھی قدرت رکھتے ہیں) لیکن ہماری قدرت اور اختیار کی طرح نہیں، اور وہ دیکھتا ہے (اور ہم بھی دیکھتے ہیں) لیکن ہماری طرح نہیں، اور وہ سنتا ہے (اور ہم بھی سنتے ہیں) لیکن اس کے اور ہمارے سننے میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے (اور ہم بھی کلام فرماتے ہیں) مگر ہماری کلام کی طرح نہیں، کہ ہم تو زبان، ہونٹ اور دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام کرتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ بغیر کسی آلہ اور حروف کے کلام کرتا ہے، حروف تو مخلوق ہیں حالانکہ اللہ کا کلام مخلوق نہیں ہے اور وہ بھی ایک شی ہے مگر دوسری اشیاء کی طرح نہیں ہے، اور شی کے معنی ہیں اس طرح ثابت ہونے والا جس کو نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے، اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف و مانع ہے اور نہ اس کا کوئی شریک و شبیہ ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسفر و ہم جنس ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر﴾ یعنی اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ سمیع و بصیر ہے۔

توضیح: **سمع موسی علیه السلام الخ** یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی ہے، اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سننا حادث ہے۔ **و صفاته کلها بخلاف صفات المخلوقین الخ** یعنی اللہ تعالیٰ مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے، صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں۔

ولا جوهر ولا عرض جوہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کی مدد کے بغیر بھی قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں خوشبو ہو (مثلاً گلاب اور چنبیلی کی پتیاں) اور جوہر ایسے چھوٹے سے جزو کو بھی کہا جاتا ہے جس کو کسی طرح تقسیم نہ کیا جاسکے، اور عرض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بغیر کسی دوسری چیز کے خود قائم نہ ہو سکے جیسے جس میں خوشبو یا رنگ وغیرہ (مثلاً گلاب اور چنبلی کی خوشبوئیں اور ان کی پتیوں کے رنگ) اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید (یہی شخص سب سے پہلا معتزلی ہے) کا برے کرے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض اور اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا ہے، واضح ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اس نے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔

فائدہ: (مشابہت کا خلاصہ) ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے "حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عزوجل کے مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے، نہ گننے میں ہے، اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے، اور نہ اس کے بعض ہیں، اور نہ اس کے اجزاء ہیں، اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہاء ہے اور نہ اس کی ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و بو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں کرتے ہیں، اور نہ وہ کسی جگہ میں متمکن ہے، اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے۔

وله ید و وجه و نفس کما ذکره الله تعالی فی القرآن، فما ذکره الله تعالی فی القرآن من ذکر الوجه والید والنفس فهوله صفات بلاکیف، ولا یقال أن یده قدرته أو نعمته، لأن فیهابطال الصفه، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولکن یده صفته بلاکیف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالی بلاکیف

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے ید، وجہ، اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ذکر فرمایا ہے، قرآن پاک میں اللہ

تعالیٰ نے جو لفظ وجہ، ید اور نفس ذکر کیا ہے تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں ایسی جن کی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اور یوں نہ کہا جائے کہ ید اللہ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے، اور ایسا کہنا (یا انکار کرنا) فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے، لیکن ید اللہ کی صفت بلا کیف ہے، اور غضب الٰہی اور رضائے الٰہی یہ دونوں ہی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بلا کیف ہیں۔

توضیح: ید، وجہ اور نفس کی مراد

فما ذکره الله تعالى فی القرآن من ذکر الوجه قرآن پاک میں لفظ وجہ ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ و ﴿يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ و ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾۔

والید: اور لفظ "ید" ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ و ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾۔

والنفس: اور لفظ "نفس" اس آیت کریمہ میں موجود ہے ﴿لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾۔

فهو له صفات بلا کیف، یعنی یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ان صفات کی مراد اور ان کی کیفیت کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ "ائمہ سلف" فقہاء اور علماء راسخین کا قول ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ سلف صالحین علیہم الرحمہ کا یہی مسلک تھا اور وہ کچھ تاویل نہیں کرتے تھے، اگرچہ ان میں سے بعضوں نے تاویل کی ہے لیکن امام اعظمؒ نے ان الفاظ میں اس کا رد فرمایا ہے: **و لایقال ان یده الخ**

قدریہ، معتزلہ اور روافض اهل القدر والاعتزال: فرقہ قدریہ وہ بدترین گروہ ہے جو خود بندہ کو نیکی و بدی کا خالق مانتے ہیں، اور انہی میں سے معتزلہ اور روافض بھی ہیں جو ہمارے نیک بزرگوں صحابہ اور تابعینؒ کے طریقہ سے پھر گئے، کیونکہ یہ اسلاف ان صفات ید اور وجہ وغیرہ کو بلا کیف مانتے ہیں، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا غضب اور اس کی رضاء یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے دو صفتیں ہیں مگر ہم ان کی کیفیت کے سمجھنے سے معذور ہیں کہ وہ بلا کیف ہیں۔

ائمہ کی آراء

امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس قسم کی صفتیں کسی مخلوق کی صفتوں سے مشابہت نہیں رکھتی ہیں یہی اعتقاد برحق ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ "الوجہ اور الید" اللہ کے لئے ہمارے عقیدے میں بھی ثابت اور برحق ہے لیکن ہمارا علم اس کو نہیں پاسکتا ہے، ان کا علم ہمیں یقیناً قطعی آیتوں سے ہوا ہے ان کی کیفیت مجہول ہے جس کی وجہ سے اصل سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، فرقہ معتزلہ وغیرہ اس وجہ سے گمراہ ہوگئے کہ ان صفات کی تفصیل اور ان کی کیفیت کے سمجھنے سے عاجز ہوگئے تو اصل صفات ہی کا انکار کردیا، اس طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات متشابہات آئی ہیں ان میں بھی یہی حکم اور یہی اعتقاد ہے کہ ان پر ایمان لایا جائے اور اپنی ہستی سے زائد ان کی کیفیتوں کے پیچھے نہ پڑا جائے، ایسی متشابہات احادیث میں سے یہ ہیں، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ **ان الله خلق آدم من قبضته الخ** یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایک مٹی خاک سے پیدا کیا جس کو تمام قسم کی زمین سے حاصل کیا گیا، پھر وہ مختلف پانیوں سے گوندھی گئی، پھر اسے درست کیا اور اس میں اعتدال پیدا کیا پھر اس میں روح پھونکی جس سے وہ بے جان سے جاندار کی حالت میں آگئی۔ یعنی حس و حرکت اس میں آگئی، پوری حدیث تک، ان احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے **ان قلوب بنی دم کلها بین الاصبعین من اصابع الرحمن الخ** یعنی تمام آدمیوں کے دل

الرحمٰن کی انگلیوں میں سے صرف دو انگلیوں کے درمیان ایک دل کے مانند ہیں، ان کو جس طرح چاہتا ہے پھیرتا ہے، روایت مسلم کی ہے۔

ان میں سے ایک فرمان رسول علیہ السلام یہ بھی ہے: **لاتزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع الجبار رب العزة الخ**، جہنم برابر کہتی رہے گی کیا اور بھی ہے؟ یہانتک کہ خدائے جبار رب العزت اپنا ایک قدم اس میں ڈال لیگا تو اس کے شعلے یک طرف کو سمٹ جائینگے پھر جہنم کہے گی بس! بس اب کافی ہے، اس کی پہلی حدیث میں انگلیوں کی صفت اور دوسری حدیث میں قدم کی صفت کا بیان ہے، ان میں سے مزید یہ فرمان نبیؐ بھی ہے **ان الله يبسط بالليل ليتوب مسيء النهار الخ (رواه مسلم)** اللہ تعالیٰ رات کے وقت اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے تاکہ دن کے گناہگار توبہ کرلیں، اور دن کے وقت ہاتھ دراز کرتا ہے تاکہ رات کے گنہگار توبہ کرلیں یہانتک کہ بجائے مشرق کے مغرب سے سورج نکل آئے گا، اس میں بھی ید اللہ کی صفت کا بیان ہے، اور یہ بھی قول نبیؐ ہے **الحجر الاسود يمين الله في ارضه يصافح بها عباده**، یعنی حجر اسود زمین میں یمین اللہ ہے اس سے بندوں سے مصافحہ کرتا ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا منقول ہے کہ جس نے حجر اسود کا قرب حاصل کیا، اسے بوسہ دیا تو گویا اس نے رحمٰن کے ہاتھ سے قرب حاصل کیا اور اسے بوسہ دیا، (ابن ماجہ)۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث تو بے شمار ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے نمونے کے طور پر بھی بہت کم احادیث لکھی ہیں، ان میں سے حجر اسود جیسی حدیث تو اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل بھی باطل ہے، جو کوئی اس کو ظاہر معنی پر محمول کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہوگا اس کے معنی صفات الٰہی کے ہیں، ہماری عقلیں تو بیچاری اور اس کی معمولی مخلوق ہیں اس لئے ان پر ایمان لے آنے میں ہی عقول کی کامیابی ہے، اور اگر ان کی حقیقت و کیفیت بھی معلوم کرنے کی بے ادبی کریں تو معقول ہیں، کیونکہ جس طرح باری تعالیٰ عز شانہ کی ذات کی حقیقت کا جاننا ہماری سمجھ سے بہت بلند و بالاتر ہے، اسی طرح اس کی تمام صفتیں بھی ہمارے وہم و ادراک سے برتر و بالا ہیں، ان پر ایمان لے آنا ہی ہمارے لئے باعث کمال ہے، اور عارفوں اور صوفیاء کے ہاں ایک منظر مشاہدہ عالی و حسن حال ہے جس کو قیاس میں لانا بھی محال ہے۔

اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے تو انہوں نے جواب دیا "ہاں" مگر اس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے یعنی ہماری عقلیں اس کی کیفیت کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کس طرح نزول کرتا ہے اور نہ کسی مخلوق کے نزول پر اسے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تشبیہ دینا بھی کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے مزید لکھا ہے کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو علی صورۃ الرحمٰن پیدا کیا ہے۔

الحاصل ایسی تمام احادیث و آیات کو وہ جس طرح منقول ہیں اسی طرح ان کے ظاہر پر ہی محمول لکھنا چاہئے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات اور مخلوق کی مشابہت سے پاک اور برتر ہے، اس میں حدوث کی کوئی صفت نہیں ہے۔

عرش پر مستوی ہونے کا مطلب

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ "ہم دل سے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا مگر اس طرح پر کہ وہ عرش کا محتاج نہیں ہے، اور نہ اس پر ٹھہراؤ یا قرار ہوا ہو، بلکہ وہ خود اس عرش اور دوسری تمام چیزوں کا محافظ ہے، اور اسی سے ان کو محافظت و بقاء ہے، معاذ اللہ اگر وہ کسی چیز کا بھی محتاج ہوتا تو نہ عالم کو پیدا کرتا اور نہ اس کی حفاظت پر قادر ہوتا، اسی نے تو عرش کو بھی پیدا کیا ہے، اور وہ تو عرش کے وجود سے بھی پہلے موجود تھا، الحاصل وہ محتاجی اور مشابہت سے پاک ہے۔

امام مالکؒ سے کسی نے عرش پر استواء کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں فرمایا کہ "ہمیں اتنا معلوم ہے کہ عرش پر خدا کا

استواء ہوا تھا لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح ہوا تھا، ہمیں اس بات کی طاقت اور صلاحیت بھی نہیں ہے کہ اس کے متعلق کچھ دریافت کر سکیں، اس بات پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کے متعلق کچھ دریافت کرنا بھی بدعت ہے"۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ "اسلافؒ کا یہی طریقہ تھا اور یہی بہتر و سلامتی کی ہے" بعض شوافع نے نقل کیا ہے کہ امام الحرمینؒ امام غزالیؒ ابتدائی زمانہ میں تاویل کرتے تھے مگر آخری عمر میں تاویل کرنے سے توبہ کر لی، اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اسلافؒ نے متفقہ طور پر تاویل کرنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے تاویل کرنا اب حرام ہے، یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہے۔

ابن الھمامؒ نے تاویل کرنے کی اجازت اس صورت میں دی ہے کہ اگر کچھ عوام اس بات کو بالکل سمجھ نہ سکے اور کسی طرح مطمئن نہ ہوں تو جائز ہے کہ کچھ تاویل کر دی جائے تاکہ وہ مطمئن ہو جائیں۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہئے کہ رضائے الٰہی سے ارادہ اکرام اور غضب الٰہی سے ارادہ انتقام مراد ہے کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کی نفی ہو جاتی ہے، اور بھی ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر قرآن کو بغیر کے اپنے ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ اس کے کسی معنی میں یقین کے ساتھ کوئی بات پیدا کر دینی جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے۔

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ قرآن پاک اور احادیث صحیحہ میں جو ید اور وجہ، عین، یمین، قدم، استواء اور نزول وغیرہ کے الفاظ موجود ہیں تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں لیکن ہمارے محاورہ اور بول چال میں یہ الفاظ بدن کے اعضاء میں مستعمل ہیں، اور ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ اعضائے بدن ہیں اور نہ اس کے مانند، مشابہ اور مثل کوئی دوسری چیز ہے تو یقیناً یہ سب الفاظ اس کی صفات میں مستعمل ہیں، البتہ ان کی کیفیت اور تفصیل و تحقیق؟ تو جس طرح خود اس کی ذات میں کیوں اور کس طرح کہنے کی گنجائش نہیں ہے، ویسے ہی اس کی صفتیں بھی وہم و خیال سے بالا و برتر اور بے مثل ہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات الٰہی اور اس کی تمام صفتیں برحق ہیں، کوئی چیز اس میں حادث نہیں ہے، اور نہ کبھی اس میں تغیر ہے، اور نہ وہاں زمان و مکان کو دخل ہے، بلکہ زمان و مکان اور حواس سب اس کی مخلوقات ہیں، اور ہم اس کی کسی صفت کا انکار نہیں کرتے ہیں، صحابہ کرامؓ، تابعین صالحین، ائمہ مجتہدین، علماء ربانیین اور علمائے کرام رحمہم اللہ بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔

پھر امام اعظمؒ نے فرمایا ہے:

وخلق الله تعالى الأشياء لا من شيء، وكان الله تعالى عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه، وقضائه وقدرته، وكتبه في اللوح المحفوظ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم، والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف، ويعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما، ويعلم أنه كيف يكون إذا وجده، ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، ويعلم الله القائم في حال قيامه، فإذا قعد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم، ولكن التغير واختلاف الأحوال يحدث في المخلوقين

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں، اور اللہ تعالیٰ ازل میں اشیاء کا عالم تھا ان کے وجود سے پہلے ہی، اور اسی نے اشیاء کو مقدر کیا اور قضاء کیا (جاری ہونے کا حکم دیا) اور دنیا و آخرت میں کوئی چیز اس کی مرضی کے بغیر نہ ہوگی یعنی اسی کے چاہنے اور اسی کے علم اور قضاء و قدر سے اور لکھنے سے، لیکن اس کا لکھنا بالوصف ہے نہ بالحکم، اور قضاء و قدر اور مشیت یہ سب اللہ تعالیٰ کی بلا کیف ازل میں ہی صفات ہیں، اور اللہ تعالیٰ معدوم کو اس کی حالت عدم ہی میں معدوم جانتا ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اس کو ایجاد کرے گا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عزوجل موجود کو اس کی حالت وجود میں موجود جانتا

ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا فناء کس کیفیت سے ہوگا، اور اللہ تعالیٰ مثلاً کھڑے ہوئے کو اس کے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہے (اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھے گا) اور جب بیٹھا تو اس کو بیٹھے ہونے کی حالت میں جانتا ہے، بدلتے ہوئے ان تمام حالات میں اسے جانتا ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے علم میں اس تغیر سے نہ کوئی فرق آتا ہے اور نہ کوئی نئی بات پیدا ہوتی ہے، لیکن یہ سب تغیر و تبدل اور اختلاف احوال صرف مخلوقات میں ہوتا ہے۔

توضیح: خلق اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو کس طرح پیدا کیا ہے اس طرح سے کہ کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا ہو بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع اور اختراع اور بالکل نئے رنگ ڈھنگ سے پیدا کیا ہے۔

و کان اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم مخلوقات کے بارے میں جس طرح پیدا کرنے کے بعد ہے ویسا ہی علم پیدا کرنے سے پہلے بھی تھا کہ اس کا علم اول و آخر بالکل برابر ہے کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہوتا ہے جس سے اول و آخر تا جانتا ہے، مگر زمانہ ہی کو تو اللہ نے پیدا کیا ہے اس لئے اول و آخر سب اس کے نزدیک برابر ہے۔

و لکن کتبہ بالوصف لا بالحکم الخ (نوشتہ تقدیر کی بحث) یعنی مخلوقات کا وجود اللہ کی تقدیر اور اس کے لئے لکھ دینے کی وجہ سے ہوا ہے **مگر اس کا لکھنا وصفی ہے، حکمی نہیں ہے۔ مثلاً یہ چیز فلاں وقت میں ایسی ہوگی۔ یہ بات نہیں ہے کہ اس** ــــــــ کے ہونے کے لئے یوں کہا ہو کہ ہو جا، بلکہ اس کی حیثیت کے ساتھ ساتھ چیز ہو گئی۔

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیت میں فرمایا ہے کہ "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بھلائی و برائی کی تقدیر سب کی سب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے کیونکہ قول خداوندی ہے ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ اے محمدؐ آپ یہ کہدیں کہ کل اللہ ہی کی طرف سے ہے، اور جس نے یہ خیال کیا تو وہ خدا کا منکر ہو گیا اور اس کی توحید باطل ہو گئی، بشرطیکہ وہ پہلے سے موحد ہو" امام اعظمؒ نے نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ یہ آیت مبارکہ بھی لکھی ہے ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ لوگوں نے جو کچھ کیا ہے وہ سب رسالوں میں ہے اور چھوٹی و بڑی ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں، اس موقع پر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے حاصل یہ ہے کہ بندہ سے جو بھلائی و برائی پسندیدہ و ناپسندیدہ جو تقدیر ازلی کے مطابق واقع ہوتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے، جو اللہ کی مشیت میں ہے وہ ہوا، اور جو مشیت میں نہیں وہ نہیں ہوا، اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ قضائے الٰہی پر راضی ہونا ضروری ہے اور کفر ہی جب فیصلہ الٰہی ہو تو اس پر بھی راضی ہونا چاہئے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، تو یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے، اس کا اصل جواب یہ ہے کہ کفر الٰہی فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ فیصلہ الٰہی تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اور کفر بندہ کا فعل ہے، یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس طرح کفر مقضی ہے نہ قضاء، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت اور مصلحت کی بناء پر کفر کو پیدا کیا، جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے، البتہ جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ اور اختیار سے حاصل کیا وہی کافر مذموم اور قابل ملامت ہے جس کی نسبت کا اللہ تعالیٰ کی طرف وہم بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ: اپنے یا غیر کے کفر پر راضی ہونے کی تحقیق

جو کوئی شخص اپنے لئے کفر پر راضی اور خوش ہو وہ بالاتفاق کافر ہے، اور جو کوئی دوسرے کے کفر پر راضی ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر دوسرے کے لئے بھی کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی وہ کافر ہے، لیکن اگر دوسرے کے ظلم و زیادتی اور ایذا دہی سے تنگ آکر یہ چاہتا ہو کہ اس سے ایمان چھین لیا جائے اور وہ کافر ہو جائے تو اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، اے ہمارے رب ان کے چہروں پر تاکہ وہ ایمان نہ لائیں یہانتک کہ وہ تکلیف دہ عذاب کو پالیں، یہ بات حضرت موسیٰ نے فرعونیوں کے بارے میں کہی تھی اور اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اسے بیان فرمایا ہے۔

والقضاء..... بلا کیف یعنی دوسری صفات و آیات متشابہات کے مانند قضاء و قدر کی کیفیت بھی مجہول ہے۔

خلق الله الخلق سليما من الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده ألحق بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له، أخرج ذرية آدم عليه السلام من صلبه على صور الذر بيض وسود، فجعلهم عقلاء فخاطبهم ألست بربكم قالوا بلى، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا، فهم يولدون على ذلك، ومن كفر بعد ذلك فقد بدّل وغيّر و من آمن وصدق فقد ثبت عليه وداو م

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو کفر وایمان دونوں سے سالم پیدا کیا، پھر ان کو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نہی فرمائی، تو پھر جس نے کفر کیا اپنے فعل، اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ذلیل وخوار کیا اور اس کی مدد ترک فرمادی، اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ اپنے فعل، اپنے اقرار وتصدیق سے ایمان لایا اس صورت سے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی، اللہ تعالیٰ آدم علیہ السلام کی ذرّیات کو ان کی پشت سے نکالا، چھوٹے چیونٹوں کے مانند سپید وسیاہ، پھر ان کو عاقل بناکر مخاطب کیا، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انھوں نے جواب دیا ''ہاں بیشک تو ہمارا رب ہے'' پھر ان کو ایمان اور خیر کا حکم دیا اور شرک اور شر سے روکا تو ان سب نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا تو یہی ان لوگوں کا ایمان لانا اس لئے وہ لوگ اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اور جس نے اس کے بعد بھی کفر کیا تو اس نے اپنی پہلی حالت بدل ڈالی اور متغیر کر دیا، اور جو ایمان لے آیا وہ اپنی پہلی کیفیت پر باقی اور قائم رہا۔

توضیح: مخلوق فطرتاً سالم ہوتی ہے

خلق الخلق سلیما یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو فطرت سلیم عطا فرمائی ہے اس لئے پیدائش کے وقت نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مؤمن، بلکہ وہ سالم ہوتی ہے، جیسا کہ صحیحین (بخاری ومسلم دونوں کی روایت) میں ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے کل مولود یولد علی الفطرة الخ البتہ بعض آیات واحادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بعض مخلوق مؤمن اور بعض کافر ہیں تو ملا علی قاریؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کا کفر وایمان اللہ کے علم میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ نے سب کو سالم پیدا کیا ہے لیکن وہ اپنے علم ازلی میں جانتا ہے کہ یہ کافر ہو جائیگا یا مومن۔

الحاصل یہاں اس بات کا بیان ہے کہ انسان کی فطرت پیدائش کے وقت میں کیسی ہوتی ہے اور آیات واحادیث میں علم الٰہی کا بیان ہے اور دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، جن آیات واحادیث میں جنتی یا جہنمی ہونے کا بیان ہے ان میں سے چند یہ ہیں ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ الآیة، یعنی ہم نے اپنی عظمت وحکمت سے ایسے بہت سے جن وانس کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے جن کے دل ایسے ہیں جن سے وہ نہیں سمجھتے ہیں، آخر آیت تک، ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو نقل کیا ہے: خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، میں نے اس گروہ کو جنت کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے اسی طرح میں نے اس گروہ کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے، ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير، تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا، ایک فریق جنت میں اور ایک فریق جہنم میں ہے، ایک اور حدیث میں ہے جو جامع ومانع ہے: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو اسی کی آسانی دی گئی ہے، یعنی وہی کام اسے میسر ہوگا اور اچھا بھی معلوم ہوگا۔

أخرج ذرية آدم یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کی تخلیق کی صورت تو وہ ہے جو عورت اور مرد کے جوڑوں کے تعلق سے ہوتی ہے جو مشہور ومعروف طریقہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک ہونے والی

تمام ذریات سے عہد لینے کے لئے ایک ساتھ چھوٹی چونٹیوں کے مثل پیدا کیا اور ان سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا تو سبھوں نے اقرار کیا، چنانچہ سب اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اسی کو فطرت اسلامی کہا جاتا ہے، دنیا میں آنے کے بعد کچھ تو اسی عہد پر دوبارہ ایمان لاکر مؤمن کہلائے اور کچھ لوگوں نے اسے پس پشت ڈال دیا۔

اب اگر یہ وہم ہو کہ ہمیں تو وہ اقرار یاد نہیں آتا ہے ایسے اقرار کا کیا فائدہ ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک امتحان ہے، اگر وہ عہد یاد ہی رہ جاتا تو دنیا میں انبیاء علیہم السلام کو بھیجنے کی ضرورت نہ ہوتی، لہٰذا اب ہم پر غیب کے طور پر ایمان لانا فرض ہوا، اور اگر یہ سوال ہو کہ بھولی ہوئی باتوں پر تو کوئی الزام وارد نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یاد دلانے پر تو مان لینا چاہئے، اور الزام شدید ہونا چاہئے چنانچہ ہم نے بہت برے اعمال کئے ہیں اور وہ ہمارے ذہن سے نکل گئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان سبھوں کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اَحْصَاهُ اللّٰهُ وَ نَسُوْهُ﴾ یعنی اللہ نے ان سبھوں کو شمار کر لیا مگر انہوں نے اسے بھلا دیا ہے یعنی اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ روح پر نسیان طاری نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم و حواس کو ہوتا ہے، اسی بناء بر بعض بھولی ہوئی باتیں یاد دلانے سے یاد آجاتی ہیں، اور آخرت میں بھولی ہوئی ساری باتیں یاد آئینگی اور ان پر الزام ہوگا۔

ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكن خلقهم اشخاصا، والايمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه، واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته، و جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالىٰ خالقها، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه و تقديره و مشيته لامحبته ولا برضائه ولا بامره كلها بمشيته وعلمه و قضائه وقدره، والطاعات كلها اياما كانت واجبة بامر الله تعالى و بمحبته و برضائه

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو بزور مجبور نہیں کیا ہے نہ کفر پر اور نہ ایمان پر، اور نہ ان کو مؤمن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا، لیکن ان کو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو بدل کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے، اور جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے حالت کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب وہ ایمان لے آیا تو اس کے حالت ایمان میں مؤمن جانتا ہے اس طرح پر کہ اس کے تغیر و تبدل کرنے سے اللہ تعالیٰ کے علم و صفت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آتا ہے، اور بندوں کے تمام افعال خواہ حرکت کرنے کے ہوں یا سکون کے سارے افعال در حقیقت خود ان بندوں ہی کی اپنی کمائی کے ہیں لیکن ان کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان افعال کا خالق اللہ ہے، اور سارے گناہ خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر اور مشیت کے ساتھ ہیں، لیکن ان چیزوں سے اسے نہ محبت ہے اور نہ رضامندی، اور نہ اس کے حکم سے ہیں، اور بندوں کے یہ افعال خواہ بھلے ہوں یا برے، سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں (اگرچہ یہ سب افعال بندوں کی اپنی کمائیاں ہیں) اور نیکیوں کے کام خواہ کچھ بھی ہوں سب کے سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی محبت ورضامندی سے ثابت ہیں۔

توضیح: و لم يجبر الخ بندوں کے افعال ان کے اپنے اختیار سے ہوتے ہیں، یعنی بندوں کے اپنے اختیار سے ہی سرزد ہوتے ہیں، اللہ کے جبر و قہر کے ساتھ سرزد نہیں ہوتے، من غير ان يتغير الخ یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے، اس کا علم ہر حال میں بدون تغیر کے اپنی حالت پر قائم ہے، کیونکہ تغیر کی صفت حوادث اور مخلوقات سے متعلق ہوتی ہے۔

والله تعالى خالقها: افعال کا خالق اللہ ہے چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿واللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو اور جو کچھ تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام اور فعل سبھی کو پیدا کیا ہے، اس مضمون کی بہت ساری آیتیں موجود ہیں، امام

اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال واقرار اور معرفت کے مخلوق ہیں اس لئے جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہیں"۔

الحاصل: اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال پیدا کرنے والا ہے۔

والطاعات کلها الخ، حاصل یہ ہے کہ بندوں کے کل افعال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو گناہ کے کام ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم، محبت اور رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں لیکن نیکیوں کے جو کام ہیں وہ حکم، محبت اور اللہ کی رضامندی کے ساتھ ہیں، پھر یہ معاصی وطاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم ومشیت اور تقدیر کے ساتھ ہیں،

والأنبياء عليهم السلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر، والكفر والقبائح، وقد كانت منهم زلات، و محمد رسول الله ﷺ نبيه وعبده ورسوله وصفيه، لم يعبد الصنم، ولم يشرك بالله طرفة عين قط، ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة، وافضل الناس بعد رسول الله ﷺ ابوبكر صديق رضى الله تعالى عنه

ترجمہ: اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب صغیرہ وکبیرہ گناہوں اور کفر وقبائح سے بالکل پاک ہیں، البتہ ان میں سے بعضوں سے کچھ لغزش ہو گئی ہے، اور سیدنا محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے نبی وبندے اس کے رسول اور برگزیدہ ہیں، آپؐ نے کبھی نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے کے برابر کبھی شریک کیا، اور نہ کبھی کبیرہ وصغیرہ گناہوں کے مرتکب ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے بعد سب لوگوں سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں۔

توضیح: صفات انبیاء کرام

انبیاء علیہم السلام میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد ﷺ ہیں، اور درمیان میں مشہور وغیر مشہور بہت گزرے جن کی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے انکار کرے گا تو وہ کافر ہوگا۔

گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی بحث

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ گناہ صغیرہ وکبیرہ شریعت میں معروف ومشہور ہیں، کفر سے نکل کر حد ایمان میں جو داخل ہوا اس آدمی کی ابتدائی حالت ہے، اور غفلت وغیرہ کے بناء پر اس شخص سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہو جاتے ہیں، اب یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا مقام اتنا بلند ہے کہ دوسرے عام مؤمنوں کے اعلی درجہ سے بھی ان کی منزل بہت اونچی ہے، اس لئے وہ اس مرتبہ ہی میں نہیں ہوتے کہ صغیرہ وکبیرہ گناہ اپنے مشہور ومعروف معنوں میں ان سے سرزد ہوتے ہوں، البتہ ان کی شان کی مناسب جو امور ہیں کبھی ان میں لغزش ہو سکتی ہے، لیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کی معنی میں بھی نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کی حد ہی نہیں ہوتی، اس لئے امام اعظمؒ نے اس موقع یہ جملہ اور بھی بڑھا دیا ہے کہ "البتہ بعض انبیاء کرام سے کچھ لغزش ہو گئی ہے"۔

ملا علی قاریؒ نے ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء کرام صغائر وکبائر سے معصوم ہیں مگر سہو اور بھول سے ان سے صغیرہ ہو سکتا ہے، اور بعض اہل سنت نے سہواً ہونے کا بھی انکار کیا ہے، لیکن زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ سہو ونسیان جائز ہے، حاصل یہ نکلا کہ اہل سنت میں سے کسی نے بھی ان انبیاء کرام علیہ السلام سے بالارادہ کسی گناہ کرنے کو تسلیم نہیں کیا ہے مگر سہواً اور نسیاناً سرزد ہو جانے کو مان لیا ہے۔

مترجم صاحب (عین الہدایہ) کا قول ہے کہ غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اہل سنت میں سے جن لوگوں نے سہواً گناہ ہو جانے کا انکار کیا ہے، ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ سہو کا جو مفہوم ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو بھی ان کی شان کے منا۔

نہیں ہے اور گفتگو اسی میں ہے تو یہ سہوان سے سرزد نہیں ہو سکتا ہے، البتہ ان کی شان کے مناسب ایک دوسری سہو ہے تو وہ جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ ہے نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اس کا نام لغزش اور پھلسنا ہے جیسا کہ متن میں مصنفؒ نے فرمایا ہے، پس معلوم ہوا کہ علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فللہ الحمد۔

رسول اللہ ﷺ کی صفات اور آپ ﷺ کا نسب نامہ

محمد رسول الله الخ آپ ﷺ کے مذکورہ اوصاف نبوت اور عبدیت وغیرہ قطعی اور یقینی ہیں، ان کے خلاف اگر کسی ظاہری آیت سے عام انسان کچھ شبہ کرتا ہے تو یہ اس کی غلط فہمی ہوگی، اس نے شان نبوت کو نہیں سمجھا بالخصوص محمد ﷺ کے مرتبہ میں کہ وہ تو سارے انبیاء اور رسل سے افضل ہیں۔

آپ کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذار بن معد بن عدنان، یہانتک نسب مشہور و معروف ہے، لیکن اس کے اوپر کے نسب میں اختلاف ہے۔

حضرت ابو بکرؓ کا مرتبہ اور ان کا نسب نامہ

وأفضل الناس الخ: رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام لوگوں میں افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں، اور نسب نامہ یہ ہے ابو بکر بن الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی، آپ باجماع امت واحادیث صحیحہ تمام اولیائے اولین و آخرین میں افضل ہیں۔

ثم عمر الخطاب ثم عثمان بن عفان ذوالنورين ثم علي بن ابى طالب

ترجمہ: پھر عمر بن الخطابؓ ہیں پھر عثمان بن عفان ذوالنورینؓ ہیں پھر علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ہیں۔

توضیح: ثم عمر الخ (نسب نامہ) عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن دراج بن عدی بن کعب القرشی العدوی۔

ثم عثمان الخ (نسب نامہ) حضرت عثمان بن عفان ذوالنورین کا نسب نامہ یہ ہے: عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی، خصوصیت حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم المرسلین ﷺ تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں ملی تھیں سوائے حضرت عثمان بن عفانؓ کے (اور اس وجہ سے آپ کا لقب ذوالنورین دو نور والے پڑا ہے)۔

ثم علي بن أبي طالب (نسب نامہ) علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الہاشمی، آپ کے فضائل جلیلہ اور مناقب کبیرہ بے شمار ہیں۔

العشرة المبشرة بالجنة: وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت عطا فرمائی تھی ان میں سے دس مشہور ہیں جو عشرہ مبشرہ کہلاتے ہیں ان میں چار تو یہی خلفاء اربعہ راشدین ہیں، ان کے علاوہ حضرات یہ ہیں: حضرت طلحہ بن عبد اللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص، عبد الرحمٰن بن عوف، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں، ان کے بعد فضیلت پانے والوں میں اصحاب بدر پھر اصحاب احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ حضرات کے علاوہ حضرت فاطمہ و حسن و حسین و خدیجہ کبری اور عائشہ صدیقہؓ اجمعین کو بھی

بشارت دی گئی ہے، اور کچھ احادیثوں میں تمام صحابہ کرام کے بھی جنتی ہونے کی بشارت موجود ہے، لیکن یہ روایات مشہور یا متواتر نہیں ہیں؛ شیخ عبدالحقؒ نے "کتاب تحقیق الاشارۃ فی تعمیم البشارۃ" میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

چند مزید عقائد:

عقائد نسفی میں اس موقع پر یہ چند عقائد اور بھی ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) تمام انبیاء ورسل علیہم السلام میں سے افضل محمد ﷺ ہیں۔

(۲) آپ کی امت ساری امت سے بہتر ہے۔

(۳) آپ کی شریعت تمام دوسری شریعتوں سے اکمل اور سارے مذاہب کی ناسخ ہے۔

(۴) آپ کی تمام امت میں آپ کے صحابہ سب سے بہتر ہیں۔

(۵) خلفائے راشدین کی خلافت اس ترتیب سے ہے۔

(۶) خلافت صرف تیس برس تھی اس کے بعد بادشاہ وامارت ہے۔

(۷) مسلمانوں کے لئے دنیاوی انتظام میں ایک امام کا ہونا ضروری ہے تاکہ احکام نافذ کرے، حدود قائم کرے، لشکر کو آراستہ کرے، زکوۃ وصدقات وصول کرے، غلبہ حاصل کرنے والوں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے، جمعہ اور عیدیں قائم کرے، لوگوں کے اختلافات میں فیصلہ کرے، بغیر وارث کے بچوں کا نکاح کرے اور جہاد سے حاصل شدہ غنیمت کو تقسیم کرے۔

(۸) ایسے امام کا ظاہر اور موجود ہونا ضروری ہے، یعنی شیعوں کے امام کی طرح کسی کے خوف سے غائب نہ رہے، اسی لئے وہ ہمیشہ اپنے امام کے نکلنے کے منتظر رہتے ہیں کیونکہ ایسے امام کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔

(۹) ایسا امام قریش میں سے ہو، دوسرے خاندان سے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے اختیار سے کسی کا چناؤ ہو تو اس کا قریش سے انتخاب کرنا چاہئے بالفرض اگر کوئی غلبہ حاصل کر کے خلافت حاصل کرلے تو وہ بھی امام ہے بعد میں اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

(۱۰) جبکہ امام مقرر کرنے کا مقصد معلوم ہو گیا تو ایسے امام کا انسان معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اور یہ بھی نہیں کہ وہ سب سے افضل بھی ہو مگر یہ بات ضروری ہے کہ وہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد اور مرد ہو، سیاست والا اور قدرت والا ہو کہ احکام نافذ کرسکے، حدود اسلام کی حفاظت کرسکے، بزور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے، اور ولایت مطلقہ پوری ہوں، یعنی جو فقہ کے قاضی وگواہ میں مذکور ہیں۔

(۱۱) صحابہ کرامؓ میں سے جس کسی کو یاد کیا جائے صرف بھلائی کے ساتھ یاد کیا جائے۔

(۱۲) (حضرت علیؓ برحق اور ان سے قتال کرنے والے خطا پر تھے) ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت برحق ہے، جس نے آپ کے ساتھ قتال کیا اس نے غلطی کی، صحیح یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کو باغی کہنا جائز ہے اس فرمان نبی علیہ السلام کی بناء پر "یا عمار تقتلك الفئة الباغية" یعنی اے عمار باغی گروہ تمہیں قتل کرے گا۔

مترجم کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سے صرف اتنا سمجھا گیا کہ جس وقت لوگ تمہیں قتل کریں گے وہ بغاوت کے حالت میں ہوں گے، پھر جب بغاوت ختم ہوگئی تو اب بھی اسی مکروہ لفظ (باغی) کہنا جائز ہے یا نہیں، تو ظاہر جواب یہ ہوگا کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی کے وقت حضرت معاویہؓ کس صفت پر تھے تو یہی جواب ہوگا کہ "وہ باغی تھے" اور اگر یہ پوچھا جائے کہ اب بھی انہیں ہم باغی کہیں یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ "نہیں" کیونکہ اللہ پاک نے برے القاب سے یاد کرنے کو

منع کیا ہے ﴿ولاتنابذوا بالألقاب﴾

(حضرت علیؓ کی خلافت قطعی اجماعی ہے) یہ قول ملا علی قاریؒ نے ذکر فرمایا ہے اور صحیح روایت میں ہے کہ جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تو آپ باہر تھے، اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا ہوا تھا، باغیوں نے چاہا کہ مدینہ منورہ پر غالب آجائیں اور لوگوں کو قتل کریں تو صحابہ کرامؓ نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا اس لئے حضرت علیؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے انکار فرمایا، اور حضرت عثمانؓ کا اس طرح شہید ہونا ایک اعظیم امر قرار دیا، اور لوگوں کو اپنے پاس سے نکال دیا اور خود گھر بیٹھے رہے، تب لوگوں نے حضرت طلحہؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے بھی انکار کر دیا اور اس سے ناپسندگی کا اظہار کیا، اس کے بعد انہوں نے حضرت زبیرؓ سے قوم کی سرداری قبول کرنے کی درخواست کی کہ ہم آپؓ کی فرمانبرداری کو موجود ہیں تو آپ نے بھی انکار کیا، اس طرح حضرت عثمانؓ کی اس طرح کی شہادت کو امر عظیم قرار دیا، ان باتوں میں تین دن گزر گئے، بالآخر چوتھے روز مہاجرین وانصار نے مشترکہ طور پر حضرت علیؓ کے مکان پر ہجوم کیا، اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت فرمائیں اور رسول اللہ ﷺ کے دار الہجرۃ کی محافظت فرمائیں، تب آپ نے سخت قیل و قال کے بعد بالآخر قبول کیا، یہ سمجھتے ہوئے کہ اسلام اور اہل ایمان کے لئے اسی میں مصلحت ہے کہ اسے قبول کر لیا جائے، کیونکہ وہ خود بھی جانتے تھے اور دوسرے صحابہ کرامؓ بھی یہ جانتے تھے کہ فی الحال سب سے افضل آپ ہی ہیں، آخر سب نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، اس موقع پر کچھ جھوٹے جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ نے بادل نخواستہ آپ سے بیعت کی تھی تو یہ بات بالکل غلط تھی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح حضرت معاویہؓ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک اور انکار نہ تھا، جبکہ آپ خلیفہ ہو گئے تو صحابہ کرام کی ایک جماعت کو اس بات کا انتظار تھا کہ آپ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دیں گے جو حضرت عثمانؓ کے واقعہ میں ملوث تھے، اور شام میں حضرت معاویہؓ کو بھی یہی انتظار تھا، کیونکہ حضرت عثمانؓ کے اولیاء میں سے حضرت معاویہؓ زیادہ قریب تھے، اور خون ناحق کے قصاص کے مطالبہ کا حق ولی کو تو پہونچتا ہی ہے، اور ان باغیوں کو اپنے امام برحق اور خلیفہ رسول کو شہید کرنا ہرگز برداشت نہ تھا، مگر فوری طور سے حضرت علیؓ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا، کیونکہ آپ کے اجتہاد میں اسی میں مصلحت تھی، اور ہم بھی یقین کرتے ہیں کہ وہ اجتہاد صحیح تھا۔

ملا علی قاریؒ نے اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ باغیوں نے تاویل کی تھی اور ان کی جماعت بہت زیادہ تھی، نیز باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام وقت کے فرماں بردار ہو جائیں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل کے مال اور ان کی جانیں تلف کیں یا زخم پہنچائے ان سے اس کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور لڑائی کی حالت میں باغیوں کا جو مال لوٹ میں آیا ہو ان کی اطاعت کے بعد وہ انہیں واپس لوٹانا واجب ہے، اور جو باغی گرفتار ہوں وہ رہا کر دیئے جائیں، اب جبکہ وہ باغی تعداد میں بھی زیادہ تھے اور انہیں طاقت بھی بہت تھی، ایسی حالت میں جب مہاجرین وانصار صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دست مبارک پر بیعت کر لی تو ان باغیوں نے اب بغاوت پر قائم رہنا اپنے حق میں مناسب نہیں سمجھا اور اطاعت کر لی، تو حضرت علیؓ کے لئے ان کو قصاص میں قتل کرنا یا پکڑ کر مقتول کے اولیاء کے حوالہ کرنا واجب نہ تھا۔

البتہ بعض لوگوں کے نزدیک باغیوں کو پکڑنا اور ان سے قصاص لینا لازم ہے مگر یہ اس وقت جبکہ باغیوں کی قوت ٹوٹ چکی ہو اور ان کا رعب و خوف جاتا رہا ہو، اور ان کے پکڑنے میں فتنہ کے بڑھ جانے کا خوف نہ رہا ہو جس وقت کہ حضرت معاویہؓ ان سے قصاص کا مطالبہ فرما رہے تھے یہ حالت نہیں تھی، اور قصاص کا نہ لینا ہی حضرت طلحہ اور زبیرؓ کے مطالبہ کا سبب ہوا، اور وہ خود بھی اہل علم و اہل اجتہاد تھے، البتہ ہمیں دوسرے ذرائع اور دلائل سے معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اجتہاد ان کے مقابلہ میں زیادہ بہتر تھا، اور دوسروں سے اجتہاد میں غلطی ہوئی تھی، اس بناء پر حضرت طلحہ وزبیرؓ آخر میں نادم ہوئے اور حضرت عائشہؓ بھی

شرمندہ ہوئیں، بعض اوقات تو اس قدر روتیں کہ دوپٹہ تر ہو جاتا، اسی طرح حضرت معاویہؓ نے بھی جو کچھ کیا وہ تاویل اور اپنے اجتہاد سے کیا، لہٰذا ان پر اجتہاد میں غلطی کا تو الزام عائد ہو سکتا ہے مگر فسق و فجور اور بد دینی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہو سکتا ہے۔

مترجم کی رائے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو اگرچہ حضرت علیؓ کی طرف تھے مگر وہ استنباط سے یہی فرماتے تھے کہ حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت مغلوب نہ ہوگی، ان سے جب اس کی دلیل مانگی گئی تو اس فرمان خداوندی کو پیش کر دیا ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا﴾ یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطہ غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے کہ اس ولی کو مدد پہونچائی جائے گی اور وہ کامیاب ہوگا، شیخ ابن کثیرؒ نے اپنی کتاب تفسیر میں لکھا ہے کہ ان کا یہ استنباط بہت درست اور صحیح تھا، چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔

مترجم یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو حضرت علیؓ کی خلافت پر کوئی اعتراض نہ تھا، لیکن مطالبہ صرف یہ تھا کہ قاتلوں کو ہمارے حوالہ کیا جائے نیز اس وقت تک بیعت کی نوبت بھی نہیں آئی تھی کہ درمیان میں جھگڑا کھڑا ہو گیا مترجم نے عام مسلمانوں کی تحقیق حال کے لئے اس وقت کے واقعات کا مختصر ما حصل ذکر کر دیا ہے، امر الٰہی بھی یہی مقدر ہو چکا تھا، یہی قول صحیح اور برحق ہے اور اہل السنۃ و الجماعۃ کا یہی اجماع اعتقاد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ کو خیر امت اور اصحاب خاتم المرسلین کہا ہے لہٰذا وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند تارے ہیں، ان کی فضیلت میں قرآن پاک شاہد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد کسی اور دلیل و گواہی کی ضرورت باقی نہیں۔

ایک مرتبہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو کچھ برا کہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے خالد بن الولیدؓ کو فرمایا تھا کہ میرے اصحاب کو برا مت کہو، یعنی اگلے لوگوں کو، کہ اگر تم میں سے کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خیرات کر ڈالے پھر بھی وہ شخص ان کے ایک مد یا اس کے آدھے کے برابر بھی ثواب کو نہ پہونچ سکے گا، بخاری نے اپنی صحیح میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت ذکر کی ہے۔

مزید براں حضرات صحابہؓ کے فضائل میں بکثرت اور معنی کے اعتبار سے تو حد تواتر تک کی روایتیں موجود ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تم اصحاب محمد ﷺ کی برائی نہ کرو انہیں برا نہ کہو کہ تمہاری زندگی بھر کی عبادت بھی ان کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر بھی قیام کے برابر بھی نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ان کی عبادت بہتر ہی ہوگی، ابن بطہ نے اسناد صحیح کے ساتھ یہ روایت بیان کی ہے۔

ایک اور روایت صحیح بخاری میں ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے فتنہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا ہے؟ تو حذیفہؓ نے کہا: کہ آپ کو اس فتنہ سے تعلق ہے (اس کی فکر میں کیوں ہیں) کہ آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: وہ دروازہ کھلے گا یا ٹوٹ جائے گا تو حضرت حذیفہؓ نے کہا: نہیں بلکہ توڑ دیا جائے گا، راوی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ وہ دروازہ خود حضرت عمرؓ تھے اور وہ خود اچھی طرح جانتے بھی تھے جیسے کہ آدمی آج سے پہلے گزرے دن کے ہونے کو یقین کے ساتھ جانتا ہے (یہ حدیث بخاری کی ہے)۔

حضرت عثمانؓ جس رات کو شہید ہونے والے تھے اس کے پہلے حصہ میں وہ کوٹھی پر آئے، اور باغیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت ﷺ کی فرمائی ہوئی بشارتیں بیان کیں اور ان سے قسم لی تو انہوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے، پھر ان کو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت ﷺ کے ساتھ ابو بکرؓ و عمرؓ کے علاوہ میں بھی تھا تو کوہ احد لرزنے لگا، تب آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی حرکت بند کر کہ تجھ پر فقط نبی، صدیق اور شہید ہیں" باغیوں نے کہا ہاں سچ ہے تب حضرت عثمانؓ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ یہ لوگ میرے بارے میں شہید ہونے کی گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہونے والا ہوں، یہ

کہہ کر نیچے اتر گئے۔

ایک صحیح روایت میں ہے کہ جب عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو دیکھ کر پہچان کر بیت المقدس کے حاکم سے کہا تھا کہ مسیح کی قسم ہے کہ یہ وہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کرے گا، دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے حق میں امان حاصل کرو، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اس نصرانی کو بلوایا اور پوچھا کہ تم نے مجھے کس طرح پہچانا؟ اس نے کہا: ہمارے یہاں تمہارا اسار احلیہ موجود ہے اور میں آپ کے بعد والے کو بھی جانتا ہوں" ان کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کرنے پر اس نے بتایا کہ آپ کے بعد آپ کے نبی کے قرابت والوں سے ہوگا، وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت داروں میں صلح رحمی بہت کرے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا اللہ تعالیٰ عثمانؓ پر رحم فرمائے، اور پوچھا: پھر کون ہوگا؟ اس نے کہا پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس کے سر پر ایک چپت لگاتے ہوئے فرمایا "یا وفراہ یا وفراہ" او گندے او گندے! تو اس نے کہا اے مؤمنوں کے سردار میں اس کی مذمت نہیں کرتا وہ تو بہت نیک آدمی ہوں گے، میرے کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوں گے کہ تلواریں ہی ہوں گی اور لوگوں میں خون خرابہ ہوتا ہوگا، تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیؓ پر رحم فرمائے۔

الحاصل یہ حضرات ان واقعات سے پہلے سے واقف تھے اور امر الٰہی ایک تقدیری بات تھی، یہ تو خوارج روافض بے شبہ جہالت کی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے افضل الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین ﷺ کے صحابہ کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الٰہی کا مقابلہ کیا اور صحبت خیر البشر ﷺ کی حرمت کا مطلق لحاظ نہیں کیا، خبردار! ہوشیار! تو کسی بھی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر گمراہ نہ بن۔

ولا نذكر الصحابة إلابخير، ولانكفّر مسلما بذنب من الذنوب، وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها، و نسميه مؤمنا حقيقة، و يجوز أن يكون الرجل مؤمنا فاسقا غير كافر، والمسح على الخفين سنة، والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة، والصلوة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة، ولانقول أن المؤمن لايضره الذنوب وأنه لايدخل النار، ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيئآتنا مغفورة كقول المرجئه

ترجمہ: اور ہم صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا ان کی خوبی اور بھلائی کے سوا کسی اور طریقہ سے ذکر نہیں کرتے، اور ہم کسی بھی مسلمان کو کوئی گناہ کر لینے کی وجہ سے اگرچہ وہ گناہ کبیرہ ہی ہو کافر نہیں کہتے بشرطیکہ اس نے وہ گناہ حلال سمجھ کر نہ کیا ہو، اور ہم کبیرہ گناہ کر لینے والے کو بھی حقیقت میں مؤمن کہتے ہیں، اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے کی وجہ سے مؤمن ہو مگر بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو اور کافر نہ ہو، اور دونوں موزوں پر مسح کرنا سنت ہے، اور ماہ رمضان کی رات کی تراویح سنت ہے، اور ہر مؤمن کے پیچھے وہ خواہ نیک ہو یا بدکار ہو نماز صحیح اور جائز ہوتی ہے، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مؤمن کو گناہ کے کام سے کوئی نقصان نہیں پہونچتا، اور یہ کہ وہ دوزخ میں داخل نہ ہوگا، اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں، اور ہماری برائی بخشی ہوئی ہیں جیسے فرقہ مرجیہ کے لوگ کہتے ہیں۔

توضیح: ولا نذکر الخ، صحابہ کرامؓ کو بھلائی کے سوا اور کسی طرح یاد نہیں کرنا چاہئے کیونکہ مؤمن ان سے محبت کرتا ہے اور منافق ہی ان سے نفرت اور بغض رکھتا ہے۔

ولا نكفر مسلما بذنب الخ، (گناہوں کے سرزد ہو جانے سے اگرچہ وہ کبیرہ ہو مؤمن کافر نہیں ہوتا ہے) بشرطیکہ اس کبیرہ کو حلال نہ سمجھا ہو، یعنی جس گناہ کا کبیرہ ہونا قطعی ہو اور معلوم ہو اسے حلال جانتے ہوئے کرنا کفر ہے، جیسے زناکاری کو حلال جان کر کرے تو وہ کافر ہوگا، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخین (حضرت ابوبکر و عمرؓ) کو گالی دینا گناہ کبیرہ تو ہے مگر کفر نہیں ہے، اسی قول کو صحیح لکھا ہے، پھر لعنت کے دو معنی مراد ہوتے ہیں (۱) کفر سے مغلوب اور ایمان سے بالکل دور ہونا (۲) فسق و

فجور اور گناہوں میں مبتلا ہو کر ذلیل و خوار ہونا۔

حضرت معاویہؓ اور یزید و حجاج پر لعنت کرنا، علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں کہا ہے کہ سلف صالحین اور علمائے مجتہدین سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن کرنا منقول نہیں ہے، کیونکہ ان کا زیادہ سے زیادہ قصور یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے امام برحق سے بغاوت کی تھی مگر ایسا کام لعنت بھیجنے کا سبب نہیں ہوتا ہے، البتہ یزید کے بارے میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج میں سے کسی پر بھی لعن نہیں کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام غزالیؒ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے، زبان سے ان کے نام لیتے رہنے سے سوائے اس کے کہ ان کی برائی ہو ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا، لیکن ہم ان سے اور ان کے مددگاروں سے لگاؤ بھی نہیں رکھتے، شیخ ابن الہمامؒ نے یزید کے کافر جاننے میں اختلاف نقل کیا ہے بعضوں نے جائز کہا ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی منقول ہے، اور بعضوں نے جائز نہیں کہا ہے بلکہ توقف کرنے کو کہا ہے، اور یہ کہ اس معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے۔

و نسمیه مؤمنا الخ، اہل السنہ مرتکب کبیرہ کو مؤمن حقیقی کہتے ہیں لیکن معتزلہ ان کو مؤمن نہیں مانتے۔

المسح علی الخفین الخ، یعنی موزوں پر مسح کرنا سنت متواترہ سے ثابت ہے۔

والتراویح الخ اصل تراویح تو سنت مشہورہ سے ثابت ہے مگر تعداد کی کمی و بیشی میں علماء کا اختلاف ہے۔

والصلوۃ خلف کل برو فاجر الخ، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ جو شخص امام فاجر کی وجہ سے جمعہ اور پنج وقتی نمازوں کی جماعت ترک کرتا ہے وہ خود بدعتی ہے، اور صحیح مذہب یہ ہے کہ ایسے امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرنا لازم بھی نہیں ہے۔

ولانقول أن المؤمن الخ، فرقہ مرجیہ اور جبریہ کا اس قول سے رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مؤمن کو گناہ کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور نہ وہ جہنم میں جائے گا۔

ولا انه یخلد فیها الخ، اس عبارت سے معتزلہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو مؤمن دوزخ میں داخل کر دیا جائے وہ ہمیشہ اسی میں بیٹھا رہے گا اس سے نکالا نہیں جائے گا۔

ولانقول ان حسناتنا الخ، اس عبارت سے فرقہ مرجیہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں بالیقین مقبول اور ہماری برائیاں ازخود معاف ہوتی رہتی ہیں۔

و لکن نقول مبینة مفصلة، من عمل حسنة بشرائطها خالیة عن العیوب المفسدة والمعانی المبطلة ولم یبطلها حتی خرج من الدنیا، فأن الله تعالیٰ لایضیعها بل یقبلها منه و یثیبه علیها، وما کان من السیئات دون الشرك والکفر، ولم یتب عنها حتی مات مومنا، فانه فی مشیة الله تعالیٰ، إن شاء عذبه، وان شاء عفا عنه، ولم یعذبه بالنار ابدا، والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال، فانه یبطل أجره وکذا العجب، والآیات للانبیاء والکرامات للأولیاء حق، واما التی تکون لأعدائه مثل ابلیس و فرعون، وماتکون للدجال عما روی فی الاخبار فلانسمیها آیات ولا کرامات، بل نسمیها قضاء حاجات لهم

ترجمہ: اور اب ہم اس اعتقادی مسئلہ میں تفصیلی طور پر بیان کرتے ہیں، کہ جس نے کوئی نیکی اس کے تمام شرائط کے ساتھ کی، نیز اس کے فاسد کرنے والے ظاہری عیبوں سے مثلاً نماز میں قرأت ترک کرنا اور باطل کرنے والے باطنی عیبوں مثلاً ریاء کی نیت کرنا سے پاک ہو، اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا ہو (مثلاً مرتد نہ ہو گیا ہو) یہانتک کہ وہ (مر کر) دنیا سے نکل گیا ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی نیکی کو ضائع نہ فرمائے گا، بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اس کو اس نیکی کا ثواب عطا فرمائے گا (یہانتک نیکی کا سلسلہ کی تفصیل تھی) اور بدی کرنا کا بیان یہ ہے کہ جس نے کوئی بدعملی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، سوائے شرک اور کفر کے، اور اس

بدی سے اس نے توبہ نہیں کی یہاںتک کہ وہ مؤمن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، چاہے اسے عذاب دے اور چاہے اس کو معاف کردے بہر صورت ہمیشہ کے لئے دوزخ کے عذاب میں مبتلا نہ رکھے گا، اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت جب کسی عمل میں آگئی خواہ وہ کسی قسم کا عمل ہو (فرض ہو یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب (تکبر و غرور) کا بھی ہے، اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لئے اور کرامات اولیاء کے لئے برحق ہیں، اور خرق عادات کی وہ صورتیں جو دشمنان حق سبحانہ وتعالیٰ سے سرزد ہوتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال سے ہوں گی تو اس قسم کی باتیں جو احادیث میں مروی ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے، اور نہ کرامات کہتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح ان لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنی ہیں۔

توضیح: (مؤمنین مجرمین کو اگر خدا چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے) **إن شاء عذبه و إن شاء عفا عنه الخ**، یعنی اللہ تعالیٰ شرک تو بغیر توبہ کے معاف نہیں کرے گا، اس کے علاوہ دوسرے مجرموں میں سے جسے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف کردے گا، جیساکہ اس آیت پاک میں ہے ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ اور دوسری آیت پاک میں ہے ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ الایہ۔ لیکن کبائر متعین نہیں ہیں۔

معجزات انبیاء کرامات اولیاء برحق ہیں، لیکن معتزلہ اور روافض نے کرامات اولیاء کا انکار کیا ہے، اور وہ انکار کیوں نہیں کرتے؟ کیونکہ ان میں تو کوئی ولی ہوا ہی نہیں، اسی لئے کسی کرامات دیکھنے کا بھی انہیں موقع نصیب نہ ہوا، "مق"، پھر اولیاء کی کرامت درحقیقت ان کے نبی برحق ہی کا معجزہ ہوتا ہے، کیونکہ کوئی ولی بھی صرف اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سچی متابعت سے ہی اس مقام تک پہونچ سکتا ہے۔

وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجا لهم، فيغترون ويزدادون عصيانا وكفرا، وذلك كله جائز ممكن وكان الله تعالىٰ خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل ان يرزق، والله تعالىٰ يرى فى الاخرة، ويراه المؤمنون وهم فى الجنة بأعين رؤسهم بلاتشبيه ولا كيفية ولا كمية، ولايكون بينه وبين خلقه مسافة

ترجمہ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی بھی ضرورتیں پوری کردیتا ہے ان کے استدراج (ڈھیل دینے) کے لئے، یعنی آہستہ درجہ بدرجہ ان کو عذاب کی طرف بڑھانے کے لئے، اس طرح وہ اپنی ضرورتوں کے پورا ہونے سے مغرور ہو کر عصیان اور کفر میں بڑھتے جاتے ہیں، اور یہ سب باتیں جائز اور ممکن بھی ہیں، اور اللہ تعالیٰ اس مخلوق کو پیدا کرنے اور ظاہر کرنے سے پہلے بھی خالق تھا، اور ان کو رزق دینے سے پہلے بھی وہ رازق تھا، اور اللہ تعالیٰ آخرت میں اپنا دیدار کرائے گا، اور مؤمنین جنت میں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھوں یعنی ان ظاہری آنکھوں سے بھی دیکھ سکیں گے، اور بالیقین یہ بات جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہوگا نہ اس میں کوئی کیفیت ہوگی اور نہ اس کی کوئی مقدار ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس کی مخلوق کے درمیان کوئی مسافت اور دوری نہ ہوگی۔

توضیح: **يقضى حاجات أعدائه الخ**، جیساکہ خداوند تعالیٰ نے ﴿**اسجدوا لآدم**﴾ کہہ کر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، صرف ابلیس نے اس حکم کی نافرمانی کی اور آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور اپنی برتری کا دعویٰ کیا، اس بناء پر اسے ملعون قرار دیا گیا، اس کے باوجود اس نے اللہ پاک سے قیامت تک کے لئے موت سے مہلت مانگی اور اللہ تعالیٰ نے اسے مہلت دیدی، ایک حدیث میں ہے کہ جب تم یہ دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نافرمان اور سرکش بندے کو اس کی مرضی کے مطابق انعامات اللہ کی طرف سے مل رہے ہیں تو یہ سمجھ لو کہ یہ اس کے لئے استدراج اور ڈھیل ہے جیساکہ اس آیت پاک میں ہے ﴿**فلما نسوا ما ذكروا به**﴾ **الآية** یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انہوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے رہے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے یہاںتک کہ وہ شخص اللہ کے ان انعامات پر

اترانے اور تکبر کرنے لگتا ہے تو اللہ کی طرف سے اچانک اس کی گرفت ہوتی ہے اور اس وقت وہ شخص نیکی کرنے کی خواہش کے باوجود مایوس ہو جاتا ہے۔

وکان اللہ خالقاالخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس اعتقادی مسئلہ کو ایک بار پہلے ذکر کرنے کے باوجود اس جگہ بالقصد ذکر کیا ہے، اس سے اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ باری تعالی کی صفتیں اور اس کی حقیقتیں بندوں کی سمجھ سے بالاتر اور باہر ہیں اور اس کی ذات وصفات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے، اور بالاتفاق اس کی صفت الوہیت کے ساتھ خالقیت کی صفت بھی ذاتی ہے اور تخلیق اس کی صفت فعل ہے، اور ایسے اعتقادی مسائل کو کسی وسوسہ کے بغیر قبول کرنا ضروری ہے۔

واللہ تعالی یری فی الآخرۃ الخ (جنت میں تمام مؤمنین اپنی ظاہری آنکھوں سے اللہ تعالی کو دیکھ سکیں گے) یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریحہ اور احادیث متواتر المعنی سے اس کی تائید ہوتی ہے اور سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ معتزلہ وخوارج اور روافض نے پیدا ہو کر اختلاف کی ابتداء کی لیکن اہل السنہ والجماعت اپنے اعتقاد پر قائم ہیں، مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے اس مسئلہ کو اردو تفسیر جامع میں قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا ہے جس سے بحمد اللہ تعالی سب منکروں کے اوہام واقوال رد ہو گئے ہیں، اس جگہ تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، اللہ تعالی جب جس بندے پر کرم فرمائے گا اس کی نظر سے اپنی کبریائی کی چادر کا پردہ اٹھا دیگا اور وہ شخص اس بے پایاں حساب سے مستفیض ہوگا، البتہ وہ مخلوق کی صفتوں سے منزہ اور پاک ہے اس لئے اس کی شان کا مخلوق پر قیاس نہیں ہوگا۔

والإیمان ھو الإقرار والتصدیق، وإیمان أھل السماء والأرض لا یزید ولا ینقص

ترجمہ، اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہے، اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔

توضیح: ایمان واسلام کے معنی اور اس پر بحث

الإیمان ھو الإقرار الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اپنی کتاب الوصیت میں یہی بات بیان فرمائی ہے، اور تصریح کر دی ہے کہ نہ صرف اقرار کافی ہے اور نہ صرف تصدیق کافی ہے، اور شارح ملا علی قاریؒ نے توضیح کی ہے کہ ان دونوں (تصدیق واقرار) میں تصدیق تو ایسا رکن ہے کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، البتہ اقرار جان کے خوف کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے، پھر شارح عقائد تفتازانی کی اتباع میں ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا بعض علماء کا مذہب ہے، اس مذہب کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن جمہور محققین اس طرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، لیکن اقرار تو صرف اس واسطے شرط ہے کہ اس پر ایمانی احکام جاری ہو سکیں اور مؤمنوں جیسا اس کے ساتھ برتاؤ کیا جا سکے، لہذا اگر کسی نے دل سے تو تصدیق کی لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے، اگرچہ وہ دنیاوی احکام میں مؤمن نہ ہو، اور اگر کسی نے صرف زبان سے تو اقرار کیا مگر دل سے تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہے، اگرچہ دنیاوی احکام میں بظاہر اس کے ساتھ مؤمنوں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، اس مسلک کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اختیار کیا ہے، اور نصوص بھی اس کے موافق ہیں، جیسا کہ ان اقوال خداوندی میں ہے ﴿اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ﴾ اور ﴿قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ﴾ اور ﴿لَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِكُمْ﴾

اور ایک حدیث میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ایک لڑائی میں اپنے مدمقابل کو مار ڈالا حالانکہ ذرا پہلے اس نے لا الہ الا اللہ کہدیا تھا مگر حضرت زیدؓ کا اپنا دعوی یہ تھا کہ اس نے تو میری تلوار کے خوف سے کلمہ توحید کہا تھا، لیکن جب اس واقعہ کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو ہوئی تو آپ نے اپنی رنجیدگی کے اظہار کے ساتھ فرمایا "ھلا شققت قلبہ" کہ اس نے سچ کہا ہے یا جھوٹ کہا ہے اس بات کو جاننے کے لئے تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیا تھا؟ اس حدیث کو امام بخاری،

امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی (صحاح ستہ) نے بیان کیا ہے۔

ایمان اجمالی اور تفصیلی دونوں کا مرتبہ برابر ہے، شرح عقائد نسفی میں ہے کہ ایمان اجمال کا درجہ ایمان تفصیل سے کم نہیں ہے، یعنی اس طرح کا مجمل یقین واقرار کرنا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات اور شان کے ساتھ ہے سب میں نے مان لئے، اور محمد ﷺ کی طرف سے جو کچھ بھی لائے ہیں اس کے رسول ہیں میں نے تسلیم کیا، یہ اقرار بھی کافی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث (من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ) کے یہی معنی ہیں، لیکن جو بات دین میں بالضرور معلوم ومشہور ہے مثلاً فرض نماز اس کے متعلق اگر مجمل ایمان لانے والے کے سامنے تذکرہ ہو اور وہ اس کی فرضیت کا انکار کر بیٹھے تو وہ کافر ہوگا، جیسا کہ ملا علی قاریؒ اور دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے۔

لا یزید ولا ینقص (مؤمن کا ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ہے) کتاب الوصیت میں ہے کہ ایمان کا زیادہ ہونا اس وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں کمی ہو، اور ایمان کا کم ہونا بھی اسی وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں زیادتی ہو، اور یہ بات کس طرح ممکن ہوسکتی ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مؤمن اور کافر دونوں ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ "خلاصہ" میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ فرماتے ہیں کہ میں یہ دعوی کرنا اچھا نہیں سمجھتا کہ ہر ایمان حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے برابر ہے، لیکن یہ کہتا ہوں کہ حضرت جبریل علیہ السلام جس کے ساتھ ایمان لائے میں بھی اس کے ساتھ ایمان لایا ہوں، قاریؒ کے کہنے کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل ایمان میں ہر شخص کے درمیان مساوات اور برابری ہے، البتہ قوت یقین، خوبی اخلاص، نور اعمال، اور جلائے معرفت میں ہر ایک کی اپنی اپنی حالت اور ایک ایک رتبہ ہے۔

میں (مترجم) بھی یہی کہتا ہوں کہ امام غزالیؒ نے بھی جو کہ شافعی المذہب ہیں اسی بات کا اقرار کیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں کیونکہ اگر زیادتی یا کمی ہوسکے تو تصدیق کی کمی یہ ہوگی کہ اصل بات میں گمان یا شک رہ جائے، حالانکہ وہ شخص قطعاً مؤمن نہیں ہوسکتا جس کی تصدیق پوری نہ ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید وصدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے، اب اگر اس بات میں کچھ بھی کمی ہوگی تو ایسا شخص منافق یا کافر ہوگا، ہاں تصدیق کے بعد دل کے اثر میں کمی وبیشی ہوسکتی ہے جیسا کہ علم الیقین سے بڑھ کر عین الیقین ہے، اور اسی بات کو لیس الخبر کالمعاینۃ میں کہی گئی ہے، حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معاینہ کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا، اسی بناء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کہا گیا ہے ﴿أولم تؤمن﴾ کیا تم نے ایمان نہیں لایا تو ابراہیمؑ نے فرمایا ﴿بلیٰ﴾ میں کیوں نہیں لایا، ضرور لایا ہوں، تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے، ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾، لیکن دیکھنے کی درخواست میں نے اس لئے کی ہے تاکہ میرا قلب مطمئن ہو، ایمان میں معتبر صرف اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے، حالانکہ لوگوں میں اسی یقین کی کمی وزیادتی میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا یقین اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یقین سب سے بڑھ کر ہے، اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صاحب کتاب نے آئندہ کی عبارت کا اضافہ کیا ہے۔

والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد، متفاضلون في الأعمال، والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، ففي طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان، فهما كالظهر مع البطن، والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها، ونعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته

ترجمہ: اور تمام مومنین ایمان وتوحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے، اور اسلام کے معنی ہیں گردن جھکانا اور احکام الٰہی کے واسطے فرمانبرداری کرنا، اس طرح لغت کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے، لیکن ایمان اسلام کے بغیر اسی طرح اسلام ایمان کے بغیر نہ ہوگا ان دونوں کا تعلق آپس میں ایسا ہے جیسا کہ آدمی کے لئے پیٹھ کا پیٹ

کے ساتھ تعلق ہے، اور دین ایک نام ہے جو ایمان، اسلام اور تمام احکام کے مجموعہ پر واقع ہوتا ہے، اور ہم اللہ تعالیٰ کو ویسا ہی پورے طور پر پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ اپنا وصف بیان کیا ہے۔

توضیح: ایمان، اسلام اور دین کے معنی اور ان کا آپس میں تعلق

المؤمنون مستوون الخ، یعنی مومنین اصل ایمان اور توحید میں برابر ہیں، کیونکہ اگر اسی بات میں کمی آجائے تو نفاق یا شرک ہو جائے، پھر دل میں توحید کا یقین جمانے اور خود کو معصیت اور وسوسوں سے بچانے نیز اوامر اور عبادتوں پر عمل کرنے میں لوگوں میں فرق مراتب ہے، جیسا کہ نور میں فرق ہوتا ہے کیونکہ نور کلمہ توحید کسی میں مثل آفتاب کے، کسی میں مثل چاند کے، بعضوں میں مثل تاروں کے، اور کسی میں چراغوں کے مانند ہوتا ہے، اسی طرح آخرت میں بھی ظاہر ہوگا، اور جس قدر یہ نور زیادہ ہوگا اسی قدر شبہات اور گناہ کی تاریکی کم ہوتی ہے، امام اعظمؒ کا یہ کلام مفید ہے کہ یہ اعمال ایمان سے علیحدہ ہوتے ہیں، یہی قول اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے۔

توحید کا مطلب:

نعرف اللہ تعالی الخ یعنی ہم ایک بندہ کی قدرت اور طاقت کے مطابق اللہ کے اوصاف ویسا ہی پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے بتلایا ہے، حضرت علیؓ سے توحید کے متعلق دریافت کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے متعلق تم جہاں تک سوچ سکو، خیال، تصور یا وہم کر سکو در حقیقت خدا اس سے برتر و بالا ہے (یہ بات ملا علی قاریؒ نے ذکر کی ہے)۔

ولیس یقدر أحد أن یعبد اللہ تعالی حق عبادته کما هو أهل له، ولکنه یعبده بأمره کما أمر، ویستوی المؤمنون کلهم فی المعرفة والیقین والتوکل والمحبة والرضاء والخوف والرجاء والایمان

ترجمہ: اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ویسی عبادت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جیسی کہ اس کی شان اعلیٰ کی عبادت کا حق ہے، لیکن بندہ اس کے حکم سے اس کی بندگی بجالاتا ہے جیسے کہ اس نے حکم دیا ہے، اور سارے مؤمنین سب کے سب نفس معرفت میں، نفس یقین میں اللہ تعالیٰ پر توکل میں، محبت میں اور اس کے قضاء و قدر پر راضی ہونے میں، اس کے عذاب سے خوف کھانے میں، اس کی رحمت کی امید رکھنے میں اور اس کی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں یکساں ہیں۔

توضیح: ولیس یقدر الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس عبارت میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) بندہ حق تعالیٰ کی عبادت سے سراپا عاجز ہے (۲) بندہ سے جو کچھ عبادت کے کام ادا ہو جاتے ہیں وہ شان خداوندی کے شایاں شان نہیں ہو پاتے (۳) بندہ کو چونکہ عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اس حکم کی فرمان برداری کرتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) "بندہ حق عبادت سے سراپا عاجز ہے" اس بناء پر مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا اس کے نعمتوں کے اندازے کے مطابق جیسا کہ اس فرمان خداوندی ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا﴾ میں ہے کہ تم اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار بھی کرنا چاہو تو نہیں کر سکتے، مثلاً جسم کے اعضاء اور ان کے منافع خود صاحب جسم (انسان) کو معلوم نہیں ہیں تو انہیں شمار کس طرح کر سکتا ہے، اور حواس و عقل و روح کے فوائد کو کہاں تک جان سکتا ہے، پھر ہر سانس میں دو فائدے تو وہ ہیں جو ہمیں معلوم ہیں یعنی ہوا کا خارج ہونا اور زندگی کی بقاء کا ہونا، اب ان کا شکر ادا کرتے کرتے کتنی ہی سانس نکل جاتی ہیں تو ان کا بھی شکر ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے، ان کے علاوہ شکر ادا کرنے کی توفیق و استطاعت خود صحت اور عافیت کے ہونے پر موقوف ہے، اور دوسرے فرائض مثلاً نماز کی ادائیگی خود خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق، لباس، جگہ، پانی اور جسمانی صحت کے حصول پر موقوف ہے لہٰذا ان سبھوں کا بھی مستقل اور علیحدہ شکر ہونا چاہئے، تو ان بے شمار نعمتوں کا شکر کہاں تک ادا ہو سکتا ہے، اور جب

صرف شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی مستقل عبادت کرنے کا موقع ہی کہاں سے ہو سکتا ہے۔

(۲) ''پھر فعل عبادت شان خداوندی کے مناسب نہیں ہو سکتا ہے'' کیونکہ عبادت تو ایک ایسا عمل ہے جو ایک بندہ مخلوق سے پیدا ہوتا ہے، اور بارگاہ خداوندی تو اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے بہت بالاتر اور پاک صاف ہے، اس لئے ایسی طاعت جو ایک مخلوق (بندہ) سے مخلوق (عمل میں آتا) ہو وہ اس کی بارگاہ کے کس طرح لائق ہو سکتا ہے۔

(۳) ''بندہ تو اپنی عبادت سے صرف حکم کی فرماں برداری کرتا ہے'' کیونکہ بندہ کو اس کے آقا کی طرف سے یہ بتانا کہ ''تم ہماری رضامندی کے لئے فلاں فلاں کام ان طریقوں سے ادا کرو'' تو یہ بھی آقا کا کرم اور فضل وانعام ہے، پھر اس فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار دیا یہ بھی مستقل فضل ہوا، اس طرح بندگی کا طریقہ صرف یہ ہوا کہ آقا کے حکم سے اس کے بتائے ہوئے طریقہ کو ادا کرتے ہوئے اس کی رحمت کا امیدوار رہا جائے اور جہاں تک ممکن ہو ہر وقت استغفار کیا جائے اور یہ سمجھنا بھی نہیں چاہئے کہ میں نے اس کی عبادت کی ہے، ایسی صورت میں اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ خالق کی شان کے مطابق عبادت کی ہے، یہ مقام بہت زیادہ قابل اہتمام اور مقام غور ہے کہ اس نے اپنے بندہ کے لائق جو عبادت مقرر کی ہے وہی ادا نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سرور عالم حبیب مصطفیٰ ﷺ کی شان تو وہ ہے کہ وہ تمام انبیاء کرام اور رسل عظام میں افضل اور مکرم ہیں اس کے باوجود ہر نماز کے بعد آپ سے استغفار کرتے رہنا گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہماری عبادت میں کوتاہی رہ جاتی ہے کما حقہ ادا نہیں ہوتی، اسی بناء پر آپ اکثر یہ بھی فرماتے رہتے تھے **لا احصی ثناء علیك، انت کما اثنیت علی نفسك** یعنی میں آپ کی پوری پوری تعریف نہیں کر سکتا ہوں، تیری شان کے لائق تو صرف وہی پوری ہو سکتی ہے جو تو نے خود اپنے حق میں کہی ہو۔

اللہ اکبر اللہ اکبر لاالٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر و للہ الحمد، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اس کا حکم ہمیشہ مساوی باقی رہے گا، البتہ عبادت کا حکم تو وہ بندہ پر وقفہ وقفہ سے لحظہ بہ لحظہ اور دم بدم واجب ہو گا، لیکن بندہ ضعیف اپنی خلقت میں ضعف کی وجہ سے اس عبادت کے ادا کرنے اور اس کا حق پورا کرنے سے عاجز ہو گا، الحاصل بندہ کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے ایمان ویقین کے حصول وبقاء کے لئے ہمیشہ دعا گو رہے کہ یہی معرفت ہے۔

ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلك كله، واللہ تعالی متفضل علی عباده وعادل، قد يعطی من الثواب اضعاف مايستوجبه العبد تفضلامنه، وقد يعاقب علی الذنب عدلا منه، وقد يعفو فضلا منه، وشفاعة الانبياء عليهم الاسلام، وشفاعة نبينا ﷺ للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق

ترجمہ: اور مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا اور ان سب باتوں میں باہم مختلف ہیں، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا ہی فضل کرنے والا، اور عادل بھی ہے، اور بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس کو کبھی اس سے کئی گنا ثواب محض اپنے فضل سے دیتا ہے، اور کبھی بندہ کے قصور پر اپنی طرف سے انصاف کے ساتھ اسے عذاب میں بھی مبتلا کرتا ہے، اور کبھی اپنا فضل کرتے ہوئے اس کے گناہ کو بخش بھی دیتا ہے، اور برحق ہے بالعموم تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا سفارش کرنا اور خاص کر ہمارے پیغمبر ﷺ کا گناہ گار مؤمنوں کے لئے خواہ ان کا گناہ جیسا بھی ہو، اور ان کے لئے سفارش کرنا جو کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہو کر مستحق عذاب ہوئے ہوں۔

مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں

توضیح: **ویتفاوتون فیما دون الایمان الخ،** (مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں) ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تصدیق اور اقرار اصلی کے ماسوا فرماں برداری، نافرمانی، توکل، محبت، رضائے الٰہی، خوف اور خشیت الٰہی کے

مقامات اور درجات میں سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، امام طحاویؒ نے عقیدہ میں لکھا ہے کہ ایمان تو ایک ہی ہے اور اصل ایمان میں ایمان لانے والے تمام افراد برابر ہیں، لیکن ان میں خوف، خشیت، تقوی، مخالفت نفس اور تقوی کا خیال رکھنے میں فرق مراتب ہے اور ایک دوسرے سے کم و بیش ہوتے ہیں۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کا کہنا ہے کہ یہ آیات خداوندی ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُوْنَ﴾ اور ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ الایہ، اور دوسری قطعی نصوص لوگوں کے مقامات کے متفاضل ہونے میں دلیل واضح ہیں، اس لئے کہ مؤمن بھی تو وہ اگرچہ فاسق ہو اسی بات پر ایمان لاتا ہے جس پر مؤمن صالح ایمان لاتا ہے لہذا سب ہی تو نفس ایمان میں برابر ہوئے، لیکن وہ شخص جو لوگوں کی زبان میں مؤمن ہو اور ظاہر میں بھی مسلمان ہو مگر اللہ پر اسے یقین نہ ہو یا شک ہو تو وہ مؤمن ہی نہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ بعض بندوں پر فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے

واللہ تعالی متفضل الخ، یعنی بعض بندوں پر وہ فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے، **وقد یعطی الخ،** یعنی ہر نیکی پر دس گونہ ثواب دینا تو ہر مؤمن کے لئے عام حکم ہے، لیکن خاص مخلصین کو سات سو گونہ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں تک کہ بے حساب بھی عطا فرماتا ہے۔

گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی

وشفاعة نبینا ﷺ الخ، (گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی) جیسا کہ حدیث میں ہے کہ میری سفارش میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لئے ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکمؒ نے انسؓ سے اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکمؒ نے جابرؓ سے اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے اور خطیب نے ابن عمرؓ اور کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے، اس طرح یہ حدیث مشہور ہوئی اور شفاعت کی دوسری حدیثیں بھی ہیں جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہو جاتی ہیں، ان کے علاوہ کئی آیات پاک بھی ہیں جو قطعی دلائل ہیں۔

اسی طرح ملائکہ کا شفاعت کرنا بھی ثابت ہے اسی طرح علماء اولیاء شہداء، فقراء مؤمنین اور مؤمنوں کے بچوں کا بھی جن کی موت پر ان کے والدین نے صبر کیا ہو ثابت ہے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں کہا ہے نبینا ﷺ کا اہل جنت کے لئے شفاعت کرنا برحق ہے اگرچہ کوئی کبیرہ گناہ کا بھی مرتکب ہو (انتہی) اور یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ محمد ﷺ کی سفارش کئی قسم کی ہوگی، ان ہی میں ایک وہ ہوگی جو اگلی و پچھلی تمام لوگوں کے لئے بالکل عام ہوگی (ملا علی قاریؒ کی تحقیق کا یہ خلاصہ ذکر کیا گیا ہے)۔

ووزن الاعمال بالمیزان یوم القیامة حق، والقصاص فیما بین الخصوم یوم القیامة حق، فان لم تکن لهم حسنات طرح السیئات علیهم وذلك جائز حق، وحوض النبی ﷺ حق، والجنة والنار مخلوقتان الیوم، لاتفنیان ابدا و لایفنی ثواب الله ولا عقابه سرمدا، والله تعالی یهدی من یشاء فضلا منه، و یضل من یشاء عدلا منه، واضلاله خذلانه، وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنه وهو عدل منه، وکذا عقوبة المخذول علی المعصیة

ترجمہ: اور قیامت کے دن میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے، اور قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے، پھر اگر ظالموں کے اعمال نامہ میں نیکیاں نہ ہوں تو مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جائیں گے، اور یہ سب جائز حق ہے، اور نبی کریم ﷺ کا حوض برحق ہے، اور جنت اور دوزخ اب بھی مخلوق موجود ہیں، یہ دونوں کبھی بھی فنا نہ

ہوں گے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عذاب کوئی بھی فناء نہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ صرف اپنے فضل سے جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے، اور جس کو چاہے عدل کے ساتھ گمراہ کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے گمراہ کرنے کا مطلب کسی کو ذلیل کر کے چھوڑ دینا ہے، اور ذلیل کر کے چھوڑ دینے کا مطلب ہے بندہ کو ایسی چیز کی توفیق نہ دینا جس سے وہ راضی اور خوش ہے، اور اس کا اس طرح ذلیل کر کے چھوڑ دینا اس کی طرف سے عدل ہے، اسی طرح جسے ذلیل کر کے چھوڑا ہو اس کو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے۔

قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے

توضیح: (قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے) **ووزن الاعمال الخ**، قیامت کے دن ہر ایک کے اعمال نامے کا وزن کیا جائے گا، مؤمنوں کے اعمال خواہ وہ نیک لوگوں میں خاص سے ہوں یا عام لوگوں میں سے (اعزاز کے لئے اور) جنت کے درجات کے اضافے کے لئے، اور کافروں کے اعمال کا وزن ان کی بے قدری اور جہنم کے لئے طبقے جاننے کے لئے تولے جائیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ارشاد خداوندی ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ﴾ اور جن کے اعمال ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھاٹے میں رکھا اور وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔

قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے

القصاص فيما بين الخصوم الخ یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہو یا کوئی اپنی مظلومی پر ظالم کے خلاف شکایت کرنے والا ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لیا جائے گا، اور اگر دوسرے کا اس کی طرف کچھ مطالبہ ہو تو قصاص کیا جائے گا، اس طرح ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حق دار کو دیدی جائے گی جس قدر اس کا حق ہوگا۔

قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے

و حوض النبی حق الخ، (قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے) ترمذیؒ نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ نبی کے لئے ایک حوض ہے، ان میں آپس میں مفاخرت ہوگی کہ کس کے حوض کے پاس کتنے زیادہ آدمی آئے ہیں، مگر مجھے امید ہے کہ تمام انبیاء کے مقابلہ میں میرے حوض پر سب سے زیادہ آنے والے ہوں گے، یہ احادیث آحاد ہیں (یعنی ان کے راویوں کی تعداد اتنی نہیں ہے کہ انہیں متواتر کہا جا سکے) البتہ رسول اللہ ﷺ کے شان میں یہ آیت پاک ﴿**انا اعطيناك الكوثر**﴾ دلیل قطعی ہے اور افضل ہے۔

قرطبی نے لکھا ہے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو کر اپنی ایک منزل بنالی ہے جیسے خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ وہ لوگ اس حوض کوثر سے نکال دیئے جائیں گے، ایسے ہی وہ ظالم لوگ بھی وہاں سے نکال دیئے جائیں گے جنہوں نے اپنے فسق کا اعلان کیا ہے، حوض والی حدیث کو تیس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی زیادہ نے روایت کی ہے، اپنی شہرت کی بناء پر متواتر کے قریب قریب پہونچ چکی ہے۔

جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے

لاتفنيان أبدا الخ، (جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے) امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں لکھا ہے کہ جنت و دوزخ برحق ہیں، وہ دونوں بھی مخلوق اور موجود ہیں، ان دونوں کے لئے فناء نہیں ہے اسی طرح ان دونوں کے لوگوں کے لئے بھی فناء نہیں ہے، یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے۔

اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے

واللہ تعالی یهدی الخ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے یعنی ایمان اور طاعت کی طرف ہدایت دیتا ہے، اور اسے جمال ورحمت کا مظہر بنادیتا ہے **ویضل من یشاء الخ**، اور جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور اسے جلال اور غضب کا مظہر بنادیتا ہے، ہدایت دینے کا مطلب ہے کہ اس کو توفیق دیتا ہے اور اس پر احسان کرتا ہے، **وهو عدل منه** کسی کو گمراہ کر دینا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظلماً نہیں ہوگا بلکہ عدل وانصاف سے ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے، اور ہر چیز کا اپنے موقع پر رہنا ہی عدل واعتدال ہے۔

ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبده المومن قهرا وجبرا، ولكن نقول العبد یدع الایمان فحینئذ یسلب منه الشیطان، و سؤال منكر ونكير فی القبر حق، واعادة الروح الی العبد فی قبره حق، و ضغطة القبر حق، وعذابه حق كائن للكفار اجمعین

ترجمہ: اور ہم یہ نہیں کہتے کہ شیطان اللہ تعالیٰ کے مؤمن بندے سے ایمان کو جبر أو قہراً چھین لیتا ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے ایمان یعنی یقین کو چھوڑ دیتا ہے، اور جونہی وہ اپنے جزم اور یقین کو چھوڑتا ہے، شیطان اس سے چھین لیتا ہے، اور مردہ سے منکر ونکیر کا قبر میں یہ سوال کہ تیرا رب کون ہے، کون تیرا نبی ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور بندے کی روح کا اس کی قبر میں یعنی جہاں مر کر پڑا ہے اعادہ برحق ہے، اور قبر کا بھینچنا (یعنی زور سے دبا دینا) برحق ہے، اور سارے کافروں کے لئے قبر میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔

شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبر او قہرا نہیں چھین سکتا ہے

توضیح: **قهرا وجبرا** (شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبر او قہرا نہیں چھین سکتا ہے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَكَ عَلَیْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تجھے میں اپنے مؤمن بندوں پر اس حد تک اختیار نہیں دیتا ہوں کہ تو ان کے ایمان ہی کو چھین لے، البتہ تو وسوسہ، اغوا کا کام ان پر کر سکتا ہے لیکن اس حد تک کہ وہ ایمان ہی چھوڑ بیٹھیں، ہاں جن کو اللہ تعالیٰ پر پورا یقین اور اعتقاد مکمل نہ ہو وہ تذبذب کا شکار ہو جاتے ہیں اور اپنا ایمان بھی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

فحینئذ یسلب منه الشیطان بندہ جب خود اپنے ایمان کو چھوڑ دیتا ہے اس وقت شیطان کو اس پر سلطانی قابو اور اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے اپنی مصلحت کے مطابق شیطان اس کو دنیاوی مطلب کی باتیں اور گمراہی کی راہیں سکھاتا ہے، نتیجہ کے طور پر اس کی موت رسوائی اور دائمی بربادی کی حالت میں ہوتی ہے۔

قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے

وسؤال منكر ونكير فی القبر حق (قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے) قبر سے مراد ہر وہ جگہ جہاں مرنے کے بعد وہ پڑا ہو۔

فائدہ: انبیاء علیہم السلام، شہداء اور بچے اس سوال سے مستثنیٰ ہیں، بعضوں نے کہا ہے کہ بچوں کی یقیناً مغفرت ہوگی، اور اس سوال وجواب میں کچھ مصلحتیں ہوتی ہیں اگرچہ عوام کو ان کی خبر نہیں ہوتی ہے، امام اعظمؒ نے کافروں کے بچوں کے سوال اور ان کے جنت میں جانے کے بارے میں توقف کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، کچھ دوسروں نے یہ کہا ہے ایسے بچے جنت کے خادم کی حیثیت سے ہوں گے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دنیاوی زندگی میں جس نے جو اعتقاد اپنا بنالیا وہی اس کے دل پر مہر بن کر

رہے گا اسی لئے جب اسی اعتقاد پر مرا تو اسی اعتقاد پر دوبارہ اٹھایا جائے گا، اور اس میں تغیر و تبدل نہ ہوگا چنانچہ اگر وہ دنیا سے سچے اعتقاد لے کر مرا ہے تو قبر میں اس کا جواب بھی صحیح اور سچا ہوگا، اور جو دنیا سے کفر کی حالت میں اٹھا (نعوذ باللہ من ذلک) تو قبر میں اس کا جواب بھی غلط ہوگا اور خود اپنا حشر معلوم کرے گا، اور اس میں اب کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہوگا۔

قبر کا دبانا برحق ہے

صغطة القبر حق (قبر ہر ایک کو دباتی ہے) مؤمنوں کو اس طرح سے دباتی ہے جیسے ماں اپنے بچوں کو شفقت و پیار کے ساتھ، اور کافروں کو اس طرح جیسے ایک دشمن دوسرے دشمن کو، اتنے زور سے دباتی ہے کہ سینہ کی پسلیاں ادھر سے ادھر نکل آتی ہیں، یہ عجیب کا معاملہ ہے اور اس میں بڑی حکمت بھی ہے، البتہ بوالہوس اور جہال وسوسوں میں پڑے ہیں انہیں یقین نہیں آتا ہے **(اعوذ باللہ من الکفر)**

عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا

کائن للکفار اجمعین (عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا) اس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ یہ لوگ صبح و شام آگ کے سامنے لائے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت ہوگی حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈال دو۔

بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے

ولبعض عصاة المومنين حق جائز

ترجمہ: اور عذاب قبر بعض گناہ گار مسلمانوں کے لئے بھی جائز اور برحق ہے۔

توضیح: (بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے)۔

فائدہ: مگر امید یہ ہے کہ کافروں کو جس قسم کا عذاب قبر ہوگا ویسا گناہگار مسلمانوں کو نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، واضح ہو کہ عذاب قبر کی طرح آرام و راحت قبر بھی برحق ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ فَرِحِيْنَ﴾ الایہ، یعنی "جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہو گئے ان کو مردے خیال نہ کرو، کیونکہ وہ تو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں وہاں رزق پاتے ہیں اور بہت خوش رہتے ہیں"۔

عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے

(عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے) ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ یہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ؟ صحیح یہ ہے کہ دونوں ہی کے ساتھ ہے، اور اسے ہم تسلیم بھی کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت جاننے کے سلسلہ میں اس کے پیچھے نہیں پڑتے، میں یہ کہتا ہوں کہ آخرت کی کیفیت اس لئے دریافت نہیں ہوتی ہے کہ حکمت خداوندی میں فرق نہ آنے پائے، کہ کوئی جنت کی راہ اور کوئی دوزخ کی راہ کیوں کر تلاش کرتا ہے اور انہیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے، ان میں سے اللہ کے خاص بندے تو وہ ہوئے جن کو علم و فہم عطا ہوئی اور وہ سمجھتے بوجھتے ہیں، لیکن دوسرے وہ ہیں جو خوار و ذلیل ہوئے کہ وہ ایمان ہی نہ لائے۔

روح کی حقیقت

(حقیقت روح) پھر شیخ علی قاریؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں نے روح کی حقیقت کے بارے میں گفتگو کی

ہے چنانچہ بعضوں نے کہاہے کہ روح ایک لطیف جسم ہے، بدن سے اس کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ سبز لکڑی کی رگ و ریشہ میں پانی کا ہوتا ہے کہ وہ پورے حصہ میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جسم میں روح کو اس طرح ڈال دیا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے، جسم میں آثار زندگی باقی رہیں، اور جوں ہی وہ روح بدن سے خارج ہو اس جسم سے حیات بھی جاتی رہے، اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روح کے واسطے حیات ایسی ہے جیسے کہ شعاع آفتاب ہے کہ اس کے بارے میں اللہ کی قدرت اس طرح کی ہے کہ جب تک آفتاب نکلا ہوا ہے اس وقت تک عالم نور سے منور رہے، اسی طرح جب تک بدن میں روح رہے، وہ بدن کے واسطے حیات پیدا فرماتا رہے، مشائخ صوفیہؒ اس کی طرف مائل ہیں۔

اور اہل السنۃ کی ایک جماعت نے کہاہے کہ "روح ایک لطیف جوہر ہے جو جسم میں اس طرح ساری رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے" قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قول سب باتوں میں برابر ہیں ان میں صرف اس قدر فرق ہے کہ "روح" جسم لطیف ہے یا جوہر ہے؟ پہلے قول میں اسے جسم لطیف کہاہے اور دوسرے میں جوہر کہا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جسم میں داخل ہوتی ہے اور اس سے خارج ہوتی ہے، اور علیین کی طرف بلند کی جاتی ہے، اور کافروں کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی باتیں ہیں جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

آخر میں یہ کہا ہے کہ روح کے بارے میں ایسی باتیں کہنی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے منافی ہے ﴿قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ﴾ یعنی آپ کہدیں کہ روح امر رب ہے اور بھی فرمایا ہے ﴿اِنَّ الْاَمْرَ کُلَّہٗ لِلّٰہِ﴾ سارا امر اللہ ہی کو ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ سب سے زیادہ قوی اور اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، یہی قول جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ائمہ اولیاء میں سے ایک شیخ روز بہان شیرازی ہیں، انہوں نے روح کے بارے میں جسم لطیف یا جوہر ہونے نہ ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ اس بات کی طرف صریح اشارہ فرمایا ہے کہ اس روح کا ظہور تجلی ذات وصفات کے درمیان امر الٰہی سے ہوا ہے، اور کسی کو اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اور یہی قول قرآن پاک اور سواد اعظم جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول کے موافق ہے، اور مترجم نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ اردو تفسیر جامعہ میں ائمہ علماء سے نقل کر کے ذکر کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مسئلہ کا مختصر مفہوم یہ ہوا کہ روح کے بارے میں ہمارا اعتقاد وہی ہے جو کہ اللہ و تبارک و تعالیٰ نے روح سے متعلق فرمایا ہے اور قطعی احادیث سے منقول ہے، ہم اس حقیقت پر گفتگو صرف اس لئے کرتے ہیں تاکہ معاملہ ہماری سمجھ میں زیادہ آسکے اور اعتقاد کے واسطے گفتگو نہیں کرتے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے کہ "ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام نفوس کو ان کی موت کے بعد اٹھائے گا ایک ایسے دن میں جو پچاس ہزار برس کے برابر ہوگا، تاکہ ثواب اور بدلہ دے اور ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کر دے، ایک اور موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اِنَّ اللّٰہَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو قبروں میں پڑے ہیں اٹھالے گا۔

ملا علی قاریؒ نے جسموں کو دوبارہ اٹھانے جانے کے سلسلہ میں جو قطعی نصوص ہیں ان سھوں کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان میں فلاسفہ پر رد ہے جو جسمانی حشر کا انکار کرتے ہیں، پھر امام رازیؒ کے اس قول کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے فلاسفہ کے انکاری وہم کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اور انہیں اس طرح سمجھایا ہے کہ ہم نے جسمانی حشر کا اعتقاد کرنے کی بناء پر اپنے اخلاق بہتر بنائے اور نیک اور اچھے اعمال کر کے سامان آخرت حاصل کیا اور برے اخلاق اور بدکاریوں کو چھوڑ دیا، اس کے بعد ہم میں اور تم میں جو اختلاف ہے تم نے اس کے مطابق آخرت کے سامان کی مطلقاً فکر نہ کی ایسی صورت میں اگر یہ فرض کرو کہ حق

ہمارے عقیدے کے مطابق ہوا جیسا کہ ہم کہتے ہیں تو ہم کامیاب رہے لیکن فکر و تباہ و برباد ہوا، اور بالفرض اگر حق ہمارے خیال کے خلاف ہوا تو اس میں بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوا، فکر زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیاوی کچھ سامان مثلاً شراب نوشی خنزیر کے گوشت سے ہم محروم رہے تو ایسی چیزیں ہیں جن کے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہوا اور نہ ہم میں برائی آئی کہ ان چیزوں کو تو چوہے بلے کتے وغیرہ بھی کھا لیتے ہیں، اس طرح یہ اعتراض ہی مہمل ثابت ہوا۔

وكل ماذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى، عزت اسمائه وتعالت صفاته جاز القول به سوى اليد بالفارسية، ويجوز ان يقال بروى خدائے بلاتشبيه ولا كيفية، وليس قرب الله تعالى ولابعده من طريق طول المسافة وقصرها، ولاعلى معنى الكرامة والهوان، ولكن المطيع قريب منه بلاكيف، والعاصى بعيد عنه بلاكيف، والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجى، وكذلك جواره فى الجنة والوقوف بين يديه بلاكيف

ترجمہ: اور علماء سلف رحمہم اللہ نے جن صفات الٰہی کو فارسی زبان یعنی ماسوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے انہیں اسی طرح کہنا جائز ہے، سوائے صفت ید کے کہ اس کو دوسری زبان میں نہیں کہنا چاہئے، اور بروی خدا یعنی اللہ تعالیٰ کے روبرو کہنا جائز ہے، مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر، یعنی اس کی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اس کے تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جاننا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کے قریب ہونا یا گنہگار بندوں سے دور ہونا، مسافت کی نزدیکی یا دوری کی طرح نہیں ہے، اور نہ قریب سے مراد عزت و بزرگی اور بعد سے مراد ذلت و خواری ہے، (جیسا کہ تاویل کرنے والے کہا کرتے ہیں) لیکن صحیح عقیدہ یہ ہے کہ فرمان بردار بندہ اپنے رب عزوجل سے اس طرح قریب ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اسی طرح نافرمان بندہ اپنے رب سے اس طرح دور ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اور جو بندہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے مثلاً نماز پڑھتا ہے تو اس کے حق میں قریب ہونا اور متوجہ ہونا واقع ہے اور جو نافرمان بندہ ہے اس کے حق میں دور ہونا اور منہ پھیرنا صادق ہے لیکن اس کی تفصیلی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے، اس طرح جنت میں رب العٰلمین کے پڑوس اور بغل میں ہونا اور قیامت کے دن اس کے روبرو حاضر ہونا بھی برحق ہے مگر بلا تشبیہ اور بلا کیفیت ہے۔

قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے

توضیح: **العاصى بعيد عنه بلاكيف**، خلاصہ یہ ہے کہ (قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے) اور مطلقاً کسی قسم کی تشبیہ دینا روا نہیں ہے،

والوقوف بين يديه بلاكيف، فائدہ: ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے تحقیق مسئلہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے قریب ہونا یا مخلوق کا اللہ تعالیٰ کے قریب ہونا ایک تحقیقی صفت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے طور پر اپنے خیال سے مخلوقات سے مشابہ اس صورت و تشبیہ فرض کرے گا وہ غلطی پر ہوگا اور باطل ہوگا، کہ وہ کیسا ہے اور کس طرح اس کا سمجھنا انسانی عقل و سمجھ سے باہر ہے، البتہ بعضے متاخرین اور تمام بدعتی فرقوں والے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں، اور "قرب" کے معنی رحمت الٰہی کے جو اس کی اطاعت کی وجہ سے ہوگی اور "بعد" کے معنی معصیت کی وجہ سے دوری کے قرار دیتے ہیں، اور اشارہ والے کہتے ہیں کہ قربت اللہ عزوجل کی شان سے ہے کہ اپنے تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی نعمت کو اپنے اوپر دیکھنا، اور اس کی نیت کا مشاہدہ کرنا اور اپنی طاعت و فرماں برداری کو اپنی نگاہ میں رکھنا اور اسے کوئی اہمیت نہ دینا ہے، بعض علماء نے کہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے جس قدر بھی قریب ہو جاؤ مگر اسے نہیں دیکھ سکتے، اور اس سے انتہائی دور ہو کر اس کے ماسوا وغیرہ کو دیکھتے ہو۔

والقرآن منزل على رسول ﷺ وهو فى المصحف مكتوب، وآيات القرآن كلها فى معنى الكلام

مستوية في الفضيلة والعظمة، إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، مثل آية الكرسي؛ لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفته، فاجتمعت فيها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، وما في قصة الكفار ففيها فضيلة الذكر فحسب، إذ ليس للمذكور فيها وهم الكفار فضيلة، وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في الفضيلة والعظمة لاتفاوت بينهما، ووالدا رسول الله ﷺ ماتا على الكفر

ترجمہ: اور قرآن (۲۳ برس میں) رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، اور وہ کتابی شکل میں موجود ہے، اور قرآن پاک کی تمام آیتیں اس اعتبار سے فضیلت اور عظمت میں بالکل برابر ہیں، مگر کچھ ایسی ہیں جن میں ذکر اور مذکورہ دونوں اعتبار سے فضیلت ہے، جیسے آیت الکرسی کہ اس میں بھی دوسری آیتوں کی طرح ذکر کی فضیلت ہے اس کے علاوہ زائد فضیلت مذکور (کرسی) کی بھی ہے، اس طرح اس میں دو خصلتیں ہو گئیں، لیکن وہ آیتیں جن میں کافروں کے قصے ہیں مثلاً سورہ ابی لہب تو ایسی آیتوں میں صرف ذکر کی فضیلت ہے لیکن اس میں جن لوگوں کی جو باتیں مذکور ہیں (ابولہب اور ان کی بیوی) ان کی کوئی فضیلت نہیں ہے، لہذا ان کی صرف ایک فضیلت ہوئی، اسی طرح اللہ تعالی کے اسماء وصفات سب کی سب فضیلت اور عظمت میں برابر ہیں اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ کے دونوں والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا۔

توضیح: آية الكرسي الخ، کہ اس آیت میں اللہ تعالی کے جلال وعظمت وصفت کا بیان ہے، اسی کے مانند سورہ اخلاص میں بھی یا اس سے بھی کچھ زائد باتوں کا بیان ہے۔

ومافي قصة الكفار الخ، مثلاً سورہ لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کا ذکر ہے اور یہ کافر ہیں جو کسی بھی فضیلت کے مالک اور مستحق نہیں ہیں۔

فائدہ: واضح ہو کہ کفار پر جو شان قہر الہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہے، لیکن صرف ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہے جیسا کہ امامؒ نے ذکر فرمایا ہے، فافهم والله اعلم

اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہے

لاتفاوت بينهما، (اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہے) سب کی سب فضیلت وعظمت برابر ہیں، کیونکہ سبھی اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات ہیں اور سب یکساں ہیں، البتہ بندہ کے مناسب حالتوں ضرورتوں کے مناسب بعض اسماء وصفات بعض موقعوں میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اس کو یہ مناسب نہیں ہے کہ اس طرح دعا مانگے اے شدید العقاب مجھے بخش دے بلکہ اس کے لئے یہ کہنا مناسب ہوگا اے غفار! اے ارحم الراحمین! مجھے بخش دے۔

رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا

ماتا علي الكفر (رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا) یعنی زمانہ رسالت واسلام سے پہلے، زمانہ کفر میں انتقال کیا، اور روافض کہتے ہیں کہ چونکہ امام ہونے کے لئے یہ بات شرط اور لازم ہے کہ اس کے والدین مؤمن ہوں اس لئے امام اعظمؒ نے اپنے اس رسالہ میں اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ رسالت کے لئے ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے والدین کا انتقال ایمان کی حالت میں ہوا، یا ان کے انتقال کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں دوبارہ زندہ کر کے ایمان کی توفیق دے کر موت دی۔

میں (مترجم) نے اس مسئلہ کو اپنے ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کے ساتھ لکھا ہے، اور امام سیوطیؒ نے امام اعظمؒ کے قول کے خلاف اپنے تینوں رسالوں میں جو کچھ لکھا تھا اس کو کتاب اللہ، سنت رسول، قیاس اور اجماع کے دلائل سے رد کیا ہے،

اس موقع پر عجیب بات یہ ہے کہ بعض جاہل حنفیہ نے بھی امام اعظمؒ کی یہاں صریح کردہ عنوان سے بھی انکار کیا ہے، اور اشارۃ یہ کہا ہے کہ امام صاحبؒ کا یہ قول ان کی شان کے لائق ہی نہیں ہے، مگر اس منکر کا انکار ایسا ہی ہے جیسا کہ گمراہ فرقہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا ہے کہ میری دلی خواہش ہے کہ "اگر موقع ملے تو میں قرآن کریم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ کو کاٹ کر نکال ڈالوں" اور جیسا کہ ایک گمراہ شخص احمد بن ابی داوٗد نے خلیفہ مامون الرشید کو کہا تھا کہ غلاف کعبہ پر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾ کی بجائے ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَّهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ لکھیں، اور جیسا کہ ایک بڑے رافضی کا قول ہے کہ میں اس قرآن سے بیزار ہوں جس میں ابوبکر صدیقؓ کی تعریف ہو۔

وأبو طالب مات كافرا، وقاسم و طاهر و ابراهيم كانوا بني رسول ﷺ

توضیح: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (انبیاء علیہم السلام ابتداء اور انتہاء ہر حال میں گناہوں سے معصوم تھے) اور ماسوا انبیاء علیہم السلام (اور ماسوا ان افراد امت کے جن کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جنتی ہونے کی بشارت تھی) باقی تمام اولیاء و علماء و اصفیاء میں سے کسی کو بھی ہم تخصیص کے ساتھ علم یقینی کے طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایمان پر ہی ان کا انتقال ہوا ہے، اگرچہ بڑے کشف و کرامات اور خرق عادات ظاہر ہو چکے ہوں کیونکہ ویسا حکم لگا کر غیبی باتوں کے مشاہدہ کر لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، پھر طویل بحث کے دلائل کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ جنتیوں کے لئے جو نشانات بیان کئے گئے ہیں ان کو سامنے رکھ کر ظنی طور پر گواہی دی جا سکتی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے **هذا اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة وهذا اثنيتم عليه شرا وجبت له النار، انتم شهداء الله في الارض**، یعنی اس مردے پر تم نے بھلائی کی شہادت دی ہے اس بناء پر اس کے لئے جنت واجب ہوئی، اور اس مردے کے لئے تم نے برائی کی گواہی دی ہے اس بناء پر اس کے لئے دوزخ واجب ہوئی، تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔

ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے

وابو طالب..... مات کافرا، اور آپ ﷺ کے چچا (ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے)۔

فائدہ: ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا تھا اور ان کے انتقال کے وقت رحمت عالم ﷺ خود ہی ان کے پاس تشریف لے گئے تھے، وہاں پہونچ کر ابو جہل وغیرہ چند سرداران کو پاکر اپنے چچا کو مخاطب کر کے فرمایا: اے چچا! آپ اپنی زبان سے کلمہ توحید پڑھ لیں تاکہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں آپ کے لئے میرے پاس حجت ہو سکے، مگر ابو جہل وغیرہ نے کہا: اے ابو طالب! کیا تم عبد المطلب کے مذہب سے منہ موڑ لوگے، اس طرح کئی بار گفتگو ہوئی، تب جواب میں انہوں نے کہا: اے بھتیجے! اگر قریش کے اس طعن دینے کا کہ آخر زندگی میں ابو طالب ڈر گیا اور آباء کے مذہب کو بدل دیا، مجھے خیال نہ ہوتا تو میں ضرور یہ کلمہ کہہ کر تمہاری آنکھیں ٹھنڈی اور خوش کر دیتا، پھر ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبد المطلب کے مذہب پر ہوں، اس کے بعد وفات پالی، اور رسول اللہ ﷺ یہ فرمانے لگے **والله لأستغفرنّ لك مالم أُنْهَ عَنْكَ**، اللہ کی قسم: جب تک کہ اللہ کی طرف سے آپ کے لئے دعا کرنے سے روکا نہیں جاؤں گا، میں اس وقت تک آپ کے لئے بالضرور استغفار کرتا رہوں گا، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت پاک نازل کی گئی: ﴿**ماكان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كان أولي قربى من بعد ماتبين لهم أنهم أصحاب الجحيم**﴾ یعنی نبیوں اور مؤمنوں کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ مشرکوں کے واسطے استغفار کرتے رہیں، اگرچہ ایسے لوگ اپنے رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں، اس وقت جب کہ انہیں معلوم ہو گیا ہو کہ یہ جہنمی ہیں، ایک اور موقع پر ابو طالب کے بارے میں یہ آیت نازل کی گئی ہے ﴿إِنَّكَ لَاتَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ يَهْدِيْ مَنْ

یشاءﷻ الایہ، یعنی آپ از خود جس کو ہدایت دینا چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے ہیں البتہ اللہ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے، بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان

وقاسم و طاهر الخ (رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان) قاسم و طاہر وابراہیم تھے، ان میں سب سے بڑے قاسم تھے اور ان ہی کی مناسبت سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہوئی تھی، اور سب سے پہلے ان ہی کا انتقال بھی ہوا، ابن عبد البر اور دار قطنی نے بیان کیا ہے کہ آپ کے ایک صاجزادے کا نام عبد اللہ بھی تھا جن کو طیب و طاہر بھی کہا جاتا تھا ان کا بھی انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا تھا، اس کے بعد آپ کی ایک باندی حضرت ماریہ قبطیہؓ کے پیٹ سے ابراہیم نامی ایک اور صاجزادے ہوئے وہ مدینہ میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون بھی ہوئے۔

و فاطمة و زينب و رقية و ام كلثوم كن جميعا بنات رسول ﷺ ، اذا اشكل على الانسان شيء من دقائق علم التوحيد، فينبغي له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب عندالله تعالى إلى أن يجد عالما فيسأله، ولايسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه، ويكفر إن وقف

ترجمہ: اور حضرت فاطمہ وزینب ورقیہ اور ام کلثومؓ یہ سبھی رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں، اور جب کبھی کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسے چاہئے کہ اس کے متعلق فوری طور پر یہ اعتقاد کر لے کہ اللہ کے نزدیک جو صحیح بات ہے اسے میں نے تسلیم کر لیا ہے، پھر جب کسی حقانی وربانی عالم کو پالے اس سے دریافت کر لے، لیکن اپنے طور پر ایسے عالم کی تلاش میں سستی اور تاخیر سے کام نہ لے، اور اس مسئلہ میں تاخیر اور توقف کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر توقف کرے گا تو وہ کافر سمجھا جائیگا۔

توضیح: (رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں اور ازواج مطہرات) فاطمه و زینب الخ، مذکورہ چاروں رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں۔

ان میں سے صرف حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے بعد بھی زندہ رہیں اور بقیہ تمام صاجزادیاں آپ ﷺ کی زندگی ہی میں وفات پاچکی تھیں، صاجزادگاں تو بچپن ہی میں فوت ہو گئے تھے، مگر بقیہ صاجزادیاں جوان ہوئیں اور ان کی شادیاں بھی ہوئیں پھر بھی ان میں کسی کی اولاد نہیں ہوئی یا نہیں بچی، حضرت فاطمہؓ جو رسول اللہ ﷺ کو بہت پیاری تھیں ان کے دو صاجزادگاں حضرت (حسن و حسینؓ) کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی نسل قائم رہی، رسول اللہ ﷺ نے اللہ عزوجل کے حکم کے مطابق اپنی صاجزادی فاطمہؓ کا نکاح اپنے بھتیجے حضرت علیؓ سے کر دیا تھا، ان سے اولاد میں جنت کے نوجوانوں کے دونوں سردار حضرت حسنین کے علاوہ محسنؓ بھی پیدا ہوئے تھے مگر وہ بچپن ہی میں وفات پاگئے، اور لڑکیوں میں حضرت کلثوم اور حضرت زینبؓ ہوئیں۔

اس موقع پر امام اعظمؒ نے اپنی اس کتاب میں آپؐ کی ازواج و مطہرات یا امہات المومنین کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے اس لئے میں (مترجم) انہیں مجملاً ذکر کئے دیتا ہوں، وہ یہ ہیں (۱) حضرت خدیجہؓ (۲) سودہؓ (۳) عائشہؓ (۴) حفصہؓ (۵) ام سلمہؓ (۶) ام حبیبہؓ (۷) زینب بنت جحشؓ (۸) زینب بنت خزیمہؓ (۹) میمونہؓ (۱۰) جویریہؓ (۱۱) اور حضرت صفیہؓ یہ گیارہ تو وہ ہوئیں کہ جن کے بارے میں اتفاق امت ہے کہ ان سے نکاح ہوا اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہیں، اور یوں بھی منقول ہے کہ ان کے علاوہ کچھ اور بھی تھیں جن میں اختلاف ہے (ملا علی قاریؒ سے مختصراً ذکر کیا گیا ہے)۔

وإذا أشكل الخ، مسئلہ علم توحید کے اعتقاد کے سلسلہ میں، اگر کبھی علم توحید کا باریک مسئلہ ذہن میں آجائے اور اس کا

کوئی حل سمجھ میں نہ آرہا ہو اور کوئی عالم بھی اس کو تشفی بخش جواب دینے والا نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ فی الحال یوں اعتقاد کرلے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا جو صحیح جواب ہے میں نے اسے مان لیا، البتہ اپنے طور پر کسی محقق عالم کی تلاش میں ذرا برابر سستی اور کاہلی نہ کرے کہ اس مسئلہ میں اس کا توقف کرنے کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ توقف کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، توقف کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں فی الفور کوئی اعتقاد نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب مسئلہ جیسا حل ہوگا ویسا اعتقاد کرلونگا، امام اعظمؒ نے ایسا کرنے سے کفر کا فتویٰ دیا ہے، بلکہ اسے یوں اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو حق ہے میں نے اسے قبول کیا۔

واضح ہو کہ یہاں پر مسئلہ میں علم توحید کی قید لگائی گئی ہے کیونکہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہیں، اور اعمال مسائل میں توقف جائز ہے، پھر توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے کیونکہ عقائد کی کتابوں میں اکثر امامت وغیرہ سے متعلق باتیں مثلاً حضرت رسول اللہ ﷺ کی ازدواج مطہرات اور اولاد پاک کا بھی بیان رہتا ہے، تو ان میں توقف کرنا نقصان دہ نہیں ہے، البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی پاک دامنی کی چونکہ قرآن پاک میں صراحۃً ذکر کی گئی ہے لہٰذا اس سلسلہ میں جو کچھ دوسری باتیں مذکور ہیں ان سے مخالفت کرنا گمراہی اور بدعت ہے، اور احکام شرعی میں اگر اجتہاد کے ساتھ اختلاف ہو تو وہ معاف ہے بلکہ امت کے لئے رحمت کا سبب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

وخبر المعراج حق فمن رده فهو ضال مبتدع، و خروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى عليه السلام من السماء، وأنه لعلم للساعة وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت الأخبار الصحيحة حق كائن، والله تعالى أعلم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم

ترجمہ: اور واقعہ معراج کی خبر برحق ہے، جس نے اسے نہیں مانا وہ گمراہ اور بدعتی ہے، اور دجال کا، یاجوج وماجوج کا، پچھم کی طرف سے سورج کا نکلنا، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا، اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام قیامت کی علامت ہیں، اور ان کے علاوہ صحیح روایتوں میں قیامت کی جن علامتوں کا بیان ہے وہ سب برحق اور ہونے والی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ہی علم سب سے زیادہ ہے اور اللہ تعالیٰ ہی جسے چاہے صراط مستقیم دکھاتا اور اس پر لگاتا ہے۔

توضیح: (معراج کا واقعہ برحق ہے) یعنی کتب حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ جاگتے ہوئے اس بدن کے ساتھ آسمان تک پھر آسمان سے اللہ تعالیٰ نے جہاں چاہا اعلیٰ مقامات کی سیر کرائی تو یہ باتیں برحق اور یقیناً ثابت ہیں، اس ظاہری عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث میں جس طرح آسمانوں میں سفر کا بیان ہے وہ سب برحق اور اس کا انکار گمراہی ہے، لیکن خلاصہ میں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ ''جس نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جائے اگر مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر معراج سے انکار کیا تو وہ کافر ہو گیا، اور اگر بیت المقدس سے آگے کے واقعات کا انکار کیا تو وہ کافر نہ ہوگا'' اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حرم مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے اسراء کا ثبوت آیات قرآنیہ سے بالتصریح ثابت ہے جو دلیل قطعی ہے۔

اور اب میں (مترجم) اس کی کچھ تفصیل کرتا ہوں کہ شیخ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں بھی واقعہ معراج کو بالتفصیل لکھا ہے، لیکن امام اعظمؒ کی ظاہری عبارت سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح کرنا چاہئے جس طرح مشہور احادیث سے ہوتا ہے، لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ اور بدعتی بتایا ہے، ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ علماء کرام نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ معراج کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کس حد تک تشریف لے گئے تھے بعض نے کہا ہے کہ جنت تک، بعضوں نے عرش تک اور بعضوں نے اس سے برتر وبالا مقام ﴿دنى فتدلى فقاب قوسين أو أدنى﴾، آپ کا مقام سفر تھا۔

دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا

و خروج دجال الخ، (علامات قیامت) دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا ہے، ملا علی قاریؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ نے اس کلام میں قیامت کی نشانیاں جمع تو کر دی ہیں مگر ان کو ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا ہے کہ یہ مقصود اصلی نہیں ہے، ان کی ترتیب اس طرح کی ہوگی، خلیفہ مہدی کا نکلنا برحق ہے، پہلے تو وہ حرمین شریفین (مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ) میں ظاہر ہوں گے پھر بیت المقدس تشریف لائیں گے، وہاں دجال نکلے گا اور انہیں گھیر لے گا، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے مشرقی منارہ پر اتریں گے، اور دجال سے قتال کے لئے نکلیں گے اور اپنے ایک ہتھیار سے اس پر وار کریں گے، ویسے وہ خود بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے وقت سے ہی ایسا گلنے اور پگھلنے لگے گا جیسا کہ پانی میں نمک پگھلتا ہے، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مہدیؒ اکٹھے ہو جائیں گے پھر نماز کی جماعت کا وقت آئے گا، تو مہدیؒ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امامت کے لئے اشارہ کریں گے وہی آگے بڑھیں لیکن وہ انکار کریں گے اور یہ عذر فرمائیں گے کہ اس وقت آپ کی امامت کے لئے انتظام کیا گیا ہے، بالآخر مہدیؒ ہی امامت فرمائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز ادا فرمائیں گے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مستقل نبی نہیں ہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے تابعدار ہیں چنانچہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ **لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی** کہ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی ابھی زندہ ہوتے تو میری اتباع کے سوا ان کے لئے دوسرا کوئی چارہ نہ ہوتا، لیکن شرح عقائد میں لکھا ہے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام ہی لوگوں کو نماز پڑھائیں گے، اور امامت فرمائینگے، اور مہدیؒ ان کی اقتداء فرمائیں گے، کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام افضل ہوں گے، اور ان کی امامت اولیٰ ہوگی (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اوپر کے دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس طرح کے آسمان سے نزول کے وقت پہلی نماز عصر کا وقت ہوگا اور جماعت ہونے والی ہوگی لہذا اس وقت کو مہدیؒ ہی امامت فرمائینگے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اقتداء فرمائینگے، اور اس کے بعد کی نمازوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی امامت فرمائینگے اور دوسرے اقتداء فرمائینگے، جیسا کہ شرح عقائد میں لکھا ہے۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ابھی امام اعظمؒ نے قیامت کی جتنی علامتیں بیان فرمائی ہیں وہ ہیں جو خاص قیامت کی بڑی بڑی علامتیں اور بہت ہی قریب ہی ہوں گی، اور اب میں (قیامت صغری اور کبری کے بارے میں) مختصراً کچھ اور بھی لکھونگا، چنانچہ ابوداود طیالسیؒ کی روایت کے مطابق عیسیٰ علیہ السلام اس وقت دنیا میں چالیس برس قیام فرمائیں گے، اتنے دن پورے کرنے کے بعد انتقال فرمائینگے، اور اس وقت کے مسلمان ان کے جنازہ کی نماز پڑھ کر انہیں دفن کریں گے، روایت سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے درمیان دفن کئے جائینگے، ویسے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے بعد دفن کئے جائیں گے، اس طرح ان دونوں حضرات کے لئے بڑی مبارک بادی خبر ہے کہ دونوں بڑے بڑے انبیاء کے درمیان ہو جائینگے۔

ایک اور روایت میں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس وقت صرف سات برس دنیا میں زندہ رہیں گے کیونکہ آسمان میں تشریف لے جاتے وقت سات برس کم چالیس برس کے تھے اس طرح وہ سات برس رہ کر چالیس برس کی مدت پوری فرمائینگے جو ان کے لئے مقرر ہوگی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہی سات برس کی روایت صحیح ہے مترجم کا کہنا ہے کہ ''مستدرک'' میں حاکم کی روایت کے مطابق ان کے اٹھائے جانے کے وقت ایک سو بیس برس کی عمر تھی، میں نے اپنی اردو تفسیر

میں اس مسئلہ کو کافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (نزول عیسیٰ علیہ السلام اور قتل دجال کے بعد یاجوج ماجوج ظاہر ہوں گے) بالآخر اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعاؤں کی برکت سے سارے یاجوج وماجوج کو ہلاک فرمادے گا، پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یہ علامتیں ہوں گی کہ اس وقت کے سارے مؤمنین انتقال کر جائیں گے، اور آفتاب بجائے مشرق کے مغرب کی طرف سے طلوع ہوگا اور قرآن کریم دنیا سے اٹھالیا جائے گا، جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت حذیفہؓ کی روایت سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ اسلام بالکل پرانا اور تار تار ہو جائے گا جیسا کہ کپڑے پرانے اور تار تار ہو جاتے ہیں یہانتک کہ نماز، روزہ، حج زکوۃ وصدقات وغیرہ کا نام نشان ختم ہو جائے گا بالآخر ایک رات اسے بالکل اٹھالیا جائے گا اس طرح یہ کہ اس کی کوئی ایک آیت بھی دنیا میں باقی نہ رہے گی۔

امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند سے ایک روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ تم قرآن پاک کو پڑھو اس سے پہلے کہ وہ اٹھالیا جائے، کیونکہ اس کو اٹھالینے سے پہلے قیامت نہیں ہو سکتی ہے، اس پر لوگوں نے دریافت کیا کہ قرآن اٹھالیا جائے گا تو عام مسلمانوں کے سینوں میں جو قرآن بھرا ہوا محفوظ ہے وہ کس طرح اٹھالیا جائے گا، جواب دیا کہ ایک رات وہ سینوں سے محو کر دیا جائے گا، اس کے بعد صبح کو وہ سو کر جب اٹھینگے تو کہیں گے کہ ہم تو کچھ قرآن جانتے تھے، پھر اشعار میں پڑھادینگے۔

قرطبیؒ نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جائے گا اور حبشہ والے خانہ کعبہ کو بالکل مسمار کردینگے، میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ایک صحیح حدیث کے مطابق لوگ ایک مرتبہ خانہ کعبہ میں حج وعمرہ کرینگے پھر اس کے ڈھادینے کے قریب سارے مؤمنین ختم کر دیئے جائینگے اس کے بعد خانہ کعبہ کو حبشی لوگ ڈھادینگے۔

نعوذ باللہ من ذلك، واللہ تعالی أعلم ويهدی من يشاء إلی صراط مستقيم، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**واللہ يدعوا الی دارالسلام ويهدی من يشاء الی صراط المستقيم**﴾

یہاں تک امام اعظمؒ کی تصنیف کردہ کتاب "الفقہ الاکبر" کا ترجمہ مکمل ہوا اب بندہ (مترجم) کچھ اور مفید رسالوں کا بطریق ملحقات ترجمہ کرتا ہے، یعنی علامہ نسفیؒ نے چونکہ اپنی کتاب عقائد نسفی میں اور ملا علی قاریؒ نے اپنے ملحقات میں اور مولانا عبدالحق محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب تکمیل الایمان میں فقہ اکبر کے مذکورہ مسائل سے کچھ زائد مسائل بیان کئے ہیں اس لئے انہیں اس جگہ صرف اردو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے، یہاں اصل کتاب عربی کی عبارت ذکر نہیں کی جائے گی، بلکہ صرف ان کے مسائل پہلا، دوسرا، تیسرا کہہ کر مرتب ذکر کئے جائینگے ﴿**اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم**﴾

عقائد سے متعلق دوسری باتیں اور الفاظ کفر وغیرہ کا بیان

پہلا مسئلہ: بعض انبیاء کرام کی بعض پر تفضیل وبرتری کا بیان

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کی تفضیل دوسرے پر اجمالی طور پر تو قطعی الثبوت ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**ولقد فضلنا بعض النبين علی بعض**﴾ الایہ، کہ ہم نے یقیناً بعض انبیاء کو دوسرے بعض انبیاء پر فضیلت دی ہے، لیکن تفصیلی طور ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا امر ظنی ہے، ہاں یہ بات عقیدے کے لائق ہے کہ تمام مخلوق

سے افضل ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں، بعض علماء نے تو اجماع کا دعوی کیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو تمام آسمان والوں اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر بھی فضیلت بخشی ہے۔

نیز مسلم شریف اور ترمذی شریف میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کا فرمان منقول ہے "انا سید ولد آدم یوم القیامة ولا فخر" کہ قیامت کے دن میں تمام اولاد آدم علیہ السلام کا سردار رہوں گا، مگر یہ بات میں فخر و تکبر سے نہیں کہتا، اور امام احمد و ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے اتنی بات اور زیادہ بیان کی ہے بیدی لواء الحمد ولا فخر، کہ میرے ہاتھ میں "حمد" کا عالی شان جھنڈا ہوگا مگر اس پر فخر و غرور نہیں کروں گا، اور یہ بھی مروی ہے وما من نبی یومئذ ادم فمن سواہ إلا تحت لوائی، وانا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر، وانا اول شافع واول مشفع ولافخر، یعنی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام ہوں یا اور کوئی بھی ہوں سب ہی میرے عالی شان جھنڈے کے نیچے جمع ہوں گے، اور زمین پھٹ کر سب سے پہلے نکلنے والا میں ہوں گا، اور یہ بات تکبر سے نہیں کہہ رہا ہوں، اور میں ہی سب سے پہلے لوگوں کی سفارش کرنے والا ہوں گا، اس طرح میری سفارش سب سے پہلے قبول کرلی جائے گی، یہ بات بھی میں فخر کے ساتھ نہیں کہہ رہا ہوں۔

واضح ہو کہ کچھ احادیث ایسی ضرور ہیں جن میں انبیاء کرام علیہم السلام کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے کی ممانعت بھی آئی ہے، مگر ان کی تاویل کی گئی ہے اس طرح پر کہ ان میں اس طرح سے تفضیل نہ کی جائے جس سے دوسروں کی بے حرمتی یا ان کی عزت پر حرف آتا ہو۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی بھی تفضیل اس طرح نہیں کی جائے جس سے کسی کی طرف داری ہوتی ہو یا کوئی بات بغیر نص کے صرف اپنی رائے سے کہی جارہی ہو، اور اس جگہ جو بات کہی گئی ہیں وہ دلائل اور نصوص قویہ سے کہی گئی ہیں۔

دوسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی بلندی کا دعویٰ مرتبہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور جگہ یا فاصلہ کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے

جس کسی نے یہ گمان کر رکھا ہو کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور وہ جگہ کے اعتبار سے بلندی پر ہے، تو وہ گمراہ ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس مضمون کو ابو مطیع بلخیؒ کی جو روایت امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے وہ غلط ہے، اور یہ ابو مطیع بلخی روایتیں گڑھ لینے والا انسان ہے، اور شیخ عزالدین بن عبد السلامؒ نے کتاب "حل الرموز" میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں تو وہ کافر ہے، کیونکہ اس جملہ سے اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ہے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے مکان اور مقام کے ہونے کا وہم بھی کرتا ہے تو وہ شبہ ہو جاتا ہے (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ابن عبد السلامؒ بڑے علماء میں سے ہیں اور ان کے کہنے اور نقل کرنے پر اعتماد ہے اور دعاء میں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھانے کے سلسلہ میں علماء محققین نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ ایسا کرنا محض امر تعبدی، اور حکم بجا آوری ہے، شارح علامہ سغنانی نے کہا ہے کہ قول مذکور سے اس خیال کا رد کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔

تیسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا حبیب و محبوب اور خلیل ہونا عام لوگوں کی طرح نہیں ہے

بلکہ اس کی شان کے مناسب ہے جیسی کہ دوسری صفتیں ہیں، بعض علماء نے تو اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے خلت اور رحمت الٰہی کا سب سے پہلے جس نے انکار کیا ہے وہ جعد بن درہم ہے، جسے امیر عراق و شرق خالد بن عبداللہ تسوی نے علماء وقت کے فتوی کی بناء پر عین بقر عید کے دن واسط میں ذبح کروایا تھا۔

چوتھا مسئلہ: اللہ کے حبیب سب سے پہلے ہمارے نبی محمد ﷺ

پھر سیدنا و نبینا ابراہیم خلیل اللہ ہیں، ان کے بعد سیدنا و نبینا نوح و موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام باقی انبیاء کرام سے افضل ہیں اور مذکورہ پانچوں انبیاء کرام، اولوالعزم رسل ہیں۔

پانچواں مسئلہ: نبی وولی کے درمیان افضلیت

کوئی بھی نبی ہو وہ تمام اولیاء کرام سے افضل ہیں، لیکن بہت سی جماعتیں ولی کو نبی پر فوقیت دینے میں گمراہ ہوئیں، فوقیت دینے کی ان کی دلیل یہ ہوئی کہ اولوالعزم رسول سیدنا موسی علیہ السلام کو اللہ تعالی کی طرف سے ایک ولی حضرت خضرؑ سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کی گمراہی تو ظاہر ہے، البتہ یہاں ایک بحث ہے کہ نبی میں ان کی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے، کچھ علماء کرام نے دوسرے قول کو "کہ جہت ولایت افضل ہے" ترجیح دی ہے، اسی خیال کی وجہ سے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلقاً ترجیح دی اور کہہ دیا کہ ولی نبی سے افضل ہوتے ہیں، مگر یہ بات بہت بڑی جہالت کی ہے، اور پیغمبر میں ولایت و نبوت کی دو جہتیں نکالنا ہی تکلف اور عبث ہے، اور پیغمبر میں جو جہالت ولایت مانی گئی ہے، اس کا دوسرے اولیاء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے (کہ دونوں میں بہت زیادہ فرق مراتب ہے) اور اس بات پر فیصلہ ہے کہ صفت نبوت یہ ایک ازلی فضل الٰہی ہے، وہ جسے چاہتا ہے اپنی مرضی سے عطا کرتا ہے، اس میں کسی کو چوں وچرا کی مجال نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: فرشتوں کے بارے میں

کہ وہ اللہ کے معصوم بندے ہوتے ہیں، وہ اللہ کے تمام احکام کو پورا پورا بجالاتے ہیں، وہ کھانے پینے اور جماع وغیرہ دوسری تمام ضرورتوں سے مبرا ہیں، وہ نہ مذکر ہوتے ہیں نہ مؤنث، یعنی ان میں نر و مادہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے (عقائد نسفی)۔

ساتواں مسئلہ: خاص ملائکہ مثلاً حضرت جبرئیل و میکائیل واسرافیل علیہم السلام مرتبہ میں انبیائے کرام علیہم السلام سے کمتر ہیں

مگر دوسرے تمام اولیاء اور علماء سے افضل ہیں، اور عام ملائکہ دوسرے عام مؤمنوں سے افضل ہیں، اور خاص ملائکہ میں سے حضرت جبرئیل علیہ السلام افضل ہیں یہ بات ملا علی قاریؒ نے بیان کی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: جادو کا سیکھنا کفر نہیں ہے

البتہ اس کے اثر کا مرتب ہونے کا اعتقاد کرنے سے یعنی اثر کو سحر کی طرف منسوب کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر

لازم آتا ہے، جیسا کہ شرح العقائد میں ہے، اور صاحب الروضہ نے لکھا ہے کہ بالاتفاق سحر کا فعل حرام ہے، اور اس کے سیکھنے و سکھانے کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) جمہور علماء کے نزدیک دونوں کام حرام ہے اور یہی مفتی بہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مکروہ ہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مباح ہیں۔

نواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے آپس کے درجات

شیخ ابو منصور بغدادیؒ جو کہ مذہب شافعی کے بڑے اماموں سے ہیں فرمایا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ ہیں، ان کے بعد عشرہ مبشرہ (وہ دس افراد جنہیں ان کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی خوش خبری دیدی تھی) کے باقی (چھ) افراد ہیں (مذکورہ چاروں حضرات بھی ان میں داخل ہیں) پھر باقی بدریین پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان ہیں جو صلح حدیبیہ کے موقع پر ہوئی تھی، پھر باقی صحابہ کرام ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین (انتہی)۔

عقائد نسفی میں بھی ہے اور ابو داؤد و ترمذی میں حدیث موجود ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لا یدخل النار أحد من بائع تحت الشجرۃ**، یعنی جن لوگوں نے درخت کے نیچے بیعت میں شرکت کی ہے ان میں سے ایک بھی دوزخ میں نہیں جائے گا، ترمذی نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، یہ بیعت الرضوان جبکہ حدیبیہ میں ہوئی اور وہ آخری زمانہ میں ہوئی تھی، تو ظاہر ہے کہ جو لوگ ان سے افضل ہیں (ایمان لانے والوں میں سابقین اور متقدمین) وہ بدرجہ اولی دوزخ میں نہیں جائینگے، اور اللہ تعالی جو ارحم الراحمین ہیں ان سے اسی بات کی قوی امید کی جاتی ہے۔

دسواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین کرامؒ کا مرتبہ ہے

''تابعین'' سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں آنحضرت ﷺ کو نہیں دیکھا، بلکہ آپؐ کے صحابہ کرامؓ کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے، اس کے بعد شیخ الاسلام محمد بن حنیف شیرازیؒ نے کہا ہے کہ تابعین میں افضلیت کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ مدینہ منورہ والے کہتے ہیں کہ سعید بن مسیبؒ افضل ہیں، لیکن اہل بصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ افضل ہیں، اور اہل کوفہ کہتے کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں، بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سب سے بہتر اہل کوفہ کا ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، آپ ﷺ فرماتے تھے کہ **خیر التابعین رجل یقال له اویس الحدیث**، یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک شخص ہے جس کو اویس کہا جاتا ہے (آخر تک) یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس امت میں صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین سب سے بہتر ہیں، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اب ہم لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین اور ائمہ فقہاء میں امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ افضل و اکمل ہیں، ان کے بعد امام مالکؒ پھر امام شافعیؒ پھر امام احمد بن حنبل ہیں (رحمہم اللہ)۔

واضح ہو کہ حضرت فاطمہؓ سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی تمام صحابہ کرامؓ کی اولاد پر فضلیت ہے، اسی لئے اولادؓ فاطمہ ہی آنحضرت ﷺ کی ذریۃ طیبہ اور عزت ہوئیں جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے۔

گیارہواں مسئلہ: ولی کبھی بھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے

کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام معصوم، برے خاتمہ کے خوف سے محفوظ، اور وحی الٰہی کے نزول سے مشرف، اور ملائکہ کے مشاہدہ سے مانوس، اور احکام الٰہی پہنچانے، اور لوگوں کو ہدایت پر مامور ہوتے ہیں، اور ولی خواہ کسی مرتبہ پر پہونچا ہوا اس میں اس

قسم کا کوئی کمال نہیں ہوتا جو انبیاء علیہم السلام میں ہوتا ہے۔

بعضے کرامیہ سے منقول ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی ولی کسی نبی سے بھی افضل ہو جائے، مگر یہ قول کفر، الحاد، گمراہی اور جہالت کا ہے البتہ اس سوال میں ضرور تردد ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے مگر یہ اس یقین کے بعد نبی دونوں صفتوں سے متصف ہیں، اور ایسے ولی سے وہ افضل بھی ہیں جو نبی نہیں ہیں، ایسی صورت میں بعضوں نے کہا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر تکمیل کے لئے ہے، اور غیر کا کامل و مکمل بنانا یقیناً مرتبہ کمال تک پہنچنے کے بعد ہی ہوگا، جیسا کہ اس فرمان رسول علیہ السلام میں ہے فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم، یعنی عالم کو عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی مجھے تم میں سے ایک ادنی شخص پر ہے، اس فرمان سے تعلیم و تکمیل کی جہت افضلیت ثابت ہوئی، کیونکہ کسی کی غرض تعلیم ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے انما بُعثت معلما کہ میں تو تعلیم دینے کے لئے بھیجا گیا ہوں، نیز قول باری تعالیٰ ہے ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ الآیہ، یعنی ان ہی میں سے ایک ایسا رسول ان میں بھیج جو ان میں تیری آیتوں کو تلاوت کرے اور انہیں کتاب کی تعلیم دے اور حکمت کی باتیں سمجھائے اور ان کی تزکیہ و صفائی کردے، اس آیت پاک سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعثت کی غرض تعلیم کتاب و حکمت ہے۔

اور بعضوں نے کہا ہے کہ نبی میں ان کی نبوت سے ان کی ولایت کا درجہ افضل ہے اس خیال سے کہ ولایت سے مراد معرفت الٰہی اور اللہ کے نزدیک قرب و کرامت ہے، لیکن (بقول ان کے) نبوت کا مرتبہ تو صرف اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ادائیگی سفارت اور پیغام رسانی ہے، اس کے جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے لوگوں نے غائب کو حاضر پر اور خالق کو مخلوق پر قیاس کیا ہے، اس طرح پر کہ ولی کو بادشاہ کا ہمنشین اور نبی کو ایسا وزیر فرض کیا ہے جو شاہی کاموں کو پورا کرتا رہتا ہے، لیکن یہ لوگ یہ بات نہیں سمجھ رہے ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو جمع الجمع کا مقام حاصل ہے، بلکہ انبیاء کے خاص تبعین کو بھی یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے، مقام جمع الجمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کثرت وجود پردہ نہ بن سکے، وحدت وجود کے لئے اور وحدت وجود میں بھی کثرت وجود کا مشاہدہ حاصل رہے، اور یہ مقام بہ نسبت صرف وحدت وجود کے مقام کے بہت ہی اعلیٰ ہوتا ہے، لیکن بالعموم لوگوں کو صرف مقام توحید حاصل ہوتا ہے، اس موقع پر بعض صوفیہ نے بھی جو یہ کہا ہے کہ صفت ولایت صفت نبوت سے اعلیٰ ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عوام کی ولایت نہیں بلکہ پیغمبر کی ولایت ان کی نبوت سے اعلیٰ و افضل ہوتی ہے۔

بارہواں مسئلہ: عاقل و بالغ ہمیشہ مکلّف رہتا ہے

یعنی بندہ (عالم) جب تک عاقل و بالغ ہے، وہ کبھی بھی ایسے مقام تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس سے امر و نہی یعنی اللہ تعالیٰ کے شرعی احکام کی بجا آوری اس سے معاف ہو جائے، کیونکہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ﴾ (اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اخ یہاں تک کہ تم کو یقین آجائے، اس جگہ تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ موت آنے تک یعنی ساری زندگی ہی عبادت کرتے رہو۔

بعضے اباحیہ فرقہ والے اس طرح گئے ہیں کہ بندہ جب محبت کے انتہائی مرتبہ کو پہنچ جاتا ہے اور غفلت سے اس کا پردہ صاف ہو جاتا ہے اور ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے اوامر ونواہی کی بجا آوری ختم ہو جاتی ہے، اور ایسے شخص سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے سے بھی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل نہیں فرمائینگے، اور کچھ اباحیہ فرقہ والے اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سے ظاہری عبادتیں معاف ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت ہی یہ رہ جاتی ہے کہ فکر الٰہی میں غرق رہے اور

اخلاق باطنی کو درست کرتا ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں کفر، زندقہ، الحاد گمراہی اور جہالت کی باتیں ہیں، اور امام حجۃ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے۔

بعض صوفیاء سے یہ منقول ہے کہ ''سالک جب مقام معرفت میں پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے'' اس کی توضیح کرتے ہوئے محققین نے کہا ہے کہ لفظ ''تکلیف'' مادہ ''کلفت'' بمعنی مشقت سے مشتق ہے، اس لحاظ سے یہ معنی ہوئے کہ عارف کو عبادت کے کام کرنے میں مطلقاً تکلیف نہیں ہوتی، اور عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے، بلکہ عارف کو عبادت میں مزہ آنے لگتا ہے، اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کے شوق اور بشاشت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دنیا آخرت کی نسبت سے اس ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت نعمت پانے کی جگہ ہے، اور خدمت کا مقام نعمت پانے کے مقام کی نسبت کے اولیٰ اور بہتر ہے، اسی لئے یہ منقول ہے کہ اگر مجھے مسجد اور جنت میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کے لئے کہا جائے تو میں مسجد کو ہی اختیار کروں گا کیونکہ مسجد تو بیت اللہ اور اس کی خدمت گزاری کا مقام ہے اور جنت خط نفس اور تقاضائے خواہش کا مقام ہے اسی لئے بعض اولیاء نے دنیا میں طویل زندگی گزارنے کو پسند کیا ہے کہ خدمت خداوندی میں رہ سکیں گے حالانکہ آخرت میں ہر وقت مشاہدہ باری عزوجل شانہ حاصل رہے گا۔

تیرہواں مسئلہ: قرآن وحدیث کے نصوص اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے

جب تک کہ آیات متشابہات کی قسم نہ ہو، یعنی سلف کے نزدیک متشابہات میں بھی تاویل نہیں ہوتی ہے، لیکن بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے، پھر قرآن و سنت کے ظاہر نصوص کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جن کا حقیقت قرآن و سنت سے تعلق نہیں ہے اور صرف **ملحدین اور باطنیہ** فرقہ والے ان کے مدعی ہیں تو یہ الحاد و زندقہ اور فعل کفر ہے۔

اگر اس جگہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ صوفیاء بھی تو ایسے نصوص کے کچھ معانی لیتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہمارے صوفیاء کہتے ہیں کہ نصوص اپنی ظاہری عبارات پر ہیں، ائمہ نے اس مسئلہ میں بہت زیادہ تاکید و تشدید و تہدید کی ہے، ہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے علاوہ ان میں بعض اشارات پائے جاتے ہیں، تو ایسے اشارات کو تلاش کر لینا ان کے کمال ایمان و جمال عرفان کی علامت ہے، جیسا کہ امام حجۃ الاسلامؒ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان: **لا یدخل الملائکة بیتا فیه کلب**، یعنی فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی کتا ہو، میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نازل نہیں ہوتی جس میں درندگی کی صفت غالب آچکی ہو۔

چودہواں مسئلہ: دنیا میں اولیاء کرام کو ان ظاہری آنکھوں سے دیدار حق سبحانہ وتعالیٰ ممکن ہے یا نہیں؟

ملا علی قاریؒ نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ ائمہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ دنیا و آخرت میں دیدار الٰہی جل شانہ عقلاً جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی ہے، لیکن آخرت میں عقل اور نقل ہر طرح کی دلیل اس بات پر موجود ہے کہ مؤمنوں کو دیدار الٰہی ہوگا، دنیا میں تو اکثر علماء نے شرعی دلائل سے اس کا جواز ثابت کر دیا ہے، اور شب معراج میں تو خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے لئے ثابت ہے، شرح عقائد میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ آپ نے دل کی آنکھوں سے دیکھا تھا (مگر شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس سے انکار کیا ہے مزید تفصیل اکتالیسواں

مسئلہ میں آرہی ہے)۔

صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا ہے کہ تمام مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی دنیا میں یہ دعوی کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی آن ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہے تو وہ گمراہ اور جھوٹا ہے، اور شیخ ابوسعید خزار و سید الطائفہ جنیدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسی بات کہی اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا ہی نہیں ہے، اور قونویؒ نے اپنی شرح میں اس بات کو اسی طرح بیان کر کے چھوڑ دیا اس کے خلاف کچھ نہیں کہا، صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب "اعلام الہٰی وارباب تقی" میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں ان آنکھوں سے دیدار کرنا محال ہے کیونکہ یہ دنیا دار فناء ہے اور آخرت دار بقاء ہے، لیکن دنیا میں علماء کی قوم کو علم الیقین نصیب ہے، اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین حاصل ہے، چنانچہ ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا ہے (انتہی)۔

الحاصل ساری امت اس پر متفق ہے کہ دنیا میں ظاہری آنکھوں سے دیدار ثابت نہیں ہے، سوائے آنحضرت ﷺ کے آپ کے بارے میں شب معراج کے موقع پر اختلاف ہے اور ایک جماعت نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اولیاء کو دنیا میں دیدار حاصل نہیں ہوتا ہے، شیخ ابن الصلاح وابوشامہ نے کہا ہے کہ جو کوئی بھی بیداری کی حالت میں دیکھنے کا مدعی ہو اس کی تصدیق بالکل نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس سے جلیل القدر رسول اللہ ﷺ بھی روک دیئے گئے، اسی طرح اکوشؒ نے کہا ہے اور علامہ اردبیلیؒ نے انوار (فقہ شافعی) میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ میں دنیا میں اللہ تعالیٰ کو اپنی ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں یا وہ بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کو گمراہ و بے راہ کہنے کی اجازت دی ہے مگر ان کی تکفیر سے پرہیز کرنے کو کہا ہے۔

پندرہواں مسئلہ: خدائے عزوجل کو خواب میں دیکھنا

اکثروں کے نزدیک بغیر کسی کیفیت بسمت اور ہیات کے جائز ہے، امام ابوحنیفہ وامام احمد اور دوسرے بہت سے اسلاف سے خواب میں دیدار الٰہی کے واقعات منقول ہیں، اور حدیث میں بھی خواب میں دیدار الٰہی کا واقعہ منقول ہے۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور کتاب ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن کے ساتھ صحیح بھی مذکور ہے، شیخ ابن کثیرؒ نے نقل کیا ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اور شیخ ابن الجوزیؒ نے علل متناہیہ میں بعضے ائمہ حفاظ حدیث سے تضعیف واسانید کی جرح کرنے کے بعد امام احمدؒ کی روایت سے ایک سند نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین اور تعریف کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہے۔

ملا علی قاریؒ نے ایسے خواب کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک طرح سے قلبی مشاہدہ ہوتا ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا اس لئے اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے، امام رازیؒ نے تاسیس التقدیس میں کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب میں کسی مخصوص صورت میں دیکھے (انتہی)۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے واسطے آخرت میں صورتوں میں تجلیات ظاہر ہونگی لیکن قاضی خانؒ نے اپنے فتاوی میں اس سے منع کیا ہے، اور دوسرے کچھ بڑے علماء ممانعت میں تائید نقل کر کے اپنے منع اور انکار کو قول کیا ہے، میں نے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں اس کا جواب دیا اور صحیح مسلک بیان کر دیا ہے۔

سولہواں مسئلہ: مقتول وقت مقرر پر مرتا ہے

جیسا کہ عقائد نسفی وغیرہ میں مذکور ہے، معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قاتل نے مقتول کے وقت مقرر کو کم کر دیا ہے، مگر یہ غلط

ہے کیونکہ علم الٰہی میں بندہ کا وقت مقرر معلوم اور مقرر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿فاذا جاء أجلهم لایستأخرون ساعة ولایستقدمون﴾ الایہ، جب ان کا مقررہ وقت آجاتا ہے تو اس سے پل بھر بھی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ ہی مقررہ وقت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اور قاتل نے ایک ایسے کام کو کر دکھایا جو کہ منجانب خدا ممنوع تھا، اور اس فعل کے نتیجہ میں اللہ نے اس پر موت طاری کر دی ہے اسی وجہ سے قاتل کو مجرم مانا جاتا ہے، بلکہ اگر وہ خود سے زہر کھا کر مر جائے تو اسے بھی اپنے نفس کا قاتل کہا جائے گا۔

واضح ہو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے ہر ایک فرد اور شیء کے لئے ایک مدت اور ایک حد مقرر کر دی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿خلق کل شیء فقدره تقدیرا﴾ کہ اس نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا اور اس کے لئے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے، اور ﴿وانا کل شیء خلقناه بقدر﴾ کہ ہم نے ہر ایک چیز کو اندازہ سے پیدا کیا ہے، اور ﴿لن یؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها﴾ کہ کسی بھی نفس کا جب وقت مقرر آجائے گا اسے مؤخر نہیں ہونے دے گا، ﴿ماکان لنفس أن تموت إلا باذن الله کتابا مؤجلا﴾ کسی نفس کے لئے یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اللہ کے اجازت کے بغیر مقرر وقت کے بغیر مر جائے۔

اور ابن عمرؓ سے مروی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر کو آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے پچاس برس پہلے مقرر کر دی ہے اور اس کا عرش پانی پر تھا، یہ روایت صحیح مسلم نے روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ام المومنین ام حبیبہؓ کی دعا پر فرمایا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی مقرر اوقات گنے ہوئے دنوں اور مقسوم روزی کے بارے میں دعا کی ہے تو وہ مقرر کے آنے سے پہلے جلدی بھی نہیں کرے گا اسی طرح آئے ہوئے مقرر سے تاخیر بھی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف تم اگر یہ دعا کرتے کہ وہ تمہیں عذاب نار سے پناہ دے اور عذاب قبر سے بچالے تو یہ بات تمہارے واسطے بہتر ہوتی اور افضل ہوتی، یہ حدیث صحیح مسلم کی ہے۔

الحاصل مقتول اپنے وقت مقرر پر ہی مرتا ہے اور یہ موت اللہ تعالیٰ کے علم مقدر کے مطابق ہے جیسے اس مقتول نے پورا کر لیا ہے، یہ مرنے والا فلاں مرض کے سبب مرے گا اور یہ شخص قتل سے اور فلاں دیوار گرنے سے اور فلاں ڈوبنے سے اور یہ قبض سے یا دست سے یا زہر خوردنی سے مرے گا۔

واضح ہو کہ روح حادث ہے، پیدا کی ہوئی ہے، بنائی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی تربیت کی ہے اور تدبیر الٰہی کے ماتحت ہے، اور یہ باتیں دین اسلام میں معلوم و معروف ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارا عقیدہ صحابہ کرام رضوا اللہ اجمعین کے عقیدہ کے مطابق ہے اور تمام اہل السنة والجماعة نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ وہ مخلوق ہے، اور محمد بن نصر المروزی اور محمد بن قتیبہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ روح مرتی ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں ایک ایک جماعت نے ایک ایک قول بیان کیا ہے، لیکن اس جماعت کا قول صحیح تر ہے جس نے کہا ہے کہ وہ مرتی نہیں ہے، اسے ہمیشہ باقی رہنے کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے، البتہ ان کے اجسام اور ابدان مر جاتے ہیں، بہت سی حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں، ان ہی میں وہ حدیثیں بھی ہے جس میں قیامت کے دن مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے کے بعد سوال وجواب کئے جانے کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ قسم کے تعلقات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک حکم ہے:

(۱) اس وقت جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں تھا اس وقت روح کا تعلق اس بدن کے ساتھ۔

(۲) جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر ہو رہا ہو۔

(۳) جبکہ انسان سو رہا ہو اس وقت اس کا تعلق اور فراق بھی بدن سے خاص خاص قسم کا باقی رہ جاتا ہے۔

(۴) اس روح کا تعلق بدن سے عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو کر بہت دور ہو گئی پھر بھی اس بدن سے

اس کا تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے کہ اس بدن کی طرف سے اس کا لگاؤ بالکل باقی نہ رہا ہو کیونکہ اگر کوئی شخص اس مردہ کو سلام کرتا ہے تو وہ اسے جواب دیتا ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ لوگ میت کو جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے کیونکہ یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ قیامت سے پہلے زندگی ہو جاتی ہے۔

(۵) بروز قیامت جب بدن کا حشر ہوگا اس وقت روح کا تعلق اس جسم سے یہی تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ اس کے بعد سے جسم کا تعلق اس سے ہمیشہ ہمیشہ کا ہوگا کہ موت یا فنا نہیں ہوگی، واضح ہو کہ اس دنیا میں احکام کا تعلق صرف جسم سے ہے، اور روح اس کے تابع ہوتی ہے اور برزخ کے احکام کا تعلق ارواح سے ہوتا ہے اور اجسام ان کے تابع ہوتے ہیں اور حشر و نشر میں احکام کا تعلق ارواح اور اجسام دونوں سے ہوتا ہے۔

سترہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کافروں پر بھی ہوتی ہیں

جیسا کہ حواس کا صحیح وسالم ہونا اور ہوا و پانی اور آگ وغیرہ سے استفادہ، لیکن کافر نے ان نعمتوں کو پا کر اگر متعارف حاصل نہیں کی تو یہ نعمتیں اس پر قیامت کے دن عذاب کا سبب بنیں گی اس طرح یہ نعمتیں اس کے حق میں دنیاوی اعتبار سے تو نعمت مگر آخرت کے اعتبار سے نقمت و باعث عذاب ہیں، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہ نعمتیں اپنے طور پر تو نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں عذاب و نقمت کا سبب ہیں۔

اٹھارہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے

یعنی جس طرح ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض وواجب ہیں کہ ہمیں ان کا بجالانا ضروری ہے اس طرح کی کوئی چیز اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، لیکن معتزلہ نے اپنی جہالت پر یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ بندے کے حق میں جو چیز بہتر ہو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ وہی کام کرے اور اس کے خلاف نہ کرے، (استغفر اللہ ربی من کل ذنب واتوب الیہ) مگر یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی کا ہے اللہ تعالیٰ کی شان نہایت ہی اعلیٰ وارفع ہے اس کی حقیر مخلوق اس کی شان میں ایسا کلام کس طرح کر سکتی ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر اپاہج کو دنیا میں کیوں پیدا کرتا کہ اس کے حق میں تو اس کے وجود سے بہتر اس کا عدم ہی تھا۔

علاوہ بریں جب اصلح کام یعنی ایسا کام جو بندے کے لئے بہتر ہو جس کسی بندے کے لئے کیا تو خدا نے اپنا حق واجب ادا کیا اس طرح اس نے بندے پر کسی قسم کا کوئی احسان نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بالتصریح فرمایا ہے ﴿بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم﴾ بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر احسان جتلاتا ہے کہ اس نے تم کو ہدایت اور سیدھی راہ پانے کی توفیق دی، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ سے بلاؤں سے محفوظ رہنے، خیر کی توفیق عطا کرنے، بیماری و مفلسی سے دور رہنے اور آسائش وراحت دینے کے لئے دعائیں بے فائدہ ہوتیں کیونکہ اس نے بندے کے حق میں جو کچھ کیا جب وہ برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اس کا دور کرنا اور اسے ختم کرنا خود ہی لازم ہے، دعاؤں کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ ''اصلح واجب ہونے کی صورت میں تو اللہ تعالیٰ پر واجب تھا کہ کسی کو وہ دنیا میں نہ بھیجتا جنت ہی میں رہنے دیتا'' (آخر تک)۔ ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ معتزلہ کا یہ قول سیکڑوں خرابیوں اور برائیوں سے بھرپور ہے اس پر دلیل کی بھی ضرورت نہیں صرف یہی ایک قول معتزلہ کا ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے بہت سے اقوال اسی طرح بالکل کھلم کھلا غلط اور مہمل نظر آجاتے ہیں، معتزلہ کی ایسی غلطیاں محض اس بناء پر ہیں کہ انہوں نے رسالت ونبوت کے ہر قول

و فرمان کو صرف عقل و قیاس سے ہی سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور ان کی خسیس طبیعت ان معارف الٰہیہ سے جو ذات و صفات الٰہیہ سے متعلق ہیں قاصر ہو کر گمراہی میں پڑ گئی کیونکہ ان چیزوں کو انہوں نے مخلوقات پر قیاس کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ جل شانہ کی جو الوہیت اور ربوبیت کی صفات کا مالک ہے اس پر واجب و فرض وغیرہ کے احکام جو عبودیت کے مناسب ہیں لازم کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، تعالی اللہ عما یقول الظالمون، یہ ظالم لوگ اللہ کی شان میں جو کچھ کہتے ہیں وہ تو ان تمام سے بہت بلند و بالا ہے۔

انیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے

جیساکہ عقائد نسفی وغیرہ میں ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت اور گمراہی کو اپنی مرضی کے مطابق پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق تو صرف وہی ہے اس کے علاوہ درحقیقت دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔

بیسواں مسئلہ: حلال ہو یا حرام سب ہی رزق ہے

اگرچہ رزق حرام سے گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ رزق سے مراد ایسی ہر چیز ہے جو اللہ تعالی کی طرف سے حیوان کے لئے مہیا ہوتی ہے کہ ان کو کھا کر یا پی کر نفع اٹھائے، اور جو جاندار رزق پاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے، اس لئے ہر ایک کو اس کا رزق پہنچ جاتا ہے اس طرح حلال و حرام دونوں ہی رزق ہوئے، جیساکہ اس فرمان باری تعالی میں ہے ﴿وما من دابة فی الأرض إلا علی اللہ رزقها﴾ زمین میں ہر متحرک کی روزی کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے، کیونکہ اللہ نے جس کے لئے جو رزق مقرر کر دیا ہے وہ پورا پورا پالے گا، اور یہ بات ناممکن ہے کہ اس کا رزق کوئی دوسرا کھالے، اور اتنا ہی پائے گا جتنا مقدر ہے، بہر صورت رزاق تو وہی عز و جل ہے۔

اکیسواں مسئلہ: وعد و عید

یہ دو قسمیں ہیں (۱) وعد یعنی ثواب و نعمت کا وہ وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ (۲) وعید یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب کا وعدہ اس کے سلسلہ میں بعضوں کا کہنا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ اس سے درگذر فرمانا چاہے تو یہ اس کا کرم ہوگا، لیکن محققین کا قول ہے کہ وعید میں بھی خلاف نہ ہوگا کیونکہ بات بدل دینا لازم آئے گا، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ما یبدل القول لدی﴾ الایة، یعنی ہمارے پاس کسی قول میں خلاف و تبدیلی نہیں ہے خواہ وہ وعدہ ہو یا وعید ہو۔

بائیسواں مسئلہ: صغیرہ گناہوں پر بھی عذاب ہونا جائز ہے

اگرچہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب بھی کیا ہو، مولانا عصام الدینؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں حق یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، جیساکہ فرمان خداوندی ہے ﴿ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئآتکم﴾ یعنی اگر تم کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو محل نظر بتایا ہے، اور اس آیت کا یہ مطلب بتلایا ہے کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہاری عبادتوں سے تمہارے سیئات کو بخش دینگے جیساکہ دوسری آیت پاک میں ﴿إنّ الحسنات یُذهبن السیئات﴾ یعنی نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں، ایسی ہی وہ احادیث بھی دلیل ہیں جو گناہوں کے کفارہ ہونے کے بارے میں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا حاصل وہی ہے جو شیخ عصامؒ نے کہا ہے، واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اس بات کی

طرف اشارہ کیا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے، اور عقائد نسفی میں اس کی تصریح کر دی ہے، اس مسئلہ میں سمجھ کی بات یہ ہے کہ کبائر سے چونکہ بچنے پر یقین رکھنا دشوار ہے تو صغیرہ...... اس لئے صغیرہ گناہوں کے لئے بھی سزا اور عذاب کا خوف باقی رہ جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب

تیئیسواں مسئلہ: زندوں کی دعا اور صدقات کا ایصال ثواب مردوں کے حق میں مفید ہے

اس پر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے، لیکن فرقہ معتزلہ کا اختلاف ہے، مگر ان گمراہوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ ایسی بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاؤں کا ثبوت ہے، اسی طرح زیارت قبور اور استغفار کی بہت سی حدیثیں معروف و مشہور ہیں، بالخصوص نماز جنازہ میں میت کے واسطے سلفؒ سے دعائیں بہت عام اور مشہور ہیں، اور بعد والوں نے تو اس پر اجماع کر لیا ہے، اگر ان کاموں سے مردوں کو نفع حاصل نہ ہوتا تو عبث اور بے فائدہ کام کیونکر جائز سمجھا جاتا۔

ان کے علاوہ قرآن پاک کی بہت سی آیتیں بھی ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاء خیر کا ثبوت ہے جیسا کہ ان آیات خداوندی میں ہے ﴿ربِّ ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ اے ہمارے رب ان والدین پر رحم فرما جیسا کہ ان دونوں نے ہمارے بچپن میں ہماری تربیت کی ہے۔ اور ﴿رب اغفرلي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات﴾ الاية اے میرے رب مغفرت فرما میری اور میرے والدین کی اور ان تمام لوگوں کی جو میرے گھر میں داخل ہو جائیں خواہ وہ مؤمن مرد ہوں یا مؤمنہ عورتیں ہوں، اور سب سے زیادہ اس آیت میں تصریح ہے، ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان﴾ الايه، اے ہمارے رب ہماری مغفرت فرما اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ایمان میں ہم سے سبقت لے گئے ہیں (پوری آیت)۔

اور حدیث میں حضرت سعد بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ سعد (میری) ماں مر گئی ہیں تو ان کے ایصال ثواب کے لئے کون سا صدقہ (فی الحال) افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ پانی (کا انتظام) چنانچہ انہوں نے ایک کنواں کھودوا دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لئے ہے اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔

الحاصل تمام اہل السنہ کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ مردوں کو ثواب پہنچتا ہے، اب یہاں تین چیزیں ہیں:

(۱) دعائے استغفار۔

(۲) مالی صدقات کا ثواب، تو ان دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے مردوں کو نفع ہے۔

(۳) بدنی عبادات کا ثواب، تو اس بات میں اختلاف ہے، تو نوویؒ نے کہا ہے کہ اہل السنۃ کا اصل مذہب یہ ہے کہ آدمی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دے دے خواہ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا صدقہ یا کوئی اور چیز، اسے اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ اہل سنت کے نزدیک اصل یہ ہے کہ زندوں کی طرف سے مردوں کو ایصال ثواب سے فائدہ ہوتا ہے اور انہیں ثواب پہنچ جاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صدقہ اور مالی عبادات میں اور حج میں بھی پہنچتا ہے، اور جب قبر پر قرآن پاک کی تلاوت کی جائے تو میت کو سننے والے کا ثواب ملتا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک مردے سنتے ہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قرأت قرآن، نماز، روزہ اور دوسری بدنی عبادتیں جو کہ مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا بھی ثواب مردوں کو پہنچتا ہے۔

اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہاہے کہ "اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیاہے کہ زندوں کی کوشش اور ایصال ثواب سے مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتاہے،" میں کہتاہوں کہ یہاں پر اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتاہے: (۱) مردہ اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیاہو، میں کہتاہوں جیسے کنواں جو ضرورت کے موقع پر کھودا گیاہو یا مسافر خانہ وقف کر گیاہو یا کوئی اور وقف ہو یا مدرسہ، مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین کی تعلیم کرا گیاہو یا کوئی مذہبی کتاب تالیف کر گیاہو، ایساہی اپنی کوئی نیک اولاد ایسی چھوڑ گیاہو جو اس کے لئے دعائیں کرنے والی ہو اور یہ زیادہ امید کے مطابق ہے۔

پھر شارحؒ نے کہا اور دوسری بات مسلمانوں کی دعاء واستغفار جو اس کے حق میں ہو اور صدقہ دیں اور اس کی طرف سے حج کریں، لیکن محمد بن حسنؒ سے مروی ہے کہ مردے کو نفقہ حج کا ثواب ملتاہے لیکن جس نے حج کیاہے یہ حج اسی کی طرف سے ہوتا ہے، اور عام علماء کے نزدیک حج کا ثواب بھی اسی کو ملے گا جس کی طرف سے حج کیا گیاہو اور یہی بات صحیح ہے۔

اور عبادات بدنیہ جیسے نماز، روزہ، قرأت قرآن اور ذکر میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو حنیفہؒ واحمدؒ اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ مردے کو ان چیزوں کا ثواب پہنچتاہے، اور امام شافعیؒ ومالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ثواب نہیں پہنچتاہے، اور بعضے بدعتی متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ سوائے دعاء کے مردے کو کچھ نہیں پہنچتاہے، مگر یہ قول کتاب وسنت کی دلیل سے باطل ہے، اس بدعتی نے اس آیت پاک سے استدلال کیاہے ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ کہ انسان کے لئے صرف وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی ہو، تو یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ انسان اسی چیز کا مالک ہے جس کی اس نے کوشش کی ہے مگر اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ دوسرے کی کوشش سے نفع نہیں ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا فرق ہے، اس میں اللہ تعالی نے بتلادیا کہ آدمی صرف اپنی سعی کا مالک ہے اور دوسرے نے جو سعی کی وہ اس کا مالک ہے تو وہ اپنی ملک اپنے ہی پاس رکھے یا کسی دوسرے کو دیدے اور اللہ تعالی نے یہ تو نہیں کہاہے کہ آدمی صرف اپنی کوشش سے نفع حاصل کرتاہے۔

میں کہتاہوں کہ یہ بات تو دنیاوی معاملات میں ظاہر ہے کہ آدمی کو دوسرے کی ملکیت سے بھی نفع ہوتاہے جبکہ اس نے وہ چیز ہدیہ کر دی ہو۔

الحاصل اس آیت کریمہ کا مصداق مثالوں سے یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنے اپنے واسطے محنت کی اور کچھ کمایا تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی محنت کے پھل کا مالک بنا تو دوسرا اس کی محنت کا مالک نہیں ہو سکتاہے، اب وہ اگر چاہے تو اپنی محنت کی کمائی خود اپنے پاس رکھے اور چاہے تو دوسرے کو ہبہ کر کے مالک بنا سکتاہے۔

اور مالی عبادت کا ثواب پہنچنے کے دلائل میں سے ایک حدیث حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے سامنے ایک مینڈھا لایا گیا تو آپ نے اسے ذبح کیا اور فرمایا بسم الله والله أكبر هذا عني وعمن لم يضح من أمتي بسم الله والله أكبر، یہ قربانی میری اپنی طرف سے ہے اور میری امت میں سے ان تمام لوگوں کی طرف سے ہے جنہوں نے قربانی نہیں کی، یہ روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ دو مینڈھے لائے گئے اور آپ ﷺ نے انہیں ذبح کیا ان میں سے ایک کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا من أمتي جميعا، اے اللہ یہ میری ساری امت کی طرف سے ہے، اور دوسرے کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا عن محمد وآل محمد، اے اللہ یہ محمد کی طرف سے اور تمام آل محمد کی طرف سے ہے، یہ روایت امام احمدؒ نے بیان کی ہے۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ قربانی میں اصل نیکی کا کام خون بہاناہے اور اسی نیکی کو آپ نے غیروں کے واسطے کر دیا، اور عبادت بدنی کا حکم بھی اسی طرح ہے، اسی طرح عبادت حج بدنی ہے اس میں مال کی شرط ضروری اور رکن نہیں ہے، بلکہ مال تو حج کے لئے

ایک وسیلہ کا حکم رکھتا ہے، اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ حج ایسے مکی پر بھی فرض ہے جس کو عرفات تک جانے کی قدرت ہو، ایسے شخص کے لئے مال والا ہونے کی شرط نہیں ہے، یہی قول اظہر ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ حج مالی اور بدنی عبادت سے مرکب نہیں ہے بلکہ صرف بدنی عبادت ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے اس کی تصریح کردی ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء کے لئے بدن کا تندرست ہونا بھی شرط ہے، اسی وجہ سے مریض پر لازم ہے کہ اپنے عوض دوسرے کسی سے حج کرالے یا حج کرانے کی وصیت کر جائے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ بات میری سمجھ میں اچھی طرح نہیں آئی؛ کیونکہ ہر بدنی عبادت کے لئے صحت کی شرط ہوا ہی کرتی ہے جیسا کہ نماز جمعہ وغیرہ، اس لئے حج کے لئے وجوب اداء میں صحت بدن کی شرط سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وہ بدنی نہیں ہے، غور کر کے دیکھ لیں۔

پھر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے میت کے ایصال ثواب کی غرض سے اجرت کے بغیر قرآن پاک کی تلاوت کر کے اس میت کے نام ایصال کر دینے سے اسے ثواب پہنچتا ہے، البتہ اگر میت نے اس طرح وصیت کی ہو کہ میرے مال میں سے کچھ معین مقدار اس کو دی جائے جو میری قبر پر تلاوت کرے تو وصیت باطل ہوگی، کیونکہ یہ بھی تو اجرت ہی کے حکم میں ہے، (کذا فی الاختیار شرح المختار) قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا باطل ہونا اس وجہ سے ہے کہ عبادتوں پر اجرت مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر قرآن پاک کی تلاوت کرنے والے یا سیکھنے والے یا سکھانے والے کو ان کی مدد کے طور پر کچھ رقم دی جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ دینا بطور صدقہ کے ہوگا۔

پھر قبروں کے پاس قرآن پاک کی قرأت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ یہ ایسی بدعت ہے جس کے ثبوت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اس روایت کی وجہ سے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ نے خود بھی اسی طرح وصیت کی تھی کہ میری قبر پر بوقت دفن سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیتیں پڑھی جائیں، **واللہ تعالی اعلم**

مترجم کا کہنا ہے کہ مضمرات میں لکھا ہے کہ محمد بن الحسنؒ کا قول اصح ہے، لیکن جب تک کہ کسی دوسری معتمد کتاب سے اس کی تائید نہ ہو صرف مضمرات کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے، اور کتاب ذخیرہ کے قراءۃ القرآن والی فصل میں ہے کہ امام ابو بکر بن الفضل سے روایت ہے فرمایا ہے مقبرہ میں تلاوت قرآن پاک اگر زور سے کی جائے تو مکروہ ہے لیکن اگر آہستہ تلاوت کی جائے اور اسے پڑھ کر پورا قرآن ختم بھی کر دیا جائے جب بھی جائز ہے، اور شیخ حافظ ابو اسحاق نے اپنے استاد محمد بن ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ قبروں پر سورہ ملک کی تلاوت زور سے ہو یا آہستہ بہر صورت جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنا نہیں چاہیے۔

قاضی خان میں لکھا ہے کہ ”اگر قبر کے پاس جا کر کوئی شخص اس نیت سے تلاوت قرآن کرنا چاہے کہ اس سے مردہ کو انسیت ہوگی تو پڑھ سکتا ہے، اور اگر نیت یہ نہیں ہے تو پھر خاص قبر کے پاس جا کر پڑھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ خدائے پاک تو ہر جگہ کی قرأت سنتا ہے،“ انتہی۔ اس عبارت سے بظاہر تلاوت کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور امام محمد بن ابراہیم کا مذکور قول زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

واضح ہو کہ مردے کے لئے اس کے تیسرے روز تیجے اور ختم قل کے موقع پر ختم قرآن پاک کے موقع پر سب لوگ اکھٹے ہو کر ہر ایک بلند آواز سے قرآن پاک پڑھتا ہے حالانکہ حنفیہ کے ہاں اصل میں تلاوت قرآن پاک کو سننا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم سب اسے کان لگا

کر سنو اور خاموش رہو، الآیۃ، اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ اگر سب لوگ اپنی اپنی قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر امام سورہ فاتحہ کی تلاوت میں مشغول ہو اور سارے مقتدی بھی اپنے طور پر سورہ فاتحہ پڑھنے لگیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اصل کے برعکس ہوا (کہ امام دربار خداوندی میں اظہار مدعی کا امام نہ بن سکا بلکہ مقتدیوں کے مساوی ہو گیا) اسی طرح اس آیت پاک کے حکم ﴿أنصتوا﴾ کے مخالف بھی ہو گیا، اس مسئلہ کی پوری بحث آئندہ جنائز کے باب میں آئے گی۔

چوبیسواں مسئلہ: کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ کہنا جائز نہیں ہے

ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الآیۃ، یعنی کافر کی دعا کچھ نفع بخش نہیں ہے بلکہ خائب و خاسر ہے۔ مگر انہوں نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس آیت کا مقصد تو آخرت کے حالات کو بتلانا ہے کہ (وہاں کافروں کی چیخ و پکار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا) جو دنیاوی اغراض کے لئے دعا قبول ہونے کے مخالف نہیں ہے، چنانچہ ابلیس کی قیامت تک مہلت دینے کی دعا مقبول ہوئی اور اسے مہلت دیدی گئی، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔

اسی بناء پر شیخ ابوالقاسم اور شیخ ابونصر الدبوسی رحمہما اللہ اس طرف گئے ہیں کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا جائز ہے، اور شیخ صدر شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی دینا چاہیئے، ف۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ "کسی کا یوں کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں شخص کے حق سے یا انبیاء کرام اور رسل عظام یا بحق بیت الحرام یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ سے تجھ سے دعا کرتا ہوں،" کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ کہ الفاظ ترحم سے مثلاً یوں کہنا چاہیئے کہ بحرمت فلاں میں تجھ سے دعا کرتا ہوں۔

پچیسواں مسئلہ: کافر جنات بالاتفاق عذاب جہنم پائیں گے

کیونکہ قرآن پاک میں ہے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ الآیۃ، میں بالیقین بالضرور جہنم کو جنوں اور انسانوں سے بھر دونگا، اور ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ الآیۃ، اور یقیناً ہم نے بہت سے جنوں اور انسانوں کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے، اور ان جنوں میں سے جو مؤمن ہیں ان کے لئے ثواب جنت ہے، یہ قول امام ابویوسف اور امام محمدؒ اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ نے ان کی کیفیت ثواب میں توقف کیا ہے اور فرشتوں کو عذاب نہ دیئے جانے پر سب کا اتفاق ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: (چند شرطوں کے ساتھ) شیاطین کے تصرف کا اثر انسانوں میں ہوتا ہے

مگر معتزلہ وغیرہ دوسرے جاہلوں کا اس میں اختلاف کرنا گمراہی کی بات ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جنات ہمیں تو دیکھتے ہیں مگر ہم انہیں نہیں دیکھ سکتے ہیں، اس کی مصلحت یہ ہے کہ وہ آگ سے جس طرح بدہیئت بنائے گئے ہیں اگر ہم انہیں اسی طرح دیکھ لیں تو دہشت کی وجہ سے ہمارا کھانا و پینا ہی چھوٹ جائے، اسی لئے رحمت الٰہی سے وہ ہم سے مخفی کر دیئے گئے ہیں، مگر میں یہ کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ خدائی حکمت عملی ہے کہ اس نے اپنی مرضی کے مطابق حسن انتظام کے ساتھ ساری مخلوق بنائی ہے، اور اس کی مصلحتوں کا جاننا اہل معرفت ہی کا کام ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے فرشتوں کو بھی ہماری نظروں سے مخفی اس لئے رکھا گیا ہے کہ بہترین نورانی صورت پر پیدا کئے گئے ہیں اگر ہم یہاں انہیں ان کی اصلی حالت پر دیکھ لیں تو ہماری روحیں انہیں

کی طرف پرواز کر جائیں۔

ستائیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے لئے اور اہل جہنم کے لئے جتنی چیزیں بتائی ہیں سب برحق ہیں

مثلاً اہل جنت کے لئے حور و قصور، باغات اور نہریں اور اہل جہنم کے لئے زقوم، حمیم، طوق اور زنجیریں وغیرہ، اور باطنیہ فرقہ والے ان چیزوں کے ظاہری معنوں کو پھیر کر جو دوسرے معانی لیتے ہیں وہ سب الحاد و گمراہی ہے، جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: نصوص کا رد کرنا کفر ہے

یہ تصریح "عقائد نسفیہ" میں مذکور ہے، اس انکار نص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) کسی نص اور حکم صریح کے متعلق یوں کہنا کہ یہ تو ہماری عقل میں نہیں آتی یا اس کی طرف ہمارا دل مائل نہیں ہوتا اس لئے ہم اسے نہیں مانتے ہیں تو اس کے صریح کفر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت کہ اس نص کو مان کر اس کے متعلق یوں کہنا کہ اس کے معنی ہمارے نزدیک کچھ اور ہے، تو ایسی صورت کی تکفیر میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جو آیتیں محکمات میں سے ہیں اور ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے مثلاً نماز و روزہ کی فرضیت تو ان کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔

مترجم کہتا ہے کہ تاویل کے لئے اس شرط کا ہونا بھی ضروری ہے کہ نصوص کی تاویل ایسے معانی سے ہو جو دوسری نصوص اور احادیث میں موجود ہوں یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونی چاہئے اسی طریقہ سے ہو اور وہ طریقہ دلیل شرعی بھی ہو، کیونکہ اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کھلم کھلا محض اپنی رائے و قیاس اور عقلی دعوی سے ہو جیسے پہلے زمانہ میں فرقہ باطنیہ والے کہتے تھے یا آجکل نیچریہ اور دہریہ فرقہ والے کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی برأت پر صریح آیات رہتے ہوئے ان پر بہتان تراشی کی تو یہ بھی فعل کفر ہوگا۔

انتیسواں مسئلہ: صغیرہ ہو یا کبیرہ کسی بھی گناہ کو حلال سمجھ لینا کفر ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی معصیت کو معصیت کہہ کر اور جان کر اس کو حلال جاننا کفر ہے، اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ بہت سے گناہ کے کام تو بالاتفاق قطعی طور پر سب کو معلوم ہیں کہ اسلام میں یہ گناہ کے کام ہیں پھر بھی اگر ان میں سے کوئی کام غلبہ شہوت یا کسی اور وجہ سے کوئی کر بیٹھے مگر دل میں یہ یقین ہے کہ میں گناہ کا کام کر رہا ہوں، ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار ضرور ہوگا مگر کافر نہیں ہوگا، اور اگر ایسے کسی ایک کام کو بھی بغیر کسی شرعی حقیقی دلیل کے یا بغیر اجتہادی قوت کے محض اپنی ذاتی رائے اور خواہش سے حلال سمجھ کر کیا تو اس کی اس سمجھ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور یہ شخص گناہ کو حلال ماننے والا سمجھا جائے گا، اور چونکہ اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط معدوم اور اس کی قوت مفقود ہے اس لئے اجماعی اور متفق علیہ مسائل میں قوت اجتہاد کافی نہیں سمجھی جائے گی، اس کے باوجود اگر کوئی اپنی حرکت پر اصرار کرنے والا ہو تو اسے اسی قسم میں شمار کیا جائے گا۔

یہ حکم تو ایسے گناہوں کا ہوا جو قطعی اور یقینی طور پر لوگوں کو معلوم ہیں خواہ وہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو حکم یکساں ہوگا، البتہ کچھ گناہ کے کام اجتہادی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے جن بندوں کو علمائے ربانی اور مجتہد بنایا تھا ایسے ہی لوگوں کے شرعی دلائل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرنے سے ان کا معصیت ہونا یا گناہ کے کام سمجھنا معلوم ہوا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کے بعد بہت سے واقعات در پیش آئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان عملی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لئے ایک عام حکم دیدیا کہ قرآن و حدیث کے

جاننے والے علماء سے حکم معلوم کرلو، ایسا حکم کرنے سے اللہ تعالی کی طرف سے دو آسانیاں اور رحمتیں عطا ہوئیں:

(۱) یہ کہ وہ بندے جو عالم قرآن وحدیث ہیں ان کو بہتر، خوب ثواب حاصل کرنے کا موقع ملا، اس طرح پر کہ انہوں نے پوری لگن اور توجہ کے ساتھ کتاب اللہ تعالی اور احادیث رسول علیہ السلام میں غور وفکر کر کے متعلقہ مسائل کا حل نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے خدائے پاک اس بندہ کو کوشش میں غلطیوں سے محفوظ رکھتے ہوئے سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائیں، اور عذاب نہ دیں کہ شاید میری کوشش میں کچھ کوتاہی باقی رہ گئی ہو، چنانچہ ایسے بندہ کو بہر صورت ثواب ملتا ہے کہ صحیح حل ہونے کی صورت میں دوہرا اجر اور غلط ہونے کی صورت میں بھی ایک اجر ضرور ملتا ہے۔

(۲) یہ کہ عوام کے لئے اس میں آسانی ہے، اور ایسے احکام میں جن کے استنباط کی اجازت ہے، اختلاف میں رحمت ہے، کیونکہ سارے واقعات اور جزئیات کے احکام قرآن پاک میں بظاہر موجود نہیں ہیں، حالانکہ ہر کام میں شریعت کی طرف سے اجازت یا انکار کا پایا جانا اور کسی فیصلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی بناء پر مجتہدین کے لئے مسائل کے استنباط کی صاف اجازت ہوئی حالانکہ فیصلوں میں ان مجتہدین کے اختلاف کا ہونا بھی یقینی ہے، اس لئے ان کا یہ اختلاف اللہ تعالی کی طرف سے کھلی ہوئی رحمت ہے، اس کے بعد کسی مجتہد نے کسی کام کو اپنے اجتہاد کے بعد گناہ کا کام بتایا اور لوگوں نے یہ جان کر کہ گناہ ہے اسے حلال سمجھ لیا تو یہ کفر ہوا، اور کسی شخص نے کسی مجتہد سے سوال کیا اور اس نے پوری کوشش سے اسے مکروہ تحریمی کا فتوی دیا مگر دوسرے شخص نے اسی مسئلہ کو دوسرے مجتہد سے سوال کیا اور اس نے بھی بھرپور غور وفکر کے بعد اسے مباح بتایا اور دونوں نے اپنے علم پر عمل کیا تو دونوں اپنے اعتقاد پر درست اور صحیح سمجھے جائیں گے، اب اگر پہلا شخص اس یقین کے ساتھ کہ حقیقت میں شریعت کی نظر میں یہ مکروہ تحریمی ہے پھر بھی اسے مباح کہدے یا دوسرا شخص اسے شرعا مباح سمجھتے ہوئے مکروہ تحریمی کہدے تو ایسا کرنا ان کا فعل کفر ہوگا، ہاں اگر پہلا شخص پہلے قول کے مجتہد کو سن کر ہی اس پہلے مجتہد پر یقین نہ کرے بلکہ اسے یہ احتمال رہ جائے کہ اس مجتہد سے بھی غلطی ہو سکتی ہے اور دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرلے یا دوسرا شخص دوسرے مجتہد کے قول پر شک کرتا ہو اکہ شاید اس سے غلطی ہوگئی ہے پہلے مجتہد کے قول پر عمل کرلے تو ایسی صورت میں یہ کفر نہ ہوگا"۔

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب چونکہ یہ خود ہی بہت ہی مہتم بالشان اور بہت زیادہ توجہ کے لائق ہے کیونکہ کسی پر کفر کا فتوی لگانے سے بہت سے خطرے اور مسائل سامنے آجاتے ہیں اس لئے میں (مترجم) انشاء اللہ اس مسئلہ پر ملا علی قاریؒ اور دوسروں کی توضیحات کے ساتھ عقائد کے آخر میں پھر بحث کروں گا۔

تیسواں مسئلہ: فعل الٰہی سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت کے بیان میں

عقائد نسفیہ میں ہے، اللہ تعالیٰ کے اپنے کام میں کوئی غرض واحتیاج نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ کوئی انسان اپنا کوئی کام کرتا ہے تو وہ پہلے ہی اس سے غرض متعین کرلیتا ہے تو اللہ تعالی اپنے کاموں میں اس قسم کی غرض متعین کرلینے سے بری اور پاک ہے، جس کی عقلی طور سے مکمل دلیل یہ ہے کہ حاجت اور غرض کا اس طرح ہونا ایک کمی اور نقص پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے سے ضرورت باقی رہتی ہو اور اس حاجت کے ختم ہوجانے سے اس کی ضرورت بھی ختم ہوجاتی ہو، اس طرح اللہ تعالی کی طرف حاجت اور غرض کی نسبت کرنا اس کے کمال کے مخالف ہے حالانکہ اللہ تعالی اپنی تمام صفتوں میں کامل اور غیر محتاج، بے نیاز ہے۔

الحاصل اس کے افعال غرض کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتے، مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کے کام بے فائدہ اور بغیر کسی مصلحت کے ہونگے، ایسا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کا ہر فعل سراسر حکمت کے ساتھ اور پورے نفع کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اور اثر خود اس پر نہیں بلکہ اس کے بندوں سے متعلق ہوتا ہے، اس کی ذات کے مقابلہ میں اس کی

مخلوق کا وجود وعدم سب برابر ہے، اس طرح مخلوق کا اس پر کوئی حق اور دعوی لازمی نہیں ہے، بلکہ اس کا محض فضل ہی فضل اور سراپا کرم ہے کہ اس نے اپنے اوپر بندوں کی مصلحت کو ترجیح دیدی ہے کہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی حاکم نہیں ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: بندہ سے جب تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کو کہنا چاہیئے کہ میں مؤمن ہوں

کیونکہ مؤمن تو اسی تصدیق اور اقرار کا نام ہے، اور بندوں کو اس بات کا حکم ہے کہ وہ خود کو مؤمن ظاہر کریں اور مؤمنوں کی جماعت میں رہیں تاکہ محبت اور اچھے تعلقات ان کے ساتھ قائم کر کے اسلام وایمان کے احکام جاری کئے جاسکیں اور یہ نہیں کہنا چاہئے کہ میں انشاء اللہ مؤمن ہوں، کیونکہ ایک کافر بھی یہ جملہ ادا کر سکتا ہے، اس لئے ایک مؤمن اور ایک کافر کے درمیان تمیز مشکل ہو جائے گی کہ یہ کون اور کیا ہے، البتہ اگر کوئی کافر اس سے یوں کہے کہ اب تم بھی اللہ تعالی کے خاص فلاح پانے والے بندوں میں ہو گئے، یا اللہ تعالی کے مقبول ہو گئے یا تمہارا خاتمہ انبیاء علیہم السلام کی جماعت کے ساتھ ہو گا تو اس وقت یہ کہنا ہو گا کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں کہ یہ سب باتیں غیبی امور سے اور آئندہ زمانہ سے متعلق ہیں۔

بتیسواں مسئلہ: ایمان یاس مقبول نہیں ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے اور جان کنی اور احوال آخرت کے معائنہ کے وقت کا ایمان لانا مقبول نہیں ہے، کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہو گا، بلکہ ایمان مع المشاہدہ ہو گا، اس وقت تو ہر کافر ایمان لانا چاہتا ہے لیکن اس کو کوئی نفع نہیں ہوتا ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ ایمان الیأس مقبول نہیں ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ اس وقت کی توبہ مقبول ہے مگر ان کا یہ خیال بھی غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں صاف صاف اس کی نفی کر دی گئی ہے، فرمان باری تعالی ہے ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ الآیۃ، ان لوگوں کی توبہ مقبول نہیں ہے جو ہمیشہ برائی کرتے رہتے ہیں یہانتک کہ جب موت سر پر کھڑی ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ میں ابھی ایمان لایا ہوں، الآیہ۔

الحاصل مشاہدہ کے وقت کا ایمان یا توبہ کچھ بھی مقبول نہیں ہے، صحیح ترین قول یہ ہے کہ "وقت یاس" سے مراد وہ وقت ہے جب غرغرہ شروع ہو جائے جسے عوام گھرّا لگنے کا وقت کہتے ہیں کہ اس وقت انسان اپنی زندگی سے بالکل مایوس ہو جاتا ہے اور اسی وقت اس پر آخرت کے حالات نظر آنے لگتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روح پر یقین کرنے اور علوم وعقائد وکمالات کے لئے یہ جسم ہے، اور حلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی ونظری مشاہدہ ہے نہ اثر ونقش جزم، پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہے اور جاننا بے فائدہ ہے، فافہم واللہ تعالی اعلم۔

تینتیسواں مسئلہ: کسی گناہ کو حقیر اور معمولی سمجھنا کفر ہے

نیز شریعت الٰہیہ کا مذاق اڑانا، کلمہ کفر کے ساتھ ہزل اور دل لگی کرنا بھی کفر ہے، لیکن ان میں سے اگر کوئی نشہ کی حالت میں مست ہو تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

چونتیسواں مسئلہ: اللہ تعالی سے نڈر ہونا اسی طرح اس سے مایوس ہونا بھی کفر ہے

جیسا کہ نسفیہ میں ہے، نڈر ہو جانے کے سلسلہ میں یہ فرمان باری تعالی ہے ﴿لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالی کے معاملات سے جن کا انجام وحکمت پوشیدہ ہو اترا کر نڈر اور بے خوف ہو جانا کافروں ہی کا کام ہے، اسی طرح مایوس ہونے کے سلسلہ میں بھی فرمان باری تعالی ہے ﴿لَا يَيْئَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ﴾ کافروں کے سوا کوئی

بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہوتا ہے، لہذا مؤمن جتنا بھی گنہگار ہو اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے، امید ہے کہ توبہ کے بعد بخش دے، اور اگر فی الحال توبہ بھی نصیب نہیں ہوئی تو امید ہے کہ جس قادر و مختار پر ایمان لایا ہے وہ از خود اپنے فضل و کرم سے بخش دے اور آخر کار اس کو اپنی رحمت میں لے آئے۔

اسی بناء پر عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ایمان، امید اور خوف کے درمیان ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اِعْلَمُوْا أنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ وأنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ اچھی طرح جان لو کہ اللہ تعالیٰ سخت عذاب دینے والا ہے اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا، رحمت کرنے والا ہے، ہاں اس قدر خوف ضرور ہونا چاہیئے کہ اگر اس سے یہ کہدیا جائے کہ سارے مسلمان جنت میں جائیں گے مگر صرف ایک مسلمان جہنم میں ضرور بھیجا جائے گا تو اس بات سے ڈر جائے کہ شاید وہ شخص میں ہی ہوں، اسی طرح جب اسے یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ بہت سے گنہگار مسلمانوں کو بھی جنت میں داخل کرے گا کہ ان کے پاس صرف کلمہ طیبہ کا ایمان تھا تو امید کر بیٹھے کہ میں بھی ان میں سے ایک ہوں گا۔

پینتیسواں مسئلہ : مجتہد کبھی چوک بھی جاتا ہے اور کبھی راہ بھی پا جاتا ہے

جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں:

(۱) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم متعین نہ ہو بلکہ اس کا حکم وہی ہو جو مجتہد نے اپنے اجتہاد سے متعین کر لیا ہو، اس طرح اگر ایسے کسی مسئلہ میں چار احتمال ہوں اور مجتہد بھی چار ہی ہوں اور چاروں کا اجتہاد بھی دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو اس احتمال کے مطابق ہر مجتہد صحیح ہے اور کسی سے کوئی خطا نہ ہوئی اور ہر مجتہد برحق ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ تو علیم ہے اور اس کا علم اس کی ازلی صفت ہے تو اسے بات کا ضرور علم ہوگا کہ ان میں سے صحیح فیصلہ کس کا ہوا اور بالکل صحیح حل کس کا ہے، تو اہل السنۃ والجماعت کے عقیدے کے مطابق اس احتمال کے کوئی معنی ہی نہ ہوئے بلکہ یہ احتمال ہی غلط نکلا۔

جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو ذرا اس طرح سمجھنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کو تو اس بات کا ضرور علم ہے کہ قیامت تک کتنے بندے اس میں کس قسم کے کتنے احتمال نکالینگے، اور اس میں کتنے احکام نکالینگے، اب حکم اصلی کو اپنی مصلحت کے مطابق نہ ظاہر کیا اور نہ متعین کیا ہے، لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک مجتہد کے اجتہاد سے ایک چیز جائز نکلی اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں وہی چیز ناجائز ثابت ہوئی تو ایسی دو متضاد باتوں کا ایک ہی چیز میں پایا جانا عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔

(۲) آگے چل کر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے "دوسرا احتمال یہ ہے کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس حکم خاص تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہو جیسا کہ کسی جگہ خزانہ مدفون ہو مگر وہ خاص جگہ کسی کو معلوم نہ ہو اور اچانک کسی کو مل جائے"۔

مترجم کے خیال میں یہ احتمال بھی تقریباً باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ الآية وہ لوگ جو ہماری راہ پانے کے لئے جہاد کرینگے یقیناً ہم بھی انہیں منزل راہ ضرور بتادینگے۔ اس جگہ لفظ "جہاد فی اللہ" عام ہے اس میں کفار سے قتال کرنا تو داخل ہی ہے اس کے علاوہ جہاد کے اور بھی طریقے ہیں ان ہی میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ اجتہاد کر کے مسائل میں اشارۃ النص یا دلالۃ النص سے احکام حاصل کئے جائیں۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ "حکم بھی متعین ہو اور دلیل بھی قطعی ہو"۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل قطعی کی مراد واضح کر کے نہیں بتائی گئی ہے، اگر اس سے یہ مراد ہے کہ احکام

شرعیہ کے جواصول مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں اس کی دلیل قطعی موجود ہے اگر چہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اس کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن یہاں تو گفتگو اس بات میں ہے کہ مجتہد کو بھی وہ دلیل قطعی پر معلوم ہو، جب مسئلہ کو اجتہادی مانا گیا ہے تو مجتہد کو اس کا یقینی ہونا کیسے معلوم ہو سکتا ہے ورنہ وہ مسئلہ اجتہادی ہوتا ہی نہیں، ایسی صورت میں غالباان کی مراد پہلی صورت ہے، لہٰذا یہ تیسرا احتمال اور (۴) آنے والا احتمال کے حکم معین ہو مگر دلیل ظنی ہو تو یہ نمبر ۳ اور نمبر ۴ دونوں در حقیقت دو نہیں بلکہ ایک ہی احتمال ہوا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل کے ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عنداللہ اگر چہ قطعی اور معلوم ہے مگر مجتہد کے لئے وہ محتمل اور ظنی ہے، پھر ملا علی قاریؒ نے ان احتمالات کے بیان کے بعد فرمایا ہے ہر احتمال کی تائید میں ایک جماعت ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس کی دلیل ظنی ہے، اگر مجتہد نے اسی حکم کا استنباط کر لیا تو صحیح حکم پالیا ورنہ کہا جائے گا کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی امید رکھی جائے گی صحیح مسئلہ تک مجتہد کا پہنچ جانا چونکہ مجتہد کے اختیار میں نہیں ہے حالانکہ اس نے اپنی پوری کوشش کر لی ہے اسی لئے وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اسے بہر صورت ثواب بھی ملے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ معذور اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس نے صحیح مسلک تک پہنچنے کی پوری کوشش کر لی ہو، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ ایسی قید لگانی بے جا ہے بلکہ قید مکرر ہے کیونکہ جب مجتہد کو تسلیم کر لیا گیا ہے تو اس کا مطلب ہی یہ ہوا کہ اس نے پوری شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے پوری کوشش کی ہے ورنہ ایسے کو مجتہد کہنا ہی بے کار ہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ شرطیں لازم ہیں:

(۱) زبان عربی و فن لغت اور ضروری علم بلاغت سے واقف ہو، الفاظ و جملے محل استعمال خوب جانتا ہو کم از کم ان آیات اور احادیث سے بھی واقف ہو جن کا تعلق احکامات سے ہو، فن اصول فقہ اور مسائل کے استنباط و استخراج کے طریقوں کا ماہر ہو، ناسخ اور منسوخ آیات اور احادیث کا اسے پورا علم ہو، ان کے بغیر کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مجتہد سے بھول چوک ممکن ہونے کی دلیل یہ آیت پاک ہے ﴿فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ﴾ الآیۃ اس موقعہ پر جبکہ حضرت داؤد علیہ السلام کی حکومت کا ایک مسئلہ ان کے سامنے آیا اور انہوں نے اپنی سمجھ کے مطابق اپنا فیصلہ بھی سنا دیا، لیکن جب ان کے صاحبزادہ حضرت سلیمان کے سامنے اس مسئلہ کا تذکرہ ہوا تو انہوں حضرت داؤد علیہ السلام سے فرمایا کہ ایک فیصلہ میں بھی کر سکتا ہوں جو کہ آپ کے فیصلہ سے بھی اچھا ہو گا، اور دونوں فریق کے حق میں مفید ہو گا، حضرت داؤد علیہ السلام نے انہیں ان کے فیصلہ سنانے کی اجازت دی تو سن کر انہوں نے بھی اسے پسند کیا اور اسی کے حق میں دونوں کو لازم کر دیا۔

اس آیت پاک سے یہ دلیل صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دونوں حکم اجتہاد کے بعد دیئے گئے تھے اور دونوں ہی بہتر تھے، اگر چہ فیصلہ اجتہاد سے نہ ہوتا بلکہ وحی کے ذریعہ ہوتا تو اس کو بدلنا وحی کے ذریعہ ہی ہوتا اور اس کے بر خلاف اجتہاد کرنا کسی طرح جائز نہ ہوتا، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو اس خصوصیت کے ساتھ ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔

مترجم کی رائے میں اس واقعہ کو شاندار طریقہ سے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف تنبیہ بھی کرنی مقصود ہے کہ بعض صورتوں میں متاخر کو مقدم پر فضیلت ہوتی ہے، اور اچھی سمجھ کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آخری بیان کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے اس سے یہ اعتقاد درست ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اسی طرح ان کے اجتہاد میں بھی غلطی بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ بھی کر دیئے جاتے ہیں۔

اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ انبیاء کرام سے اجتہاد میں چوک ہو جانے کا یہاں ثبوت نہیں ملتا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَ كُلًّا آتَينَا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ ہم نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو حکم اور علم دیا تھا، اس سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک فیصلہ حکومت میں صحیح رائے پر تھا، نیز خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں، اس سے صاف طریقہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ برحق تھا لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ ان سے بہتر اور اولیٰ تھا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت مذکور ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ پر پہونچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ملے گا اور اگر اپنے اجتہاد میں غلطی ہو گی تو اس صورت میں بھی ایک اجر وثواب ملے گا، مجموعی طور پر معنی کے اعتبار سے یہ روایت متواتر المعنی ہو رہی ہے، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ہمارے اسلاف کا فیصلہ یہ تھا کہ مجتہد میں دونوں باتوں صحیح وغلط ہو جانے کا احتمال تھا اگرچہ ایک دوسرے کی خطا نکالا کرتے تھے، مگر اپنی ذاتی غرض سے نہیں بلکہ خالص اللہ کی رضامندی کے لئے کرتے تھے۔

الحاصل اس بات پر اجماع ثابت ہو گیا کہ اگر مجتہد سے اس کے اجتہاد میں خطا بھی ہو جائے جب بھی وہ گناگار نہیں ہے۔

اس جگہ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو کسی مسئلہ میں وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا چاہئے یا ابتداہی میں اجتہاد کرنا ان کے لئے جائز ہے، جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر کے نزدیک انہیں پورا اختیار تھا کہ وہ وحی کے آنے کا انتظار کرنے کے بعد اجتہاد کریں یا ابتداء میں ہی بغیر انتظار کیئے اجتہاد کرلیں، لیکن علمائے احناف کے نزدیک ان انبیاء کرام کو وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا جائز تھا، اسی مسلک کو شیخ ابن ہمام نے اپنی تحریر میں اختیار کیا ہے اور ''مسائرہ'' میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو صحیح مسئلہ تک پہنچ جانا ضروری تھا خواہ جب بھی قبل اجتہاد ہو یا بعد اجتہاد ہو۔

اب مترجم کا سوال یہ ہے کہ (فعل اجتہاد اب بھی باقی ہے یا اس کا قصہ ختم ہو گیا)؟

اس کے جواب میں بڑا اختلاف ہے، چنانچہ حنبلی علماء کے نزدیک کوئی زمانہ بھی مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے، شیخ ابوالحق زبیرؒ نے اس سے اتفاق کیا ہے، اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی مذہب مختار ہے، اور عام علمائے احناف کے نزدیک اور امام نوویؒ وغیرہ شوافعؒ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں تھا، وہ دور ختم ہو چکا ہے، ان کے بعد ناقص اور مقید اجتہاد ہوتا رہا یہاں تک کہ علمائے حنفیہ میں سے ایک جماعت نے اجتہاد کے معمولی سے درجہ کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا ہے، اب مزید بحث انشاء اللہ آخر میں لکھوں گا۔

واضح ہو کہ اجتہاد جس طرح عملی جزوی مسائل میں جاری ہے اسی طرح بعض اعتقادی اور اصولی مسائل میں بھی جاری ہے، اس حصہ ملحقات میں اکثر وہ مسائل بیان کیے ہیں کہ جن میں اجتہاد کو دخل ہے، جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکم اور قطعیات میں سے ہیں، اور ان میں اجتہاد کو استدلال کے بغیر دخل نہیں ہے، اس لحاظ سے کہ شرعی استدلال کے ذریعہ قطعی معنی سمجھ لئے گئے ہیں، لہٰذا اب قطعی باتوں کا انکار کرنے والا کافر ہو گا۔

مزید وضاحت طلب بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کے جاننے کے سلسلہ میں جو کچھ باتیں مذکور ہوئیں وہ قطعیات میں سے ہیں، البتہ ان میں سے بعض باتیں ایسی بھی ہیں کہ ہماری عقل ان کے سمجھنے سے عاجز ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ہے اللہ عزوجل پر ایمان کا اعتقاد کہ اس عالیشان والا صفات سے متعلق جو باتیں بتائی گئیں ہیں وہ دوسری تمام چیزوں کی نسبت اعتقاد کے بالکل مخالف ہیں، اس بناء پر اللہ تعالیٰ پر یہود ونصاریٰ کا ایمان لانا صحیح نہ ہو گا، جیسا کہ امام رازیؒ نے فرقہ مجسمہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس فرقہ نے کبھی بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ فرقہ اس

جسمانی صورت کی عبادت کرتا ہے جو اس کا خیال گڑھ لیتا ہے، اسی طرح یہ یہود و نصاریٰ بھی مجسمہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے خیال کے مطابق ایک جسم فرض کر لیتے ہیں، بلکہ یہ تو مجسمہ سے بھی کفر کی جانب زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، کیونکہ نصاریٰ اللہ تعالیٰ کے لئے صرف جسم ہی نہیں بلکہ جسمانیت کے احکام اور لوازمات بیٹا، بیٹی بیویاں وغیرہ بھی فرض کر لیتے ہیں، اللہ تبارک و تعالیٰ تو ان گمراہوں کے ایسے بہتانوں سے بہت پاک اور بلند ہے، اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں اس بات کا صاف رد کر دیا ہے کہ یہود و نصاری اس پر کبھی ایمان لائے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ یعنی تم لوگ ان لوگوں کے خلاف جہاد اور قتال کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لائے۔

اس آیت کے پیش نظر ان یہودیوں اور نصاری کا دعوی اقرار بالکل جھوٹ اور غلط ہے کیونکہ انہوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ اللہ عزوجل شانہ کی معرفت اصل ایمان ہے، اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں بلکہ اس طرح پہچانتے ہیں جیسا کہ اسے پہچاننا چاہئے، اور جب پہچان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان کی شان نہایت ہی بلند اور اعلی ہے تو اس کی عبادت اسی کے مطابق ہونی چاہئے، مگر اس کی شان کے مطابق کماحقہا کوئی بھی ادا نہیں کر سکتا ہے، اس بناء پر اللہ تعالیٰ جس شان کا حقیقۃً مالک ہے میں اس کے مطابق ایمان لاتا ہوں، مگر پورے طور پر اسے جان لینا محال ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ شمس الائمہ نے فرمایا ہے مؤمنوں میں دو خیال کے لوگ ہیں:

(۱) ایسے لوگ جن میں جہالت کا مادہ اس حد تک بھرا ہوا ہے کہ اسی جہالت کی بناء پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفتوں میں غور کرتے ہیں۔

(۲) دوسرے وہ لوگ ہیں کہ انہیں خاص قسم کا علم معرفت عطا کیا گیا ہے، جب انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ خدا حقیقت میں جس شان کا مالک ہے میں اسی پر ایمان لایا ہوں تو اب وہ مزید صفات الٰہی میں غور نہیں کرتے، بلکہ توقف کرتے ہیں، ان کی برتری پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس نے حقیقت کا اعتقاد کر لیا اور اس میں مزید جستجو جو اس کی ہستی سے زائد ہے خود بیان کرتا ہے کہ عقل کسی چیز کے جاننے کے لئے واقعتاً معیار نہیں ہے اس لئے جہاں عقل کی پہونچ نہیں ہے وہاں حقیقت کو مان لینا ہی ضروری ہے، اور اسے یہ معلوم ہے کہ سارے اختیارات امر بھی اللہ تعالیٰ کو ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔

ملا علی قاریؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اپنے علم کے انداز کے مطابق منبع ہوں کہ اپنی کم علمی کی بناء پر تھوڑی سی بلندی تک پہونچ سکا ہوں، اگر جہل کے اندازے سے ترقی ہوتی تو میں اپنی جہالت کی زیادتی کے مطابق آسمان پر پہونچ جاتا، ایسا ہی قاضی ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کی بناء پر بیت المال سے مجھے جو کچھ مجھے وظیفہ ملتا ہے وہ مختصر سا ہے کیونکہ وہ کم وظیفہ میرے کم علمی کے مساوی ہے، اور اگر جہالت کے اندازے سے مجھے وظیفہ ملتا تو ساری دنیا کی دولت سمیٹ لیتا اور وہ بھی یوں نہ ہوتی، کیونکہ جہالت مجھ میں بے حساب ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: آلہ ء معرفت عقل ہے

مگر اس کی راہبری اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ انسان میں عقل پائے جانے کی وجہ سے اس کے لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ضروری ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے "منتقی" میں ذکر فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے بھی اپنے خالق کے پہچاننے میں عذر کرنا قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک عقلمند انسان یہ دیکھتا اور سمجھتا ہے کہ یہ سارے آسمان اور زمین اور خود اس کی ذات کسی کی بنائی ہوئی مخلوق

ہے، حاکم شہیدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ اہل السنۃ والجماعۃ اسی کے قائل ہیں، یہاں تک ہے کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے نابالغ پر اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے، اور بہت سے مشائخ عراق کا بھی یہی قول ہے، البتہ دوسرے بہت سے لوگوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **رفع القلم من ثلث، من الصبی حتی یبلغ الخ**، یعنی آنحضرت ﷺ نے عمومی طور سے فرمایا ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے (یعنی ان کی غلطیاں قابل گرفت نہیں ہوتی ہیں) ان تین میں سے ایک بچہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے (آخر حدیث تک)۔

اور شیخ ابو منصورؒ نے کہا ہے کہ نابالغ مگر عقل والے لڑکے کے ایمان لانے کے صحیح ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، نیز یہ حدیث ایمان کے ماسوا دوسرے احکام اور اعمال پر محمول ہے، اسی لئے اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل نابالغ کو بھی بالغوں کی مانند ایمان لانے کی دعوت دینی چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور شیخ ابوالیسر بزدوی بھی اسی خیال کے ہیں، جیسا کہ شیخ دہلوی نے ذکر کیا ہے، مگر شیخ امام اشعریؒ نے اس کا انکار کیا ہے ان کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ کہ جب تک ہم اپنا پیغامبر نہیں بھیجدیتے ہیں اس وقت تک ہم عذاب میں مبتلا نہیں کرتے، لہٰذا رسالت کے آنے سے پہلے عذاب نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے بھی فرمایا ہے "اظہر یہ ہے کہ رسالت کے آنے کے بعد ہی ایمان نہ لانے پر عذاب اور ایمان لانے پر ثواب مرتب ہوگا" لیکن اپنی عقل سے ایمان لانے پر یعنی ایمان عقلی لانے کے بعد فعلی یا ترک فعل پر ثواب یا عذاب مترتب نہیں ہوگا، اس کے بعد لکھا ہے کہ اس مقام پر علماء کے اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ جس شخص کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی یا وہ شخص زمانہ فترت میں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر عذاب ہوگا مگر اشاعرہ کے نزدیک نہ ہوگا، مترجم کا خیال یہ ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہو گی کہ ایمان عقل کے فعل اور ترک پر عذاب و ثواب نہیں ہوگا اس وقت اختلاف علماء کے نتیجہ کو نقل کرنا بے موقع ہے، **واللہ تعالی اعلم**

سینتیسواں مسئلہ: انسان کی سعادت یا شقاوت خاتمہ کے وقت کی معتبر ہے

اسی طرح اللہ کے پیدا کرنے سے ہی سعید یا شقی ہوتا ہے، نیز شقی کبھی سعید اسی طرح سعید بھی کبھی شقی ہو جاتا ہے، یعنی ایسا شخص جو فی الحال بظاہر پکا مؤمن اور ایمان سے آراستہ ہے وہ کبھی بدلا جا سکتا ہے اس طور پر کہ وہ اپنا مذہب بدل کر مرتد ہو کر شقی بن جائے، اور وہ شخص جو بظاہر کفر وغیرہ کی گندگی سے آلودہ ہو کر شقی ہو رہا ایمان، یقین اور نیک اعمال سے آراستہ ہو کر کبھی سعید بھی بن جائے، اور اسی پر اس کا خاتمہ بھی ہو جائے، اس طرح نفس شقاوت اور سعادت میں تو تغیر ہو سکتا ہے، مگر شقی بنانے یا سعید بنانے میں جو کہ اللہ عز وجل کی صفات میں سے ہے ان میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابوالحسن البکریؒ نے کہا ہے کہ ایمان جب قلب میں سرایت کر جاتا ہے تو وہ سلب نہیں کیا جاتا ہے، عارفوں نے کہا ہے کہ کسی کا مرتد ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس سے پہلے سعید نہیں کیا گیا تھا، شارح عقائد نے کہا ہے کہ اگر ایمان سے مراد صرف تصدیق اور اقرار کرنا ہے تو یہ بات اب بھی اس میں موجود ہے، لہٰذا ایسا شخص مؤمن ہے اور ایسے شخص کو یہ کہنا بھی نہیں چاہئے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جس کا نتیجہ کامیابی اور نجات ہے تو فی الحال اس کا یقین نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، اسی لحاظ سے وہ خود کو یہ کہہ سکتا ہے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اسی وجہ سے شیخ اشعریؒ کے مسلک کے مطابق فی الحال تصدیق پائی جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح فی الحال کسی میں کفر پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور اس سے مایوسی نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار خاتمہ کے وقت اور خاتمہ کا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ بندہ کے لئے دو مقام یا دو صورتیں ہیں نمبر ۱، کہ وہ ظاہر شریعت

پر قائم ہو اور شرعی تمام احکام بجالاتا ہو اسی صورت میں اس کا مطلوب تو یہ ہونا چاہئے کہ وہ مطلقاً سستی نہ کرے بلکہ اعمال میں ہمہ تن مشغول رہے۔ نمبر ۴، یہ ہے کہ وہ مکاشفہ کی حالت میں ہو اس صورت میں وہ یہ عرض کرتا ہے کہ اے میرے رب مجھے اپنی ایسی تعریف کا مطالبہ نہ کر جو واقعتاً تیری پاک ذات کے لائق ہو، اسی طرح اس شکر کا بھی تقاضا نہ کر جو تیری شان بے نیازی کے مناسب ہو، اور ایسی معرفت بھی مجھے طلب نہ کر جو تیری ذات عظیم کی شایاں شان ہو، کیونکہ یہ باتیں میری قدرت و طاقت سے باہر ہیں۔

اڑتیسواں مسئلہ: جنت میں ملائکہ، جنات اور عورتوں کو دیدار الٰہی ممکن ہے یا نہیں

تکمیل میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے، مشہور یہ ہے کہ نہ ملائکہ کو دیدار ممکن ہوگا اور نہ جنات کو، مگر شیخ سیوطیؒ نے رسائل میں تحقیق کی ہے کہ وہ باتیں غلط مشہور ہیں، کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ملائکہ کو دیدار ہوگا، بیہقیؒ نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے اور مستند ہونے کے لئے احادیث بھی پیش کی ہیں اور کچھ متاخرین نے بھی یہ بات ذکر کی ہے، البتہ جنوں کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ بالآخر انہیں بھی نجات ہوگی، اور فضل الٰہی انہیں بھی میسر ہو جائے۔

اسی طرح عورتوں کے بارے میں بھی اختلاف ہے، لیکن صریح ترین اور حق بات یہ ہے کہ خاص خاص دنوں مثلاً دنیا کے جمعوں اور عیدیں جیسے خاص دنوں میں انہیں بھی دیدار کا موقع ضرور ملے گا، البتہ عام مؤمنوں کی طرح ہر وقت اور صبح و شام کا دیدار میسر نہ ہوگا، یہ علامہ سیوطیؒ کے کلام کا ماحصل تھا، اور علامہ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ مؤمنوں میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہوتی ہیں، انہیں خارج کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت فاطمہ زہرؓ، حضرت خدیجہ کبریٰؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، اور دوسری ازواج مطہرات اور اہل بیت رسول علیہ الصلوۃ والسلام نیز حضرت مریمؑ و آسیہ جو کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بھی بڑی ہوئی ہیں ان کے بارے میں کس طرح یہ تصور ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے دیدار سے یہ محجوب و ممنوع رہیں گی، یا ایسی نعمت کے پانے میں عام مردوں سے کمتر رہیں گی، بلکہ دوسری عام عورتوں سے ان جیسوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہئے، اور جن احادیث میں عورتوں کے لئے عید وغیرہ کے طور پر وقت مقرر کا بیان ہوا ہے ان کو عام عورتوں کے بارے میں رکھا جائے۔

اور میں تو یہ بھی کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں ہے "**کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران و آسیه امرأة فرعون فضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام**" رواہ البخاری وغیرہ، کہ مردوں میں تو بہت سے مرد کامل و مکمل ہوئے مگر عورتوں میں ان چند عورتوں کے جن کے نام اس میں مندرج ہیں حضرت مریمؑ بنت عمران اور آسیہ اُمراۃ فرعون، اور عائشہؓ کی فضیلت دوسری عورتوں پر ایسی ہی ہے جیسی کہ ثرید کو دوسرے کھانوں پر فضیلت ہے" یہ حدیث بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے، دوسری عورتیں کامل نہیں ہوئی ہیں۔

قرآن پاک میں بھی اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا ہے ﴿یَا نِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ الآیۃ اس کلام قدیم میں ساری مخلوقات کے وجود سے قبل ہی اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ اے نبیؐ کی عورتو! تم عام عورتوں کی جیسی نہیں ہو، الآیۃ۔ ان کے علاوہ دوسری متعدد حدیثیں اور بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سیوطیؒ نے یہ باتیں اور بھی لکھی ہیں کہ یہ مذکورہ تفصیل اس دیدار الٰہی کے بارے میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا، لیکن خاص میدان حشر میں جو دیدار ہوگا وہ عام ہوگا کسی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہوگا کہ کافروں اور مشرکوں کی جماعت کو قہر و جلال کے ساتھ ہوگا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں گے، مترجم کا کہنا ہے

کہ قول اصح یہ ہے کہ میدان حشر میں کافروں کو دیدار نہیں ہوگا البتہ تجلیات باری کا ظہور ہوگا، اسی کو دیدار کہدیا گیا ہے، اور ظہور عام بھی قہر و جلال کے ساتھ ہوگا، اسی بناء پر شفاعت کے موقع پر تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا یہی عذر ہوگا کہ آج رب ذوالجلال کا غضب اور قہر و جلال اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ اتنا نہ کبھی ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، مگر ان کا یہ کہنا خوف و ادب کی بناء پر ہوگا کیونکہ بہت سی احادیث صحیحہ اور آیات کریمہ سے ثابت ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام بلکہ عام اولیاء کرام پر بھی ظہور رحمت ہوگا، مگر کافروں پر قہر و جلال کا ظہور ہوگا، اور وہ دیدار سے محجوب رہیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿کَلَّآ اِنَّھُمْ عَنْ رَّبِّھِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾ ہرگز نہیں یہ لوگ اس دن اپنے رب کے دیدار سے ضرور محجوب رہیں گے، امام مالکؒ نے اسی آیت سے یہ استنباط فرمایا ہے کہ مؤمنین محجوب نہ ہوں گے۔

اسی طرح کافروں کے حق میں قرآن پاک میں ہے ﴿لَا یُکَلِّمُھُمُ اللّٰہُ﴾ اس دن ان سے باتیں نہ کریگا ﴿وَلَا یَنْظُرُ اِلَیْھِمْ﴾ اور ان کی طرف نہیں دیکھے گا، ان کی جیسی بہت سی نصوص ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کفار صفات اور تجلیات رحمت اور ذات باری تعالیٰ کے دیدار سے محروم ہوں گے اور یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ خواب میں دیدار باری تعالیٰ کا ہونا جائز ہے مگر درحقیقت یہ قلبی مشاہدہ ہوتا ہے، اور آنکھوں سے دیکھنے کی صورت میں وہ مثل باری تعالیٰ نہیں بلکہ وہ مثال کو دیکھے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مثال بیان فرمائی ہے مثل بیان نہیں فرمائی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ﴾ الآیۃ اللہ کی نور کی مثال اس طاق کی جیسی ہے جس میں ایک چراغ ہو اور وہ چراغ شیشہ میں بند رکھا ہوا ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ گفتگو تجلیات صفاتی میں ہے۔

پھر یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دنیا میں جاگتے ہوئے ان ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے معراج کے موقع کے کبھی کسی سے ایسا نہیں ہوا ہے اور اس پر محدثین فقہاء، متکلمین اور مشائخ طریقت سب کا اس پر اتفاق اور اجماع ہے، اور کتاب تعرف میں فرمایا ہے کہ اولیاء اللہ میں سے کسی ایسے شخص کا علم نہیں ہے جس نے اس طرح دیدار کا دعوی کیا ہو، اور کسی ولی اور شیخ سے اس کی حکایت بھی درجہ صحت تک نہیں پہونچی ہے، ہاں کچھ نامعلوم اور مجہول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، مگر یہ لوگ ایسے مجہول و بے نشان ہیں کہ انہیں کوئی بھی نہیں پہنچانتا ہے کہ وہ لوگ کون ہیں، کہاں کے ہیں اور کب تھے، ادھر مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو کوئی ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے، یہاں تک شیخ دہلویؒ کی تقریر کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

شیخ نے حوض کوثر کے بارے میں لکھا ہے کہ روایت میں ہے کہ حوض کوثر پر پانی پلانے کے ذمہ دار حضرت علیؓ ہوں گے، اس لئے اس دنیا میں جس کسی کو حضرت علیؓ کی محبت دل میں نہ ہوگی اسے مشکل سے ہی حوض کے پانی کا قطرہ بھی ملے، اور دوسری روایات میں ہے حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ جس کے دل میں حضرت ابوبکرؓ کی محبت نہ ہوگی اسے میں حوض کوثر کا ایک قطرہ بھی پانی نہیں دوں گا۔

انتالیسواں مسئلہ: حضرت خضر نبی تھے یا نہیں، نیز وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟

شیخ دہلویؒ نے شیخ ابن حجر عسقلانیؒ کی اتباع میں کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ خضر نبی ہیں، پھر وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بھی قسطلانیؒ کی موافقت میں لکھا ہے کہ مشائخ صوفیہ اور جمہور علماء کے کہنے کے مطابق وہ زندہ ہیں، لیکن امام بخاریؒ، امام ابن مبارکؒ، ابن جوزیؒ اور دوسروں نے ان کی زندگی سے انکار کیا ہے، مترجم نے کہا ہے کہ میں نے تفسیر میں اس مسئلہ کو بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

چالیسواں مسئلہ: رسول ﷺ کی بعثت دنیا کی ہر چیز کی طرف ہے

شیخ نے لکھا ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کو ساری مخلوقات کے لئے نبی ورسول بنا کر بھیجا گیا ہے، خواہ وہ انسانوں میں ہوں یا جنات میں اسی طرح وہ ملائکہ ہوں یا نباتات ہوں یا جمادات، درخت پتھر، حیوان تو آپ کی شہادت دیتے تھے اور سلام بھی کرتے تھے (جسے بعض اوقات صحابہ کرام نے بھی سنا ہے) اسی طرح جنات بھی آپ پر ایمان لائے، آیت پاک ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (ہم نے آپ کو سارے عالم کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اس لفظ عالمین میں تو فرشتے بھی داخل ہیں۔

میں کہتا ہوں واضح ہو کہ ملائکہ کو اس میں داخل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور نافرمانی نہ کریں، کیونکہ ان میں شامل ہونا محض اللہ کی رحمت اور خود ان کی وجود کی تکمیل ہے، مثلاً نعمت دیدار الٰہی جو رحمت کے سایہ میں ہو اس کے حاصل ہونیکی صلاحیت کا ہونا، اس سے ان کے اندر نافرمانی اور فرمانبرداری کا اعتبار مقصود نہیں ہے، کیونکہ ان کی تعریف اور صفات بیان کرتے ہوئے عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور معصوم ہیں، ان کی شان سے جنسیت یعنی نر و مادہ ہونا کچھ بھی نہیں ہے، جو حکم جس طرح کا ہوتا ہے وہ اسے اسی طرح کرتے ہیں، ان میں بھول چوک کا احتمال بھی نہیں ہے، نور سے ان کی پیدائش ہوئی ہے، جس طرح پر کہ جن کی پیدائش آگ سے ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان ملائکہ کو بار بار دیکھا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: حضرت محمد (رسول اللہ ﷺ) نے معراج کے سفر میں باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا ہے

پھر دو قول ہیں نمبر ا، دل کی آنکھ سے دیکھنا، نمبر ۲، سر کی آنکھوں سے دیکھنا، شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے چشم دل سے دیکھا ہے اور ملا علی قاریؒ نے اس قول کو جوں کا توں نقل کر کے چھوڑ دیا اس پر کوئی رائے پیش نہیں کی، لیکن شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے، حق بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان ظاہری آنکھوں سے ہی باری تعالیٰ کو دیکھا ہے، جمہور صحابہ کرام بھی اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح بھی ہے، ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تو ہر حال میں ممکن اور حاصل تھا، اس لئے شب معراج اور اتنے اہتمام کی کوئی ضرورت نہ تھی، مترجم کی یہی رائے ہے یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیالیسواں مسئلہ: ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو اس طرح لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک ایمان مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے یہانتک کہ ان مشائخ بخارا میں سے بعضوں نے اس شخص کو کافر ہونے کا فتوی دیا ہے جو ایمان کے مخلوق ہونے کا قائل ہو اور یہ لازم کر دیا ہے کہ ایسا شخص کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا بھی قائل ہے۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے، اس لئے میں قاریؒ کے کلام کو اختصار کے ساتھ بیان کرتا ہوں کہ اس مسئلہ کے دلائل جاننے سے پہلے یہ جان لینا مناسب ہے کہ دونوں فریق (سمرقند و بخارا) کے مشائخ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق ہیں اور اس مسئلہ میں بھی متفق ہیں کہ ذات و صفات ازلی اور قدیم ہیں، اس کے بعد مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ کے دو اجزاء ہیں **لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ**، اور یہ دونوں ہی اجزاء قرآن پاک میں ہیں لہٰذا دونوں اجزاء قرآن ہوئے اور یہ مسلم ہے کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو یہ دونوں اجزاء بھی غیر مخلوق ہوئے، اور یہ دونوں ہی ایمان ہیں لہٰذا ایمان بھی غیر مخلوق ہوا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ مشائخ بخارا کی سب سے بڑی دلیل یہی ہوئی، اور اس کے جواب میں مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے اور یہ دونوں ہی بندوں کے

افعال میں سے ہیں، اور بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک بندوں کے افعال مخلوق باری تعالیٰ ہیں، لہٰذا ایمان بھی مخلوق باری تعالیٰ ہوا۔

اور مترجم کا کہنا ہے کہ مشائخ بخارا کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ، یہ دونوں اجزاء یقیناً کلام الٰہی میں ہیں جو غیر مخلوق ہے، لیکن ان دونوں کا نام ایمان نہیں ہے بلکہ ان دونوں کی تصدیق واقرار ایمان ہے اس لئے ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے ان کی تصدیق واقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اس کی تلاوت وقراءت کا اور اس کی تعلیم وتعلیم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، علاوہ بریں ایمان تو صرف کلمہ لا الہ الا اللہ نہیں ہے بلکہ سچے دل سے اس کے اعتقاد کا نام ہے کہ اس روئے زمین پر سوائے خدائے وحدہ لاشریک لہ کے اور کوئی معبود بننے کے لائق نہیں ہے اسی طرح محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، اسی بناء پر بجائے عربی کلمہ کے کوئی فارسی وغیرہ میں اس مفہوم کو ادا کرلے تو وہ بھی مؤمن ہو جاتا ہے۔

چونکہ یہ مسئلہ بہت ہی باریک ہے اس لئے اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے مسایرہ میں لکھا ہے کہ کتاب الوصیت میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ کلام صراحۃ مذکور ہے کہ ایمان مخلوق ہے، اسی بناء پر وہاں امام صاحبؒ نے بیان کیا ہے کہ ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ بندہ اپنے تمام اعمال واقرار ومعرفت کے مخلوق ہے، اب جبکہ بندہ جو فاعل افعال ہے یہ خود مخلوق ہوا تو اس کے سارے افعال بھی بدرجہ اولی مخلوق ہی ہوں گے (انتہی ترجمۃ)۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخ اشعریؒ نے بیان کیا ہے کہ ایمان کو مخلوق اور حادث کہنے والے علماء کرام میں حارث محاسبی، جعفر بن حرب، عبداللہ بن کلاب، عبدالعزیز مکی کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں، اس کے بعد مزید یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اہل حدیث کی ایک جماعت سے منقول ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ ایمان غیر مخلوق ہے، مسایرہ میں شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شیخ اشعریؒ کا اسی طرف میلان ہے، اس کی دلیل مختصراً یہ بیان کی ہے کہ ایمان اصل میں صفات الٰہی میں سے ہے کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں میں المومن المہیمن کی بھی صفتیں ہیں، اور مؤمن جب اسماء حسنی میں سے ہے تو ایمان بھی حادث نہیں ہوا۔

اب مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل اور توجیہ کے مطابق تو علماء کرام میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں کے قدیم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے، گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ پاک کے ناموں میں سے المومن میں ایمان کی صفت قدیم ہے، اور مشائخ بخارا کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہے، اس طرح میں فرق ظاہر ہے۔

تینتالیسواں مسئلہ: خواب وغفلت، بیہوشی اور موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے

اگرچہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز تصدیق ومعرفت کی ضد ہے، پھر بھی شریعت نے تصدیق ومعرفت باقی رہنے کا حکم دیا ہے، ہاں اگر آدمی خود اپنے کسی ایسے امر اور عمل سے اس تصدیق وعمل کو باطل کردے جس کے متعلق شریعت نے اس امر وعمل کو ان دونوں کے منافی ومخالف ہونے کا حکم دیا ہو تو البتہ اس وقت ایمان کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی پر اجماع بھی ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الخ، یعنی مؤمن جب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا ہے، اس بات کو آپ نے مثالوں سے اس طرح سمجھایا کہ دونوں ہاتھوں کی ایک دوسرے سے ملی جلی اور گتھی ہوئی انگلیاں علیحدہ ہو جاتی ہیں، پھر زنا کے بعد وہ ایمان داخل بدن ہو جاتا ہے، اس فرمان سے اس کے نور کے زائل ہو جانے سے ڈرانا مقصد ہے۔

چوالیسواں مسئلہ: جس مقلد کے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہے اس کا بھی ایمان صحیح ہے

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور عام فقہائے کرام اور محدثینؒ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عقائد میں مقلد کا ایمان درست ہے، البتہ ان کے لئے یہ جاننا ضروری ہے ان اعتقادی مسائل کی اصل کیا ہے، اور انہیں جاننے کی کوشش نہ کرنے سے وہ گناہ گار ہوں گے، بلکہ بعضوں نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن اس مسئلہ میں سب سے ظاہر اور عام سمجھ بات وہ ہے جو شیخ ابوالحسن الرستغفنی اور عبداللہ الحلیمی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے کہ ہر مسئلہ کو عقلی دلائل سے جانے بلکہ جب رسول اللہ ﷺ کو آپ سے حاصل شدہ معجزوں کی وجہ سے یہ جان لیا کہ آپ رسول برحق ہیں اور آپ ہی کے فرمان کی وجہ سے یہ اعتقادات ہم پر لازم ہوئے ہیں تو اتنا جان لینا ہی ایمان کی درستگی کے لئے کافی ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دلائل جاننے کے پیچھے نہ پڑنا ہی اولیٰ ہے، کہ یہ بھی متروک ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ دلائل جاننے کا مقصد تو یہی ہے کہ اس سے تصدیق قلبی حاصل ہو جائے اور جب رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل اعتقاد ہو گیا تو اس کی تصدیق بھی مکمل ہو گئی اور مطلب بھی حاصل ہو گیا، اس کے بعد اگر ان مسائل اور اعتقادات کے دلائل جاننے کے ذرائع اور وسائل معلوم نہ کر سکے تو کچھ حرج نہیں ہے، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر ایسے شخص کو مؤمن کہا ہے جو سچے دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سارے احکام کو دل سے تسلیم کیا، آپ نے تو کبھی بھی صحابہ کرام کو عقلی دلائل دینے سمجھانے کی طرف توجہ نہیں دی، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے زطیوں اور قبطیوں کا ایمان قبول کر لیا حالانکہ یہ لوگ بڑی موٹی عقلوں والے اور کم سمجھ کے انسان تھے، اگر ان کا ایمان صحیح نہیں ہوتا تو وہ دونوں میں سے ایک بات ضرور کرتے یا تو ان کی عقلی دلائل سے سمجھانے اور عقلی دلائل سکھانے کی کوشش کرتے اور ان کو سکھانے کے لئے باضابطہ ایسے لوگوں کو متعین کرتے جو اچھی حجتیں پیش کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ اور فن سے خوب واقف ہوتے، اور ان کو اس طرح کی مکمل تعلیم دینے کے بعد ہی ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مؤمن اسی وقت کسی کو مانا جا سکتا ہے جبکہ اتنی دلیلیں اور ان کے طریقے کوئی جان لے کہ اپنے مخالفین کے سامنے اچھی اور کامیاب تقریر کر سکے اور انہیں قائل کر سکے لہٰذا یا تو ان لوگوں کو اتنی تعلیم رہے اس کے بعد ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے یا ان کے ایمان سے مایوس ہو کر ان سے منہ موڑ لیتے، حالانکہ ہمیں تواتر کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نہ تو صحابہ کرام نے اور نہ ہی ان کے بعد تابعین کرام وغیرہم نے ایسی کوشش کی تو یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ معتزلہ کا کسی کے مؤمن جاننے کے لئے اس طرح کی شرط لگانا بالکل باطل ہے، کیونکہ ایسی شرط لگانا رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور عمل اسی طرح صحابہ کرام تابعین عظام اور ائمہ کرام کے عمل اور طریقوں کے بھی خلاف ہے۔

ہمارے بعض علماء نے تو یہ بھی فرمادیا ہے کہ مقلد کو بھی ایک خاص قسم کا علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ جبتک اس کے ذہن میں یہ بات جم نہیں گئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے تب تک اس نے اس مخبر کی تصدیق نہیں کی ہے، پھر ایک شخص یا جو ایک شخص کے برابر ہو اس کی خبر میں اگرچہ صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے مگر اس شخص کے نزدیک وہ مخبر صادق ہے اور حقیقت میں بھی وہ صادق ہی ہے تو وہ صرف اسی تصدیق سے بمنزلہ عالم ہو گیا، اسے اس کا اعتقاد دلیل کے ساتھ ہو گیا، اور ایسا شخص جسے باضابطہ اسلام کی دعوت تو نہیں پہنچی مگر کسی مسلمان نے اسے دین کی دعوت دیتے ہوئے یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ایک رسول برحق بھیجا ہے، اس کے ہاتھ پر معجزات بھی ظاہر ہوئے ہیں، اسی رسول نے ہمیں اسلام کی تعلیم دی اور اس کی یہ ساری تعلیمات و معجزات صحیح و برحق ہیں، ان باتوں کے سنتے ہی بغیر کسی غور و فکر و تامل کے اس شخص کی تصدیق کروں اور اس کی بات مان لی، تو ایسے مقلد کے بارے میں ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ایسا شخص جو مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوا اور ان ہی

لوگوں میں بڑھا تو ایسے شخص کا ایمان دوسرے بے خبر شخص کے ایمان کے مانند نہیں ہے اگرچہ مناظرہ کرنے والوں کی طرح سے وہ عبارت آرائی اور اظہار مافی الضمیر نہ کر سکتا ہو تو ایسے شخص کے بارے میں ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں صحیح تر وہی قول ہے جو عام اہل علم کا ہے کہ ایمان فقط تصدیق کا نام ہے اس لئے جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو اس کا اس طرح ایمان لانا صحیح ہوا، اسی بناء پر صحابہ کرامؓ ایسے شہروں کے باشندوں کا ایمان قبول کر لیتے تھے، جو عجم میں تلوار اور جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے۔

البتہ ایسے شخص کے ایمان میں اختلاف کی گنجائش ہے کہ جو آبادی سے دور بہت دور پہاڑ کی چوٹی پر رہا اور بڑھ کر جوان ہوا، وہاں رہ کر اسے دنیا اور اس کے بنانے والے کے بارے میں سوچنے اور غور کرنے کا خیال بھی نہیں آیا، اس کے برخلاف وہ شخص جو مسلمانوں کی آبادی میں پیدا ہوا اور اہل علم و فہم والوں کے بتانے پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اقرار کیا اور اس کے نام کی تسبیح پڑھی تو ایسا شخص تقلید سے خارج ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی اعرابی سے جب یہ سوال کیا گیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح پہچانا تو اس نے کہا کہ اگر اونٹ کی تازہ مینگنی دیکھ کر اونٹ کے ہونے کا پتہ چل سکتا ہے اور انسانوں یا جانوروں کے نشان قدم کو دیکھ کر اس طرف سے ان کے گزرنے اور ان کے وجود کا اندازہ ہو سکتا ہے تو پھر یہ بلند آسمان اور ایسی ہری بھری اور ہر قسم کے خزانوں سے بھرپور زمین کو دیکھ کر ان کے خالق کو ہم کیسے نہ پہچانیں اور اس پر یہ چیزیں کیونکر دلالت نہیں کریں گی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسا شخص جس نے اس طرح خود کو مقلد بنایا ہو کہ میں نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو مسائل اسلام بھی برحق ہیں اور اگر یہ جھوٹا ہے تو مسائل اسلام بھی باطل ہیں اور اس کا وبال کہنے والے پر ہے تو ایسا شخص بغیر کسی اختلاف کے مؤمن نہیں ہے، کیونکہ خود اسی کو اپنے ایمان میں شک ہے۔

مترجم کتاب نے مذکورہ باتوں کی توضیح اس طرح کی ہے کہ ایمان تو اعتقاد کا نام ہے خواہ وہ دلائل سن کر اور جان کر حاصل ہو یا کسی کے کہنے سے معلوم ہو کر دل میں جم جائے اور اس طرح جمے کہ یہ بات اسی طرح کی ہے تو وہ اعتقاد کہلائے گا، البتہ دل میں جم جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر خود کہنے والا بھی اس اعتقاد کے برخلاف کہے جب بھی یہ شخص اپنے خیال پر جما رہے اس دوسرے کی مخالفت اور برائی کرنے سے اس کے دل پر کوئی اثر نہ ہو، بخلاف اس کے ایک ایسا شخص جس کے دل میں بات سچ ہو کر جمی نہ ہو بلکہ صرف اتنا خیال ہو کہ فلاں شخص کہتا ہے اس لئے میں بھی کہتا ہوں حتی کہ اگر دوسرا شخص بعد میں اس خیال سے باز آ جائے تو یہ بھی اپنا خیال بدل دیے، لہٰذا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس کا اپنا کوئی اعتقاد نہیں ہے بلکہ فقط اس دوسرے شخص کی تصدیق اور اس کی بات مان لینی ہے، لہٰذا اس کا ایمان بھی قابل قبول نہ ہو گا، یہ باتیں اچھی طرح سمجھ لو۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں کے نزدیک اعتقادی مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے، پہلے نہ تھا اور اس کا خالق باری تعالیٰ عزوجل ہے، اس لئے ان میں غور و فکر کرنا واجب ہے، ایسے مسائل میں تقلید کرنا اور دوسرے کی ہاں میں ہاں ملانا جائز نہیں ہے، امام رازی و آمدیؒ نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اس جگہ نظر سے مراد یہ ہے کہ اس قدر جاننا اور سمجھ لینا کہ اس شخص کے ذہن میں مسئلہ کا ثبوت جم جائے، اس کے بعد اتنی تفصیل اور جاننا جس سے منکروں اور مخالفوں کے شبہات و الزامات کو ختم کر سکے فرض کفایہ ہے، البتہ ایسا شخص جسے زیادہ غور و خوض اور دلائل جاننے میں فکر کرنے سے اسے شبہات میں پڑنے اور مزید الجھنوں میں گرفتار ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سب سے عمدہ فیصلہ یہ ہے کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے لئے نظر ممنوع ہے، چنانچہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے لوگوں کو علم کلام کے سیکھنے سے منع کیا ہے جس کی غرض کمزوروں پر شفقت کرنا ہے کہ سمجھ کی کمی کی وجہ سے شاید اصل مفہوم تک نہ پہونچ سکیں اور وہ گمراہ ہو جائیں۔

تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے علم کلام میں مشغول رہنے کو مکروہ کہا ہے، مگر ہمارے نزدیک ایسا کہنے کی

وجہ یہ ہے کہ اس فن میں لوگوں کے ساتھ مناظرہ و مجادلہ کرتے رہنے اور اس فکر میں لگے رہنے سے فتنہ و فساد پھیلتا ہے اور بدعت ابھرتی ہے اور لوگوں میں بھی ان کے مسلمہ عقائد میں تزنزل پیدا ہو جاتا ہے اور عقائد میں پراگندگی آجاتی ہے، یا اس وقت مکروہ ہے جبکہ مخالف اور مناظر شخص کم علم اور کم سمجھ ہو یا وہ حق اور صحیح بات جاننے کا خواہاں نہ ہو بلکہ صرف اپنی برتری اور غلبہ کا خواہشمند ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی معرفت اور توحید اور نبوت کی معرفت اور اس کے لوازمات و متعلقات کا علم کفایہ ہے کہ کچھ افراد کو اتنا بھر سیکھنا اور اس میں مہارت حاصل کر لینا کافی ہے دوسرے افراد اس ذمہ داری سے بری ہو جاتے ہیں۔

ہدایہ کی شرح میں ابن الہمام نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ فرمان کہ "علم کلام حاصل کرنے والے متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی وہی ہو جو ان کے استاد امام ابو حنیفہؒ نے اپنے بیٹے حماد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھ کر اس سے اپنے بیٹے کو منع کرتے ہوئے فرمایا تھا، اس منع کرنے پر صاحبزادے حماد نے کہا کہ میں نے تو آپ کو کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں، تو آپ نے جواب دیا: کہ میں مناظرہ کرتا ہوں مگر انتہائی سکون اور وقار کے ساتھ اس طرح پر کہ گویا ہمارے سروں پر چڑیائیں بیٹھی ہیں، تاکہ ہمارا مقابل لغزش میں نہ پڑ جائے، اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل مات کھا جائے اور پھسل جائے، حالانکہ جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی اس نے اس دوسرے کا کفر چاہا اور جس نے دوسرے کے لئے کفر چاہا وہ خود کافر ہوا، اس بناء پر اس فن میں غور و خوض ممنوع ہوا۔

(حاصل مذاہب) مترجم نے کہا ہے کہ مذکورہ تمام گفتگو اور مذاہب کا حاصل یہ نکلا جو ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں کہ نمبر ۱، مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل اعتقادیہ میں سے ہر مسئلہ کو عقلی دلیل کے ساتھ اس طرح جاننا کہ مخالفین اور منکرین کے ساتھ اس طرح حجت اور مباحثہ ممکن ہو جائے کہ جس قسم کا بھی اس پر کوئی شبہ پیش کیا جائے وہ ہر ایک کا معقول جواب دے اور مسئلہ کو حل کر دے، اور اگر اس طرح کا علم حاصل نہ ہو سکا تو اس کے ایمان کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

نمبر ۲، مذہب اشاعرہ: ایمان کی صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ہر اعتقادی مسئلہ کو عقلی دلیل سے جاننا، البتہ صرف دل سے جان لینا ہی شرط ہے، تقریر اور مناظرہ میں کامل ہونا شرط نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی اگر کوئی عقلی دلیل حاصل نہ کر سکے تو اشعری کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوگا کیونکہ اسے تصدیق حاصل ہے البتہ وہ گنہگار ہوگا، ایسا شخص اللہ کی مشیت کے ماتحت ہوگا دوسرے گنہگاروں کی طرح کہ اگر وہ چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے پھر آخر انجام جنت میں داخل ہوگا، اس مذہب کے برخلاف ملا علی قاریؒ نے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اگر مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ایمان کے صحیح ہونے کی شرط قرار دی جائے تو اس کا نہ جاننے والا یا تارک کس طرح مؤمن قرار دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر صحیح ہونے سے کمال ایمان مراد ہو یعنی بغیر عقلی دلائل حاصل کئے ایمان کامل نہیں ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اشعری کا مذہب جمہور کے مذہب کے موافق ہو جائے گا۔

نمبر ۳، مذہب جمہور: مقلد کا ایمان بغیر استدلال کے صحیح ہے اگرچہ دلائل کے نہ جاننے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا، یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ، ثوریؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ دوسرے عام فقہاء اور محدثینؒ کا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ مذہب اشعریؒ اور جمہور کے درمیان فرق شاید یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استدلال ترک کر دینے سے وہ استدلال مجمل ہو یا مفصل خواہ کسی قسم کا ہو مقلد گنہگار ہوگا مگر اس کی تقلید صحیح سمجھی جائے گی، لہٰذا مؤمن جیسا اسے ثواب حاصل ہوگا، اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے استدلال عقلی و اجمال کے ترک پر وہ شخص گنہگار ہے اور اس کی تقلید صحیح نہیں سمجھی جائے گی، اسی قول کو امام رازیؒ و آمدی نے مرجح کہا ہے، واللہ اعلم۔

نمبر ۴، جسے ملا علی قاریؒ نے تحقیقی طور پر بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ کو اس طرح جانا اور مانا

کہ آپ رسول برحق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی بتائی اور لائی ہوئی تمام باتوں کو سچ جانا اور دل سے ان تمام باتوں کو مانا تو وہ مؤمن ہے، اب اسے یہ تصدیق خواہ دلائل کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو یا بغیر دلائل کے ہی ہو، اب مترجم کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ کے دوسرے ائمہ، فقہاء اور محدثین سب اس بات پر متفق ہیں کہ جس قسم کی تصدیق کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہی ایمان ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، البتہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسے دو اشخاص جن میں سے ایک شخص اپنے طور پر اپنی تحقیق کے ساتھ دلائل پر نظر رکھتا ہے اور دوسرا شخص کسی کی تقلید یا دیکھا دیکھی مانتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق کا ہونا ظاہر ہے اور یہ بات صریحی طور پر آیات و احادیث سے واضح ہے، اب ان دونوں میں سے دوسرا شخص کہ جس کو استدلال نظر حاصل نہیں ہے وہ گنہگار ہے یا نہیں، کیونکہ ہر شخص کی لیاقت اور صلاحیت اتنی بالکل نہیں ہوتی ہے کہ استدلال نظر رکھ سکے، تو امام اعظمؒ اور ان کے ساتھ کے اماموں اور محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہے اس کو دین کے واسطے مسائل کو دلائل سے پرکھنا اور تحقیق حاصل کرنا چاہئے تھا، لہٰذا اب وہ معذور نہیں سمجھے جائیں گے۔

واضح ہو کہ نظر استدلالی سے مراد عقلی دلیلیں ہیں یا فرمان رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں یا منجانب اللہ وحی ہے، ادھر یہ فیصل شدہ بات ہے کہ قرآن کا حق ماننا، اللہ و رسول کے مان لینے پر موقوف ہے، اس طرح ''دور'' لازم آئے گا (کہ قرآن کا سمجھنا اللہ و رسول کے ماننے پر اور اللہ و رسول کو پہچاننا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہو) لہٰذا اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا پہنچانا عقلی دلیل سے ہوگا۔

مترجم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی رسالت برحق کے ذریعہ لوگوں کو اپنی بعثت پر آگاہ کیا اور آپ کے کھلم کھلا اور واضح معجزات کے ذریعہ آپ کی سچائی واضح ہوئی، اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے بارے میں صحیح اعتقاد کی تعلیم جس طرح دینی چاہئے تھی آپ نے اس کی تعلیم دے کر حق ادا کر دیا اور قرآن پاک جو اللہ کا کلام ہے لوگوں کو سنا دیا، جس میں معارف ربانی اور حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہیں، پس اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لوگوں نے دور ان کا جو اعتراض کیا ہے وہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ دوران کا مطلب ہوتا ہے کہ ایک ہی حیثیت سے موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ حیثیت بدلی ہوئی ہے، لہٰذا صحیح بات وہی ہوگی جو امام ابوالحسن استغفی اور ابو عبد اللہ الحلیمی کی بحث کی ابتداء میں ذکر کر دی گئی ہے (کہ اپنے اعتقاد کو رسول اللہ ﷺ کے قول پر جمالینا ہی کافی ہے اور جمہور کی مراد یہی ہے) بلا شبہ معارف الٰہیہ میں عقل کو دخل دے کر دلائل حاصل کرنا بالکل بھونڈی سی بات ہوتی ہے کہ یقیناً عقل اس کے جاننے اور حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔

اس سے اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عقل تو معرفت الٰہی کا ایک آلہ اور سبب ہے، کیونکہ عقل اللہ کی دی ہوئی ایک بڑی نعمت اور آلہ معرفت ہے، لیکن ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ان معارف کا جو کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ میں بیان کئے گئے ہیں ان کو سمجھا اور یقین کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ لوگ جو بے عقل ہیں وہ جو اس کے اعتبار سے کتنے ہی ہوشیار کاریگر اور بڑے سے بڑے شکار ہوں وہ بدبخت ہیں کہ وہ معارف الٰہیہ اور توحید کے حقائق و دقائق کے جاننے میں سخت جاہل اور گمراہ ہوں گے، اور حواس کے بڑے تیز و قوی ہونے والے کاریگری میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرائش و نماء میں بڑے لائق و فائق ہوں گے، ان کے ہاتھوں ہزاروں کی ملیں اور صنعتیں وقوع میں آئیں گی اور بنیں گی، لیکن انجام کار سب کے لئے ہلاکت، بربادی اور ذلت ہے، کیونکہ ان ساری چیزوں کا نفع صرف تادم حیات ہے اور یہ حیات زندگی فانی ہے آخر ختم ہونے والی ہے۔

جب یہ تمہید بیان کی جاچکی تو اب یہ جان لینا چاہئے کہ ہمارے سارے سچے عقائد اور توحید کے معارف سب کے سب اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم سے حاصل کئے گئے ہیں لہٰذا ایک مقلد کو بھی اللہ تعالیٰ کے کلام میں غور و فکر کرنا چاہئے، تاکہ دلائل مسائل کے ان سے حاصل ہو سکیں، لیکن اس کے لئے علم کی ضرورت ہے کہ، ع بے علم نتواں خدا را شناخت، کہ بغیر علم کے خدا کو

پہنچانا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ اس کلام الٰہی کو جو کہ قدیم اور برحق ہے اگر کوئی شخص اپنے عقلی دلائل سے یہ ثابت کردے کہ یہ کلام حادث اور ناقص اور غیر اہم ہے تو اس سے بڑھ کر اور کون جاہل ہو گا جو ان مذکورہ باتوں کو مان لے اور اس کی بتائی ہوئی بات کو خدا کے کلام قدیم سے اہم اور اقدام سمجھے۔

اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ نکلا کہ ائمہ کرام، فقہاء علماء اور شیخ ابوالحسن اشعری سب پر نیک گمان کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ ان بزرگان اہل سنت وجماعت کا بھی مقصد حقیقی وہی ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور ان میں اگر اختلاف ہے تو صرف اس قدر کہ جمہور کے نزدیک ایک مقلد کا ایمان جبکہ اسے تصدیق قلبی حاصل ہو صحیح ہے، اور اگر اس نے علم استدلال کی صلاحیت حاصل نہ کی تو وہ گنہگار ہو گا، اور اپنے جتنے اوقات بھی دنیا میں گزارے گا وہ سب رائیگاں اور بے مقصد ہو گا، اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک اس کا ایمان تو صحیح ہے مگر اس میں کمال نہیں آیا ہے، اور ہر عقیدہ کی نسبت استدلال کو ترک کرنا گناہ ہے، البتہ اگر اس کا ایمان اس طرح کا ہے کہ اس نے کسی عالم کی بات مان لی ہے مگر وہ تصدیق کے درجہ کی نہیں ہے بلکہ اس طرح پر کہ اگر وہ غلط کہتا ہے تو اس کا وبال اس کے سر پر ہے تو ایسے شخص کو درجہ یقین حاصل نہ ہونے سے بے نصیب اور کسی کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے، یہی فیصلہ مترجم کے خیال میں صحیح اور انسب ہے، **واللہ تعالی اعلم**

پینتالیسواں مسئلہ: ہمارے نزدیک جادو اور بد نظری برحق ہے

البتہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے، کیونکہ اس سلسلہ کی جتنی آیات واحادیث منقول ہیں وہ لوگ ان سب کی بے جا تاویل کر کے غلط معنوں پر انہیں محمول کر دیتے ہیں، جیسا کہ ان احادیث میں منقول ہے "العین حق" بد نظری کا ہونا برحق ہے، اسے امام احمدؒ، بخاری، مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، ایک اور روایت میں اس سے بھی کچھ الفاظ ہیں **وان العین تدخل الرجل القبر وا لجمل القدر**، یعنی بد نظری آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو ہانڈی میں ڈال دیتی ہے، یعنی بد نظری کا اثر اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ وہ زہر ہلاہل کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیچھے موت پیدا کر دیتا ہے۔

ان روایتوں کے ماسوا ان جیسی اور بھی کئی روایتیں موجود ہیں، اسی طرح جادو کے بارے میں یہ روایت ہے **السحر حق** کہ جادو حق ہے، اسی مضمون کی یہ آیت پاک بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾

اور ایک جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِی الْعُقَدِ﴾ اور پناہ مانگتا ہوں گرہوں میں پھونک مارنے والیوں (جادونی) کے شر سے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان سے بھی واضح دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت وشریعت کو چھوڑ کر بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا، اور ان چیزوں کے منکروں اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جادو کی کوئی حقیقت نہیں ہے، خیال کو سامنے نقش کی صورت میں ظاہر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى﴾ ان کی جادو کے ذریعہ ان کے خیال میں یہ بات ڈال دی جاتی ہے کہ لکڑیوں اور رسیوں کے اژدہے دوڑ رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جادو نہیں بلکہ وہ تو صرف خیال تھا۔

ان منکرین کا جواب یہ ہے انہوں نے آیت کے صحیح معنی نہیں سمجھے کیونکہ یہ بات تو صاف طریقہ سے کہدی گئی ہے کہ وہ جادو تھا، لیکن موسیٰ علیہ السلام پر بظاہر یہ اثر پڑا تھا کہ ان کی نظر سے خیال میں یہی معلوم ہوتا تھا کہ اژدھے چلے آرہے ہیں، مزید وضاحت دوسری آیت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے ﴿وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَآءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ﴾ یعنی جادوگروں نے اپنے جادو سے لوگوں کو بہت زیادہ خوف زدہ کر دیا تھا اور وہ سخت قسم کا جادو لاتے تھے۔

اس موقع پر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے مصنوعی سانپ بنا کر ان میں پارہ بھر دیا تھا جو آفتاب اور دھوپ کی تیزی سے بل کھانے اور ادھر سے ادھر لڑھکنے لگے تھے اسی وجہ سے وہ سچا سانپ سمجھ کر ڈر گئے تھے، یہ ایسی صناعت نہیں تھی کہ دن کے وقت عام مجمع بالخصوص حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے اولوالعزم رسول جن کے ہاتھ کا ڈنڈا بارہا سچا اژدھا بن چکا ہو اور اب بھی ان کے ہاتھ میں موجود ہو ڈر جائیں پھر خود خدا تعالیٰ نے اپنے لفظ میں اسے خیفة خطرناک اسی طرح **سحر عظیم** کہدیا، پس ظاہر ہو گیا کہ فی الحقیقت انہوں نے بڑے جادو کے ذریعہ کثیر تعداد میں رسیوں اور ہاتھوں کی چھڑیوں کو سانپ بنا کر پیش کر دیا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے اب بھی بارہا اس قسم کے جادو کا مظاہرہ کبھی نقصان پہونچانے کی غرض سے اور کبھی یوں ہی دلچسپی اور تفریح کی غرض سے ہوتا رہتا ہے چنانچہ بنارس میں آتش پرستوں کی ایک جماعت نے آگ پر جادو کا مظاہرہ کر کے لوگوں کے لئے تفریح اور اپنی ہیبت قائم کرنے کا سامان کیا تھا کہ بہت بڑے لانبے گڑھے کو انہوں نے لکڑیوں سے بھر کر ان میں آگ لگادی جب وہ سرخ کوئلہ کی شکل میں دہدہاتی آگ ہو گئی اس وقت وہ خود بھی اور عام حاضرین چھوٹے بڑے ہندو مسلم بھی سب ان پر چلنے پھرنے لگے پھر ایک وقت محدود کے بعد سبھوں کو متنبہ کر دیا گیا کہ اب جادو کا اثر ختم ہونے والا ہے اس سے سب نکل جائیں چنانچہ سب نکل گئے اور آگ میں گرمی اور جلن پیدا ہو گئی، اس واقعہ کو ہزاروں نصاریٰ نے بھی اپنی انکھوں سے دیکھا تھا۔

اسی طرح ایک مرتبہ عبدالحق بدایونی نے کسی سے انگوٹھی لے کر باہر پھینکدی اس کے مطالبہ کے بعد مکان والے کے گھر میں ایک طاقچہ پر رکھے ہوئے نارنگی کی طرف اشارہ کر کے اسے پھاڑنے کو کہا تو واقعۃً اسی میں سے انگوٹھی نکل آئی، اسی طرح اس عبدالحق نے عام مجمع میں بچوں کے ہاتھوں میں کنکریاں ڈال کر ان کی مٹھیاں بند کر دیں، کہنے پر بچوں نے جب اپنی مٹھیاں کھولیں تو ان میں اشرفیاں تھیں مگر تھوڑی دیر بعد وہ پھر اپنی اصل حالت پر آ گئیں، اس قسم کے واقعات اور مشاہدات تو عام طور پر ہوتے رہتے ہیں، مزید تحقیق مترجم کی اردو تفسیر جامع التفاسیر میں ہے، اس کی تفسیر سورہ طٰہٰ میں شیخ ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھی گئی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جادو کے زور سے اصل حقیقت کو ہمیشہ کے لئے بدلنا ناممکن ہوتا ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کے مقابلہ کے موقع پر ان جادوگروں نے فرعون سے وعدہ لیا تھا کہ اگر ہم غالب آ گئے تو ہمیں انعام خاص دینا ہوگا تو وہ لوگ حقیقت میں اصلیت بدل سکتے تھے تو انہیں لالچی بن کر انعام کا مطالبہ کرنے کی کیا ضرورت تھی وہ خود اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سونے چاندی بنا کر فرعون ہی کے مقابلہ پر ہوتے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ اسلام کے ہاتھ کے ڈنڈے کو سچا سانپ اور اژدھا بنا ہوا پایا جو ان کے جادو کے تمام سانپوں کو نگل گیا تو وہ فوراً مرعوب ہو گئے اور مزید مقابلہ کرنے کی انہیں ہمت نہ ہوئی یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان ہی لے آئے اور فرعون کی کھلم کھلا مخالفت مول لے کر اپنے ہاتھ پاؤں کٹوانے اور جان دینے پر ثابت قدم ہو گئے۔

مختصر یہ ہے کہ جادو کا منکر بلا دلیل مغلوب الحواس ہے اور آنکھوں دیکھی بات اور واقعات سے متحیر ہے، اگر اسے غیر محسوس چیزوں کا علم حاصل ہوتا تو اس کی یہ حیرانی و پریشانی باقی نہ رہتی، اور یہ یقین کر لیتا کہ جادو ٹھیک ہے البتہ انسان کے لئے یہ کمال کا سامان نہیں ہے بلکہ اس میں خباثت اور گندگی لانے والا اور اس کے لئے بربادی کا سامان اور فرشتوں کی خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے، اسی بناء پر اس پاک شریعت اور مذہب مقدس اسلام میں سحر سے سخت ممانعت کر دی گئی ہے، تاکہ انسان اپنی چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھ کر آخرت کے دائمی زندگی کے لئے اسباب مہیا کرے، اگر اس نے فی الواقعہ اچھے اعمال کئے اور کمال بلندی تک پہنچ گیا تو سبحان اللہ! فرشتے بھی اسے مبارکباد دیتے ہیں اور آئندہ دوسری زندگی میں ہمیشہ کی کامیابی اور عروج بھی ہے، اور اگر سیدھی راہ بھول کر جادو وغیرہ کے چکر میں پڑ گیا اور بربادی کی دلدل میں پھنس گیا تو شیطان

کی طرح اس پر بھی لعنت ہوگی اور بالآخر مردود ہوگا، اور ہمیشہ ہمیشہ کی بربادی اور ذلت میں گرفتار رہے گا۔

ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض علماء سے مروی ہے کہ جادو کرنا کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی مراد ہرگز یہ نہیں ہوسکتی ہے کہ ہر جادو منتر موجب کفر ہو، کیونکہ اگر کسی جادو میں کوئی ایسی بات ہو جو شرائط ایمان میں سے کسی شرط کے خلاف ہو تو جب کفر ہوگا ورنہ کفر نہ ہوگا، پھر اگر جادوگر نے اپنے جادو سے ایسا عمل کیا جس سے کوئی آدمی مرگیا یا سخت بیمار ہوگیا یا اس کی بیوی اور اس کے درمیان جدائیگی پیدا کردی ساتھ ہی ایسا شخص شرائط ایمان سے کسی شرط کا مخالف بھی نہیں ہے تو اسے کافر نہیں کہا جاسکتا ہے البتہ اپنے علاقہ یا ملک میں فساد پھیلانے کا مرتکب ہوا لہٰذا ایسے جادوگر کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسے قتل کردیا جائے گا، اور اگر وہ جادوگر کچھ اس طرح جادو کرتا ہے جس میں عمل کفر پایا جاتا ہے تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا، لیکن شرعاً مرتد تو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے، یہ باتیں قونویؒ نے صاحب الارشاد سے نقل کی ہیں۔

ملا علی قاریؒ نے آخر کتاب میں نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں جادوگر ہونے کا یقین ہوجائے تو اسے قتل کردیا جائے اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے یعنی اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ اب جادو نہیں کروں گا، اس کے مراد یہ نہیں ہے کہ اس سے کفر سے توبہ نہیں کرائی جائے، گرفتاری کے بعد اگر وہ کہے کہ اب میں جادو کے کام نہیں کروں گا، توبہ کرلوں گا تو اس کی توبہ قابل قبول نہ ہوگی، اور اپنے متعلق اس کے جادوگر ہونے کا اقرار کرتے ہی اس کا قتل جائز ہوجائے گا، اسی طرح اگر اس نے خود تو اقرار نہ کیا ہو مگر عادل گواہوں نے اس کے بارے میں جادوگر ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر اس نے یہ کہدیا کہ میں تو پہلے ہی جادو کا کام چھوڑ چکا ہوں، اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے ہی میں نے جادو کا کام ترک کردیا ہے تو ایسی صورت میں اس کی بات قابل قبول ہوگی اور وہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر گواہوں سے بھی ترک سحر کا ثبوت ہوجائے تو بھی یہی حکم ہوگا۔

اور یہ بھی لکھا ہے کہ کاہن (غیب کی باتیں جنوں سے معلوم کرکے بتانے والا) کا بھی یہی حکم ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ کاہن کے متعلق یہ حکم کہ وہ بھی جادوگر کی طرح قتل کیا جائے، قابل بحث ہے اسے اچھی طرح محنت کرکے محقق کرلینی چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ قنیہ میں اجارات کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کسی جادوگر کو جادو کا تعویذ لکھنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو یہ اجارہ جائز ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ باطل ہے، مگر صاحب قنیہ چونکہ خود معتزلی ہیں انہوں نے مرض اعتزالی سے یہ دھوکہ دیا ہے کہ ایسا اجارہ جائز ہے، حالانکہ ان کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے کیونکہ وہ تو نفس جادو ہی کے قائل نہیں ہوتے، لیکن اہل السنہ والجماعہ کے نزدیک جادو برحق ہے اور اس کے لئے اجارہ پر کسی کو رکھنا باطل ہے، لہٰذا اس سلسلہ کے بقیہ احکام وہی رہیں گے جو مذکور ہوچکے، اسی بناء پر ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب قنیہ کی کتابوں کو دلیل نہیں بنانا چاہئے جب تک وہ مسئلہ کسی دوسری معتمد کتاب کے مطابق نہ ہو۔

واضح ہو: ملا علی قاریؒ نے دوسرے مقام پر شارح عقیدہ طحاویہ سے نقل کرکے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جادوگر کو قتل کردینا واجب ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ سے بھی صراحۃً یہی قول ہے، اور صحابہ کرام مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہمؓ سے یہی منقول ہے۔

اس کے بعد ان کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جادوگر سے اس کے اپنے جادو کے عمل سے توبہ کرائی جائے یا اسے قتل کردیا جائے پھر اسے کافر کہا جائے یا نہیں؟ چنانچہ ان میں سے ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر اس نے اپنے جادو کے ذریعہ کسی کی جان لی ہو تو اسے قتل کردیا جائے ورنہ قتل نہیں کیا جائے البتہ اس سے کم کوئی بھی سزا دی جائے بشرطیکہ وہ اپنی

زبان سے یا اپنے اعضاء سے کفر کی باتیں یا کام ادا نہ کرتا ہو، یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور یہ لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جادو سے آدمی مرتا بھی ہے اور سخت بیمار بھی ہو جاتا ہے حالانکہ بظاہر یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس پر کس قسم کا عمل کیا گیا ہے۔

چھیالیسواں مسئلہ: کاہن کی خبر غیب کی تصدیق بھی کفر ہے

مترجم کا یہ کہنا ہے کہ اس جملہ کے بظاہر معنی یہ ہیں کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ یہ کاہن غیب کی خبر جانتا ہے کفر ہے، جس کی دلیل یہ فرمان خداوندی ہے ﴿قُلْ لَایَعْلَمُ مَنْ فِیْ السَّمٰوٰاتِ وَالاَرْضِ الْغَیْبَ اِلاَّ اللّٰہُ﴾ آپ یہ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین سے کوئی فرد بھی سوائے خدا کے غیب کی بات نہیں جانتا ہے، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا اور اس نے اس بات کی تصدیق کی کہ یہ جو کچھ کہتا ہے درست کہتا ہے تو اس نے محمد رسول اللہ پر نازل کئے ہوئے احکام کا انکار کیا۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو مستقبل میں ہونے والی باتوں کی خبر بتاتا ہو، مترجم کا کہنا ہے کہ ان عبارات کی بظاہر یہ مراد ہے کہ بغیر ان واضح دلیلوں کے جو معروف و مشہور ہیں مستقبل کی خبر دینا یا قرینوں کے ساتھ بھی قطعی طریقہ کی خبر دینا، پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ نجم نے جب یہ دعوی کیا کہ آئندہ یہ باتیں ہوں گی، تو وہ کاہن اسی طرح رمال، رمل کا علم جاننے والا، نجومی، جوتشی، نجم، ستاروں کا علم جاننے والا، جوتشی، کاہن، جنوں سے دریافت کر کے غیب کی خبر بتانے والا، عراف، نجومی، طبیب (انوار الحق قاسمی ۱۹۸۹ء) سب ایک درجہ میں ہوں گے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کے حکم میں کاہن، عراف، نجومی سب برابر کے شریک ہیں، اس لئے کسی نجم یا رمال کی پیروی کرنے والے اسی طرح کنکریاں وغیرہ پھینکنے والے کی بھی اتباع جائز نہ ہوگی، اور اس کے عوض اس کی جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی بالاتفاق حرام ہوگی، چنانچہ امام بغویؒ، قاضی عیاضؒ اور دوسروں نے بھی اس مسئلہ میں اجماع کا دعوی کیا ہے، اور ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد الہامات کی خبر دیتا رہتا ہو، اسی طرح ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہوگی جو حروف ہجاء (أبجد هوز الخ) کے علم کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں، ان کی بات ختم ہوئی۔

اور قاریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ علم الحروف جاننے والوں میں قرآن پاک سے فال نکالنے والے بھی داخل ہیں، ان کا طریقہ یہ ہوتا ہے قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ پہلے صفحہ میں کون سے حروف ہے، پھر ساتویں ورق کی ساتویں سطر میں کون سا حرف پڑا پھر اگر تشخذ کم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا نہیں ہے اسے اختیار نہیں کرنا چاہئے اور ان سے کوئی حرف اس میں نہیں ہے تو اسے اچھا ہونے اور اسے اختیار کرنے کا حکم دیتے۔

شیخ ابن العجمی نے اپنی کتاب منسک میں یہ تصریح کر دی ہے کہ قرآن پاک سے فال نہیں دیکھنا چاہئے کیونکہ علماء کرام نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، بعضوں نے مکروہ کہا ہے اور بعضوں نے اجازت دی ہے، اور مالکی علماء کرام نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کر دی ہے، بات ختم ہو گئی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کا مطلب یہ ہوگا کہ کتاب اللہ کو کھول کر اس کے معنی پر نظر کی ہوگی، اور لوگوں کے حرام کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ ان لوگوں نے حروف کی فال پر حرمت کا حکم دیا ہوگا، کیونکہ ان کا طریقہ حروف پر حکم لگانے کا ایسا ہی ہوا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں ترکش سے ایسی تیروں میں سے ایک نکال کر دیکھتے کہ اس میں کونسا لفظ یا نشان بنا ہوا ہے اسی کے مطابق حکم لگاتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ کلام مجید سے فال لینا بہر صورت حرام ہے کیونکہ اس سے مقصد اچھا یا برا جاننا ہے حالانکہ

اللہ تعالی نے یا اس کے رسول نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین میں سے ایسا کسی نے نہیں کہا ہے کہ قرآن پاک تمہارے خیالات کے مطابق کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو، یا اس کے مانند اطلاع دینے والی یہ کتاب ہے، فال نکالنے کے بعد خواہ خیر کا فیصلہ کیا ہو یا شر کا، یہ قرآن پاک پر غلط الزام اور افتراء ہوگا، حالانکہ ایسا کرنا حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ نقصاندہ ہے، اور اگر فرضی خیال کے مخالف ہو جائے تو اس سے کچھ بڑے فساد برپا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے، علماء و مشائخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اگرچہ کسی کام کا نفل ہونا ثابت بھی ہو لیکن اس کے کرنے سے فسادات کے ہو جانے کا سبب ہو تو اسے چھوڑ دینا ہی ضروری ہے، نیز مسئلہ مذکور فال نکال لینے کا تو کوئی ثبوت بھی ہمارے اسلاف سے نہیں ملتا لہٰذا ہماری پاک اور حق شریعت اس کی بالکل اجازت نہیں دیگی یہ ہمارے علم کے مطابق ہے، ویسے حقیقت کا علم اللہ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ کرمانیؒ نے فرمایا ہے کہ فال لینے کا ایک طریقہ جو مشہور ہے کہ کاغذ کے کئی ٹکڑے لے کر کسی پر یہ لکھا جائے کرو، دوسرے پر لکھا جائے نہ کرو، پھر ایک ٹکڑے پر لکھا جائے بہتر ہے، دوسرے پر لکھا جائے بدتر ہے وغیرہ، اور آنکھ بند کر کے ان میں سے کوئی ایک نکالا جائے تو ایسا کرنا بدعت ہے، انتہی۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بدترین بدعت ہے، اور تفسیر مدارک میں سورہ مائدہ کی آیت پاک ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ﴾ کی تفسیر میں ﴿أَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ﴾ کے تحت لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جو دستور تھا اس کو صراحۃ حرام قرار دینے کی دلیل یہی جملہ ہے، چنانچہ اس کے بعد اتنا اور لکھا ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی نے ایسے کاموں سے منع فرمایا ہے اور انہیں حرام کر دیا ہے۔

زجاجؒ نے لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جیسا طریقہ مشرکوں کا تھا ایسا ہی نجومیوں کا یہ قول ہے کہ فلاں ستارے کا بھی عمل ہے سفر مت کرو اور فلاں ستارے کے طلوع کے وقت سفر کرو، ان دونوں طریقوں میں آپس میں کوئی فرق نہیں ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ انہی چیزوں کو باطل کرنے اور ان سے منع کرنے کے لئے اللہ تعالی اور اس کے رسول نے استخارہ کی نماز اور اس کے بعد ماثور دعاؤں کا حکم فرمایا ہے جس کا طریقہ معروف و مشہور ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روافض اور شیعہ حضرات انگلیوں یا تسبیح کے دانوں سے جو استخارہ کرتے ہیں وہ بھی تیر سے فال نکالنے کے قریب ہی یہ طریقہ بھی ہے لہٰذا مکروہ تحریمی ہوا، عقیدہ طحاویہ کے شارح نے فرمایا ہے کہ ایسے حاکم اور بادشاہ جن کو ہنگامے اور فسادات دور کرنے کی قوت ہے ان پر لازم اور واجب ہے کہ منجموں، کاہنوں، عرافوں، رمالوں، پاسہ پھینکنے والوں، قرعہ اندازی کرنے والوں اور فال دیکھنے والوں کو کہیں جمنے نہ دے، دوکانوں، بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکانوں پر ان کے پاس جانے سے سختی کے ساتھ منع کرے، پھر جو لوگ ایسے کاموں کے حرام ہونے اور اور ایسے لوگوں کو فتنہ پرور جاننے کے باوجود ان کو بھگانے اور دور رکھنے کی کوشش نہیں کرتے تو ان کی دھمکی کے لئے یہ آیت پاک کافی ہے اس سے سبق لینا چاہیے، فرمان باری تعالی ہے ﴿كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ﴾ کہ جو لوگ اپنے برے کاموں کے کرنے سے باز نہیں آتے ان کے حق میں ایسے کام بہت برے ہیں۔

ابھی جن منجموں، کاہنوں وغیرہ کا ذکر ہوا ان کے اقوال گناہ کے کام میں اور ان کی آمدنیاں جو انہی ذرائع سے ہوں حرام ہیں، اور ان باتوں پر مسلمانوں کا اجماع ہے، پھر ایسے برے کام کرنے والے چند قسموں کے ہوتے ہیں:

(۱) فریبی، مکار، دھوکہ باز جن میں کچھ لوگ تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے تابع جنات ہیں یا حیلہ بازی سے اپنے کچھ عجب حالات ظاہر کرتے ہیں جیسے فرضی صوفی و مشائخ، جھوٹے فقراء، شعبدہ باز، تو ایسے لوگ سزا و سرزنش کے مستحق ہیں، اور انہیں ایسی سزا دی جائے جس سے وہ اپنی ایسی حرکتوں سے باز آجائیں۔

(۲) اور کچھ ان میں وہ بھی ہوتے ہیں جو قتل کے مستحق ہوتے ہیں ایسے وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنی ان ظاہری مکاریوں کے ذریعہ کچھ احکام شریعت کو بدل دینا چاہتے ہیں۔

(۳) ان میں سے کچھ لوگ وہ بھی ہوتے ہیں جو اپنے جادو کے ذریعہ مختلف طریقوں سے مذکورہ کاموں کو کرتے ہیں جبکہ جمہور علماء جادوگر کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی اس مسئلہ کی تصریح اور مکمل بحث چند سطریں پہلے بیان کر چکا ہوں۔

پھر یہ بھی لکھا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص ایسا ہو کہ ساتوں سیاروں یا ان کے ماسوا دوسرے ستاروں کے پوجنے، ان کی خاصیت ماننے، یا ان کو خطاب کرنے، یا ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے ان کے مناسب لباس اور دھوتی وغیرہ کا استعمال کرتا ہو، یا دعوت دیتا ہو، اس کے یہ افعال کفر کے ہونگے اور یہ سب کام فتنہ وفساد وشر کے دروازوں میں سے بڑے دروازے ہوں گے، اسی طرح ایسے کلام جن کے معنی سمجھے ہی نہ جاتے ہوں انہیں بھی زبان پر لانا جائز نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ ان کے بھی ایسے کوئی معنی ہوں جو موجب شرک ہوں، اسی بناء پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جب تک تعویذ گنڈوں میں شرک نہ ہو اس وقت تک ان کا استعمال جائز ہے، اسی طرح جنوں سے مدد لینا بھی جائز نہیں ہے، اسی بات پر اللہ تعالی نے مشرکوں کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی ہے ﴿وَأَنَّهُ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ یعنی کچھ انسانوں میں سے پناہ چاہتے تھے کچھ جنوں سے اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی۔

علماء نے فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ انسان اپنے سفر کے دوران کسی گھاٹی وغیرہ میں قیام کرتے تو یہ کہدیتے: أعوذ بسيد هذا الوادي من شر سفهاء قومه فيبيت في أمن وجوار حتى يصبح، کہ میں پناہ مانگتا ہوں اس وادی کے سردار کے سایہ میں اس قوم کے بے وقوفوں کی شرارت سے، چنانچہ وہ رات بھر امن وامان کے ساتھ رہتا، اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی اور انہوں نے جرأت وشرارت اور تکبر زیادہ کیا، اس وجہ سے کہ جنوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ اب تو ہم جنوں اور انسانوں میں سب کے سردار بن گئے ہیں، کہ جب آدمیوں نے ان سے اس طرح کا برتاؤ کیا تو وہ دل ہی دل میں زیادہ پھول گئے، دوسرے مقام پر یہ بھی فرمان باری تعالی ہے ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الآية، اور جس دن ہم ان سبھوں کو جمع کریں گے اس دن ہماری طرف سے پکار کر کہا جائے گا اے جنوں کی جماعت! تم نے بہت سے انسانوں کو سمیٹا (ان پر قابو پایا) تو اسی وقت جنوں کے دوست انسانوں میں سے کچھ یہ کہیں گے اے ہمارے رب! ہم میں سے بعض نے دوسرے سے فائدہ حاصل کیا ہے، آخر تک۔

اس میں آدمیوں کا جنوں سے نفع اٹھانے کا مطلب اس طرح ہوگا کہ وہ انسانوں کی ضرورتیں پوری کرتے، انسانوں کی باتیں مان لیتے اور چھپی چھپائی خبریں لا کر دیدیتے اور ان جیسے کچھ مقصد پورا کر دیتے، اور جنوں کا انسانوں سے نفع اٹھانے کی صورت یہ تھی کہ انسان جنوں کی تعظیم کرتے، مدد چاہتے، فریادرسی کرتے، ان کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتے۔

(۴) پھر ان چند قسموں میں سے ایک قسم بداطواروں کی یہ ہے کہ ان پر شیطانی حالات غالب ہوتے ہیں، اور ریاضات نفسانی سے ان کو کشف ہونے لگتا ہے، اور رجال الغیب (مخفی مخلوق) سے وہ باتیں کرنے کے دعوے کرتے ہیں۔

(۵) اور ان میں سے بعض کے عادات واخلاق ایسے ہوتے ہیں جن سے وہ بڑے اولیاء اللہ سے معلوم ہوتے ہیں۔

(۶) اور ان میں سے کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو مسلمانوں کے مقابلہ میں مشرکوں کی مدد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں کا مقابلہ کریں کیونکہ ان مسلمانوں نے گناہ کے کام اپنے لئے پسند کر لئے ہیں، یہ لوگ حقیقت میں مشرکوں کے بھائی ہیں۔

رجال الغیب اور مخفی لوگوں کے وجود کے بارے میں علماء کرام کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) کہ وہ خود تو ان رجال الغیب کے وجود کا انکار کرتے ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں نے انہیں دیکھا ہے، اور مخصوص لوگوں (معائنہ اور مکاشفہ کرنے والوں) سے یہ باتیں ثابت ہوئی ہیں، یا اس بارے میں ثقہ لوگوں نے ان سے روایت کی ہے، اور ان لوگوں نے جب ان کو دیکھ لیا اور ان کے وجود کا یقین کر لیا تو ان کے سامنے خشوع و خضوع کرنے لگے۔

(۲) دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان رجال الغیب کو پہچانا، ان کی طرف مائل ہوئے اور اپنا یہ اعتقاد قائم کیا کہ طریقہ باطن میں انبیاء علیہم السلام کے طریقہ کے ماسوا دوسرا طریقہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تک پہونچنے کے لئے انبیاء کرام ہی کی اتباع ضروری نہیں۔

(۳) تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو انبیاء کرام کے طریقہ کا انکار تو نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ رسول سے ہی ان لوگوں کو بھی ہدایت حاصل ہوتی ہے، یہ لوگ انبیاء کرام علیہم السلام کے اقرار کے ساتھ ان کی تعظیم بھی کرتے ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ کے دین و شریعت سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن فیصلہ کن سچی بات یہ ہے کہ تینوں جماعتیں شیطان کے چیلوں کی ہیں اور اسی کو ماننے والی ہیں، کیونکہ یہ رجال الغیب جنات ہی ہوتے ہیں، کیونکہ انسان تو ہمیشہ ہی انسان سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا ہے، البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ انسان وقتی طور پر یا محدود وقت تک انسان سے مخفی رہ جائے، لہٰذا انہیں انسان جانتے ہوئے ان کو ہمیشہ مخفی سمجھنا ایک غلطی اور جہالت کی بات ہے، ان لوگوں کے اختلاف اور کئی قسموں میں بٹنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اولیاء وقت یعنی اولیاء رحمٰن اور اولیاء شیطان میں فرق نہیں کیا ہے۔

الحاصل علم غیب صرف اللہ جل شانہ کے لئے مخصوص ہے، یہ علم مخلوق میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، ہاں اسی وقت میں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بات بتا دی گئی ہو خواہ بطریقہ معجزہ ہو یا بطریق کرامت یا بطریق الہام ہو یا شرعی دلیلوں میں سے کسی دلیل سے حاصل ہوا ہو، پھر بھی اس شرط کے ساتھ کہ جس چیز کا جس طرح علم ممکن ہوتا ہے، اسی واسطے کتب فتاوی میں موجود ہے کہ اگر کسی نے چاند کا ہالہ دیکھ کر بطور علم غیب کے دعوی کیا کہ بارش ہو گی مگر علامت دیکھ کر ایسا نہیں کہا ہے تو یہ کفر کا کام ہو گا۔

چنانچہ لطیفوں میں سے ایک لطیفہ کسی ظریف شخص نے بیان کیا ہے کہ کسی نجومی کو سولی پر چڑھاتے وقت اس سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا تم نے اپنے علم نجوم میں اپنے بارے میں اس سولی پر چڑھنے کو دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلندی تو دیکھی تھی مگر مجھے اس بات کا گمان بھی نہ تھا کہ وہ بلندی سولی ہی ہو گی، مزید یہ بات معلوم ہونا چاہیئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا انہیں صرف اتنا ہی علم تھا جتنا کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اوقات میں ان کو بتا دیا تھا، اسی بناء پر علماء احناف نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ جو کوئی رسول اللہ ﷺ کے غیب جاننے کا دعوی کرے گا وہ کافر ہو گا، کیونکہ یہ دعوی اس فرمان باری تعالیٰ کے بالکل مخالف ہے ﴿قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللّٰهُ﴾ یعنی آپ ﷺ فرما دیں کہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی اللہ کے ماسوا غیب نہیں جانتا ہے، مذکورہ بیان مسایرہ شیخ ابن الہمام میں مذکور ہے۔

سینتالیسواں مسئلہ: قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے منار سے نقل کیا ہے کہ (قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے) اور منار کے ماسوا اصول کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس موقع پر یہ جو منسوب کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں نماز پڑھی تو اس کی نماز صحیح ہو گی اور ادا ہو جائے گی، تو امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، اور آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جو شخص عربی پڑھ سکتا ہو تو اس کے لئے عربی ہی میں پڑھنا ضروری ہے غیر عربی میں

پڑھنا درست نہ ہوگا، ایسی صورت میں دوسری زبان میں پڑھنے والا یا تو مجنون ہے جس کی دوا کی جائے یا بددین ہے جسے قتل کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالی نے عربی زبان ہی میں قرآن نازل کیا ہے جو معجزہ ہے اور اس میں اعجاز کا ہونا نظم و معنی دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے۔

اڑتالیسواں مسئلہ: فرشتے اور ان کی حقیقت

شیخ محدث دہلویؒ نے تکمیل میں لکھا ہے "یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالی کے فرشتے ہیں جو لطیف اور نورانی جسم کے ہوتے ہیں جس شکل میں بدلنا چاہیں بدل سکتے ہیں، ان کی حقیقت ارواح مجردہ کی ہے، ان کے بدن ان کے حق میں لباس کے حکم میں ہوتے ہیں، ان میں توالد و تناسل (افزائش نسل) نہیں ہوتی ہے، یہ فرشتے آسمان وزمین میں ہر جگہ ہیں، دنیا کے ہر ایک حصہ پر فرشتہ کو مسلط کر دیا گیا ہے جو اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کرتا ہے، خصوصاً ہر آدمی کے ساتھ کئی فرشتے رہتے ہیں۔

حدیث میں ہے ساری مخلوق کے دس حصوں میں نو حصے فرشتے اور صرف ایک حصہ میں مخلوق ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ چار فرشتے اللہ کے بہت ہی مقرب اور اونچے مرتبہ کے ہیں، (۱) جبرئیل (۲) میکائیل (۳) اسرافیل (۴) عزرائیل ہیں، ان میں سے حضرت جبرئیلؑ کے ذمہ انبیاء کرام کے پاس وحی لانے کے علاوہ اور دوسرے کام ہیں، اور میکائیلؑ کے ذمہ مخلوق کو روزی پہونچانا اور عزرائیلؑ کے ذمہ سب کی روح قبض کرنا اور اسرافیلؑ کے ذمہ صور پھونکنا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنا، یعنی بعث وحشر کا کام ہے، ان چاروں کے ماسوا کچھ اور بھی مقرب فرشتے ہیں، جن میں عرش بالا کو تھامے رہنے والے آٹھ ہیں جن کے قد و قامت اور ہیئات عظیم الشان ہے، یہاں تک کہ ان کے کان کے لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو برس میں طے کیا جاسکتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے دربار خداوندی میں مقرر مقام ہے، اس سے انہیں ذرہ برابر آگے بڑھنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے ترقی کے آخری مقام تک پہونچ چکے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جبرئیل میکائیل وغیرہ نام اور ان میں سے ہر ایک کا مقام قطعی طور پر معلوم ہوا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ قدرت الٰہی اور اس کی حکمت بالغہ کے تقاضے کے مطابق ان سبھوں کو دیکھنا مناسب اور ممکن نہیں ہے، ورنہ سب حقیقت میں خارج میں موجود ہیں، جیسا کہ عذاب قبر حقیقت میں ثابت اور موجود ہے لیکن ان موجودہ آنکھوں سے اسے دیکھنا ہر شخص کے لئے میسر نہیں ہے۔

فرشتوں کے ثبوت کے طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متعدد احادیث سے یقین کے درجہ تک ہمیں معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام نے بھی فرشتوں کو دیکھا ہے، اور اکثر صحابہ کرام بھی اس سے محروم رہے، ویسے ایمان کی حقیقت ہی یہ ہے کہ فرمودات رسول ﷺ کو سچے دل سے بلاچوں وچرا مان لے، اگر کوئی ان فرمودات کو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو اس کا ایمان ہنوز خود اپنی ذات پر ہے اللہ اور اس کے رسول پر نہیں ہو سکا ہے، اور انسان کی اپنی عقل کی حیثیت ہی کیا ہے جس پر انسان گھمنڈ کرے اور اسی کو حق وباطل کا معیار بنائے، اس لئے کسی بات کے ہونے سے پہلے ہی اس پر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق ایمان لانا چاہئے، جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تھے، اسی وجہ سے حدیث میں ہے طوبی لمن رأنی ولمن رأی من رأنی، الحدیث، یعنی بے حساب مبارک باد ہو اس شخص کو جس نے مجھے دیکھا اور اسے بھی جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا ہے، الحدیث۔

جمہور علماء کے نزدیک جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کو ایمان کے ساتھ ایک نظر دیکھا اور ایک لمحہ کے لئے بھی آپ ﷺ کی صحبت میں رہا اور ایک بات بھی آپ ﷺ کی زبان مبارک سے سنی اسے جو دولت اور ایمان مرتبہ حاصل ہوا وہ

کسی ایسے شخص کو بھی میسر نہیں ہو سکتا ہے جو عمر بھر خلوت اور چلہ کشی میں لگا رہا ہو۔
مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ جملہ بالکل برحق اور صادق ہے، جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردد کیا اس نے جناب رسول اللہ ﷺ کی شان ارفع کو نہیں پہچانا، اسی سے یہ ایک بات معلوم ہوئی کہ (کوئی بھی ولی کسی صحابی کے درجہ تک نہیں پہونچ سکتا ہے) بعض احادیث میں بظاہر اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے مثلاً میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا پہلا قطرہ مفید ہے یا آخری، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ لوگ جو آخری زمانہ میں پیدا ہو کر رسول اللہ ﷺ پر ایمان غائبانہ لائیں گے، اس میں وہی مذہب مختار اور محقق ہے جو جمہور علماء کا ہے کہ بعد میں آنے والوں کے لئے جو بہتری ثابت کی گئی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ غائبانہ ایمان لائے ہیں، وہ بھی اس وجہ سے جو دوسری حدیث میں موجود ہے کہ آخری دنوں میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس وقت دین اور سنت پر قائم رہنا ایسا ہو گا جیسے جلتے انگارے کو ہاتھ میں لینا، اس زمانہ میں جو کوئی میری سنت کو پکڑے ہو گا اس کو تم جیسے پچاس آدمیوں کا ثواب ملے گا۔
الحاصل آخری زمانہ والے ایمانداروں کی فضیلت کی حدیثیں ان جیسی بہت سی منقول ہیں مگر وہ بھی ان کے لئے جو سنت پر قائم ہوں ان کو مبارک باد ہے، لیکن یہ فضیلت اگلے زمانہ بالخصوص صحابہ کرام کے مقابلہ میں بالکل جزوی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہے، اس کے علاوہ ان کی فضیلت تو کلام اللہ جو قدیم ہیں اس کے اندر ہے کہ ان کی صفتیں، اور ان کی بزرگی کی حدیثوں، آثار اور دلائل بے شمار اور قطعی ہیں جن کی ہمیشہ تلاوت بھی ہوتی رہتی ہے، اس طرح یہی بات صحیح ہے کہ ہمارے مقابلہ میں صحابہ کرام کو جو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کے دیدار اور آپ ﷺ کی صحبت سے فیض حاصل کرنے کا موقع دیا ہے اور آپ ﷺ ہی کے زمانہ میں پیدا کر دیا ہے سب سے بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ ان کے وہ ہم عصر جنہوں نے آنحضرت ﷺ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور صحبت بھی میسر آئی مگر ایمان نہ لا کر کافر و مشرک ہی رہ گئے، کفر و شرک ہی کی حالت میں مرے اور آپ ﷺ کے دیدار سے اندھوں کی مانند محروم رہے تو جس طرح یہ کفار بدتری میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مؤمنین جو صحابہ کہلانے کی شرافت سے مشرف ہوئے وہ قیامت تک کے سارے مؤمنوں کے سردار ہوں گے، اور کمال روحانی کی کوئی بھی فضیلت اس سے نہیں بڑھ سکتی ہے کہ کسی کو ایمان کی حالت میں آپ ﷺ کا دیدار میسر ہو گیا ہو، اس جگہ کسی شخص کے دل میں یہ وہم پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت نبی میسر ہوتی ہے اگرچہ وہ صحبت ظاہر انہ ہو بلکہ صرف باطن میں لہٰذا صحابہ کرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔
یہ وہم اس لئے نہیں ہونا چاہئے کہ اسرار شریعت سے غافل ہونے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص اپنی زندگی میں ایمان سے مشرف نہیں ہوا اسے بھی لامحالہ موت کے وقت کچھ ایمانی باتوں کا مشاہدہ ہونے سے تیقن حاصل ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اثر اور فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ روح میں کوئی کمال پیدا ہو، اسی بناء پر کفار بھی اپنے مرنے کے بعد ساری باتیں جان لیں گے لیکن ان کی روحوں پر خاطر خواہ کوئی فائدہ مرتب نہ ہو گا اور ان کی روحیں ان ہی حالتوں پر رہیں گی جو موت کے وقت تھیں، ان باتوں سے سمجھنے والوں کے لئے یہ بات اچھی طرح روشن ہو گئی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو ان کی حیات طیبہ میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت سے جو روحانیت میسر ہو چکی ہے وہ دوسرے کسی کو بھی میسر نہیں ہو سکتی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی اور زیادہ وضاحت کی جاتی مگر یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس میں طوالت کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے مترجم نے شیخ دہلویؒ کے اشاروں کی اسی قدر وضاحت پر اکتفا کیا ہے، جس کے دل میں نور ایمانی موجود ہے وہ نور خود ہی اسی حق کی طرف رہنمائی کرے گا۔
اس بحث کے بعد شیخ دہلویؒ نے صحابہ کرامؓ کی افضلیت کے بارے میں لکھا ہے کہ (خلفاء اربعہ افضل صحابہ ہیں) رسول اللہ ﷺ کے چاروں مخلص صحابہ کرام، بقیہ تمام صحابہ میں افضل ہیں، دین اسلام میں سبقت کرنے اور دین اسلام کے ظہور اور

ترقی دینے میں ان کے فضائل، مناقب اور محامد دوپہر کے آفتاب سے زیادہ روشن ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام دینوں پر غالب کردے، اگرچہ کفار برا مانتے رہیں۔

ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے پیشگی طور پر ایک خبر دی کہ یہ دین اسلام تمام دینوں پر غالب ہوکر رہے گا، یہ خبر اس وقت دی تھی جبکہ مرکز اسلام مکہ مکرمہ میں اہل اسلام انتہائی کمزور اور تکلیف کی حالت میں تھے، اب ہم یقینی اور کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کررہے ہیں کہ بعد میں فی الواقع ان ہی خلفاء راشدین کے ہاتھوں اسلام کو پورا غلبہ حاصل ہوگیا تھا۔

پھر شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے ان چاروں خلفاء میں ان کے آپس میں افضلیت بترتیب خلافت ہے، پھر ان کی افضلیت سے مراد یہ ہے کہ ثواب پانے میں کون دوسرے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے، شیخ دہلویؒ نے اس کلام کی شرح میں ایک عمدہ نفیس ولطیف تقریر لکھی ہے، میں اس کا ترجمہ اس غرض سے لکھتا ہوں کہ اس مقام پر شیطان اکثر لوگوں کو اپنے وسوسوں سے گمراہی اور ضلالت میں ڈال دیتا ہے، اب میں اصل ترجمہ کے ذکر سے پہلے چند اصول بھی بیان کردیتا ہوں تاکہ اصل مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو:

(۱) اللہ تعالیٰ کا کلام مجید حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اور اس کا علم بھی قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

(۲) جماعت سے وہ گروہ مراد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں تھا اس آیت پاک کی بناء پر ﴿أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے دلوں میں آپس میں الفت پیدا کردی کہ تم نے بھائی بھائی بن کر صبح کی، لہٰذا ان میں یہ ایمانی محبت قطعی ہوئی، اب کلام الٰہی کے ماسوا جتنی بھی ایسی روایت بیان کی جائے جس سے ان کے آپس میں لڑائی وجھگڑے کا ثبوت ہو تو ان کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ ان میں اختلاف اور جھگڑا تھا تو یہ سمجھنا ہوگا کہ ایسا ہی اختلاف اور جھگڑا تھا جیسا کہ ایک گھر کے افراد یا بھائی بھائی میں اکثر ہوا کرتا ہے، اور یہ کہ ان کا اختلاف دشمنی کا نہ تھا اور ان میں آپس میں سچی محبت تھی کیونکہ اس کے خلاف ماننے سے اللہ کے کلام ازلی کا انکار لازم آجائے گا، جس سے کفر ثابت ہوجائے گا۔

(۳) آیت پاک ہے ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآیۃ، یعنی اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ان لوگوں کو وعدہ دیا ہے جو تم میں ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں خلیفہ بناکر رہے گا، آخر آیت تک، اس آیت پاک سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ صحابہ کرام میں سے جو خلیفہ بنائے گئے وہ اللہ عزوجل کے وعدہ کے مطابق بنائے گئے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ان کا خلیفہ بنانا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا، یہ بات آنحضرت ﷺ اور تمام مؤمنوں کو ابتداء سے ہی معلوم تھی، اور چونکہ اسی آیت میں یہ بات بھی کہدی گئی ہے کہ خوف کے بعد امن دے گا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہجرت سے پہلے ہی مکہ معظمہ کے اندر ہی یہ وعدہ دیدیا تھا جبکہ اہل اسلام کمزور، خائف ومغلوب اور مشرکوں کی طرف سے انہیں طرح طرح سے تکلیفیں دی جارہی تھیں، پھر بھی اسی آیت میں بیان ہے کہ اللہ ان کو اس شان کا خلیفہ بنائے گا ﴿يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا﴾ کہ وہ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ بنائیں گے، تو اللہ عالم الغیب کی طرف سے ببانگ دہل اعلان اور وعدہ تھا۔

(۴) عالم الغیب والشہادۃ اللہ جل شانہ کی گواہی قرآن پاک میں صحابہ کرام رضوان اللہ کے حق میں قطعی اور پچھلی تمام کتابوں سے پے درپے متواتر چلی آرہی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ الآیۃ، یعنی محمد رسول اللہ اور ان کے ساتھی کافروں کے حق میں تو بہت سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر مہربان ہیں، دوسری آیت میں ہے ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ یہی تو مؤمنین برحق ہیں، اور فرمایا ہے ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ یہی لوگ کامیاب ہیں، اور بھی فرمایا ہے ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ اللہ ان سے راضی ہے

اور وہ اس سے راضی ہیں۔

اس قسم کی قطعی آیتیں بے شمار ہیں، جن میں رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل وابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے سابقین اولین مہاجرین وانصار کی بہت زیادہ ثناء وصفت بیان کی ہے، اور پچھلے تمام پیغمبروں میں سے کسی کے بھی ساتھی ہمارے ان صحابہ کرام کی برابری نہیں کر سکتے ہیں، جن کے پیغمبر کی یہ صفت ہے کہ وہ خاتم المرسلین، افضل الانبیاء اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہیں، اس امت کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ یہ صفتیں بیان کی گئی ہیں ﴿کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآیۃ، یعنی جتنی بھی امتیں اب تک پیدا کی جاچکی ہیں ان میں اے اصحاب محمدؐ! تم سب سے افضل ہو، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت سے بے شمار بنو اسرائیل ایمان لائے اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی امت جنت میں ان کے مقابلہ میں تین چوتھائی ہوگی اور بقیہ ایک چوتھائی میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی امتیں ہوں گی، ان میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت بہت زیادہ ہوگی۔

الحاصل اصحاب موسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ کے صحابہ کرام تعداد میں زیادہ اور صفات میں افضل ہیں، یعنی صدق اور اخلاص و تقرب مزید میں اصحاب محمد ﷺ، اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے بہتر اور زیادہ ہیں، یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فضیلت پائی تو اس امت میں سے ہونے کی اللہ تعالیٰ کے دربار میں تمنا کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ شخص انتہائی بدبخت ہے جس نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے معدودے چند کے سوا بقیہ تمام کو مرتد قرار دیا ہے، **نعوذ باللہ من ذلك**، خارجی ورافضی دونوں ہی فرقے کتنی زیادہ گمراہی میں مبتلاء ہیں کہ ان کے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالت مآب محمد مصطفیٰ ﷺ کی شان کچھ نہیں پہچانی، اور آپ کی ذات پاک کی فیض کامل اور نور واصل کی قدر نہ جانی، جس کے ازلی نور رحمت کے سامنے اگر آفتاب کو ذرہ فرض کر لیا جائے تو بلا مبالغہ صحیح ہوگا بلکہ اس آفتاب جیسے ہزار آفتاب بھی پھولے نہ سمائیں، اسے مبالغہ کہنے کا وہم بھی نہیں ہونا چاہئے، کلا وحاشا اس ذات کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے یہ ہرگز مبالغہ نہیں ہے، یہ مبالغہ نہیں ہے بلکہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں عاجز ہے، مجھ پر مبالغہ کرنے کا وہم نہ کرو بلکہ اپنی کم سمجھی کا الزام لگاؤ تو بیجا نہ ہوگا، مگر میں معذور ہوں کہ باری جل جلالہ کی عنایت کسی طرح بھی الفاظ سے ادا نہیں کی جاسکتی ہے۔

اب ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے جو یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کلام اللہ قطعی ہے، اس نے خود اپنے حبیب ﷺ کے صحابہ کرام کی بہت ثناء وصفت بیان کی ہے، وہ خود رؤف رحیم ہے، قدیم ہے، اتنی باتوں کے بعد بھی تم اب کسی اور کہاں سے دلیل لا سکتے ہو، اسی طرح خارجیوں کا سردار، حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی ناپاک رائے سے کیا ثابت کر سکتا ہے، اور یہودی عبداللہ بن سبا رافضی، خلفائے ثلاثہ کے حق میں کیا باتیں کر سکتا ہے کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ جل شانہ کی شہادت صحابہ کرام کے حق میں کافی نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی وہ تعریفیں جو اپنے یار غار ابو بکر صدیقؓ اور اصحاب کبار کے حق میں ہیں ان سے تم کو عار آتی ہے، اب بھی اگر کسی مردود کو ان تعریفوں سے عار آتی ہے تو وہ مردود دور ہو کہ ہمارے شیخینؓ جو رسول اللہ ﷺ کے یار غار اور جاں نثار تھے وہ تو اب بھی آپؐ کے پہلو اور پڑوس کی شرافت سے مشرف ہیں، اب یہاں سے میں شیخ دہلویؒ کی عبارت کا ترجمہ پیش کر رہا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں زیادہ ثواب پانے کی فضیلت کے اعتبار سے افضل خلافت کی ترتیب یہ ہے۔

واضح ہو: اس جگہ بحث دو طرح سے ہے اول یہ کہ (رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ برحق حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر عمر فاروقؓ عثمان ذوالنورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں) یہ مسئلہ تو اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات میں سے ہے یعنی قطعی اور یقینی ہے، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا تو بعض علماء کے نزدیک نص صریح اور حدیث صحیح سے ثبوت ہے،

لیکن بقیہ جمہور علماء کے نزدیک صحابہ کرام کے اجماع واتفاق سے قطعی ہے، یعنی تمام صحابہ کرامؓ نے ابو بکر صدیقؓ کو خلیفہ بنانے پر پورا اتفاق کیا ہے، اور دنیاوی واخروی احکام میں ابو بکرؓ کی اطاعت اور فرماں برداری کی ہے اور سب کے سب اس پر متفق ہوگئے ہیں، ان ہی لوگوں کے شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَایَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

ان ہی میں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب وغیرہمؓ سب تھے، اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب، عباس بن عبدالمطلب، طلحہ بن عبیدہ اللہ، زبیر بن عوام، مقداد بن الاسود وغیرہمؓ جو اکابر صحابہ واعیان صحابہ میں تھے بیعت خلافت کی مجلس میں اور اس وقت وہاں پہونچ کر بیعت نہیں کی تھی، لیکن بعد میں اور دوسرے وقت میں آکر ان سبھوں نے بیعت کی اور فرماں برداری واطاعت گزاری میں برابر کے شریک رہے، چنانچہ ابو بکر صدیق اکبرؓ نے صحابہ کرام کو دوسرے وقت میں اپنے پاس بلایا اور دوسرے بڑے بڑے صحابہ مہاجرین وانصار حاضر مجلس تھے اس وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خطبہ پڑھا پھر فرمایا: علی بن ابی طالب یہاں موجود ہیں میں انہیں اس بات کے لئے مجبور نہیں کرتا کہ وہ میرے ہاتھ پر بیعت کرلیں ان کو پورا اختیار ہے، اسی طرح آپ بھی چند افراد ہیں میں آپ کو بھی مجبور نہیں کرتا آپ سبھوں کو اپنی پسند کا اختیار ہے، لیکن میں یہ بات آپ سبھوں کو مخاطب کر کے کہتا ہوں کہ اگر آپ لوگ اس معاملہ خلافت میں میرے سوا کسی اور کو بہتر سمجھتے ہیں اور خلافت کے سلسلہ میں مصلحت دیکھتے ہیں اور خدا کی رضاء اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اولیٰ وافضل سمجھتے ہیں تو میں کہتا ہوں کہ اسے متعین کرلیں اور اس شخص سے سب سے پہلے میں خود بیعت ہونے کو تیار ہوں۔

یہ تقریر سن کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان تمام لوگوں نے جو پہلی بیعت کے موقع پر موجود نہ تھے بیک زبان یہ جواب دیا کہ ہم آپ کے سوا دوسرے کسی کو بھی عند اللہ اولیٰ نہیں جانتے، اور رسول اللہ ﷺ نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نماز میں آپ کو ہمارا امام بنایا، اب وہ کون شخص ایسا ہے جو خود امام بن کر آپ کو اپنا مقتدی بنائے، حضرت علیؓ کا اس جملہ کو کہنے سے اس امامت کی طرف اشارہ تھا جس میں آپ نے اپنی آخری زندگی میں حکم فرمایا تھا کہ ابو بکرؓ ہی میری جگہ پر نماز پڑھائیں اور جب آپ کے سامنے یہ عذر پیش کیا گیا کہ وہ تو بہت نرم دل ہیں آپ کی جگہ خالی پاکر نماز نہیں پڑھا سکیں گے تو جھڑکتے ہوئے آپ نے فرمایا ہرگز نہیں تم جتنے بھی بہانے بناؤ ان ہی کو حکم دو کہ وہ نماز پڑھائیں۔

آخر میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ ہمیں اس بات سے دل شکنی ضرور ہوئی ہے کہ ہم لوگ اہل بیت میں ہیں صاحب مشورہ ہیں اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، آپ کی وفات کی وجہ سے ہم کچھ مشغولیتوں میں تھے ہماری شرکت کے بغیر مہاجرین اور انصار نے اس بیعت جیسے اہم کام کو پورا کردیا اور ہمارا ذرہ برابر انتظار نہیں کیا، دوبارہ ہم پھر یہی بات کہتے ہیں کہ خلافت اور امامت کے واسطے احق اور اولیٰ آپ ہی ہیں۔

الحاصل اپنی شکایت اور رنجش کا اظہار کرنے کے بعد حضرت علیؓ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور اشتہار واعلان کے ساتھ علانیۃً بیعت کرلی، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خلافت جمہوری تھی یعنی امور دین ودنیا، خلافت کے ذمہ دار اور مستحق سب ہی تھے، لیکن شرعی طور پر ایک حق ہے کہ ان لوگوں میں ایک شخص کو سردار اور امام مان لیا جائے، چنانچہ سبھوں نے متفق ہو کر ایک ایسے شخص کو امام بنالیا جو اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ اطاعت گذار، فرماں بردار اور تمام بھائیوں کا بہتر خیر خواہ ان کو معلوم ہوا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ وعدہ پورا ہو گیا جو اصل سوم میں گذر چکا ہے۔

اور چونکہ اس بات کے واقع ہونے کی خبر آنحضرت ﷺ کو وحی الٰہی سے معلوم تھی کہ ابو بکر صدیقؓ ہی خلیفہ ہوں گے اور قرآن پاک میں صاف الفاظ میں یہ وعدہ کیا جا چکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ارادہ کے مطابق مؤمنوں کو خلافت دی جانے والی ہے، اور تمام مؤمنوں کے دل ابو بکرؓ کی خلافت پر متفق ہوں گے جیسا کہ صحیح (بخاری ومسلم) میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری خواہش ہوئی کہ ابو بکرؓ کو بلا کر ان کے نام خلافت کی وصیت لکھوادوں تاکہ دوسرا کوئی بھی اس کی تمنانہ کرے، لیکن مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے ابو بکرؓ ہی کو چاہتے ہیں، اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، اور دارمی وغیرہ میں ہے کہ آپؐ نے ابو بکرؓ کی امامت کے بارے میں فرمایا ہے "یأبی اللہ والمؤمنون إلا أبابکر" یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکر کے سب کا (خلافت کے سلسلہ میں) انکار کرتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی خواہش اور ارادہ کے ساتھ سارے مؤمنوں کا اردہ وابستہ اور متعین ہے، کہ سوائے ابو بکر کے دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس پر سب متفق ہو سکیں۔

یہی معنی اس صحیح حدیث کے بھی ہیں جس میں ہے آں حضرت ﷺ سے خلافت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے چاروں کی تعریف فرمائی ہے کہ ابو بکرؓ کو خلیفہ بناؤ گے تو ایسا لائق پاؤ گے اور عمرؓ کو بناؤ گے تو ان میں ایسی باتیں پاؤ گے اور عثمانؓ کو بنانے سے ان خوبیوں کا مالک پاؤ گے اور علیؓ کو بناؤ گے تو ان میں یہ خوبیاں پاؤ گے، اور آخر میں فرمایا مگر میں تو یہ دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ تم ایسا کرنے والے نہیں ہو، یعنی تم اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے کے مطابق سوائے ابو بکرؓ کے کسی پر متفق ہونے والے نہیں ہو۔

واضح ہو کہ خلافت حقہ کا زمانہ چونکہ رسول اللہ ﷺ کی قائم مقامی (اور تتمہ زمانہ رسالت) کا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن میں کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا، ان وعدوں میں ایک جو سب سے اعلیٰ وارفع تھا وہ دین متین یعنی اسلام کا اظہار تھا، جیسا کہ کچھ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، اس بناء پر یہ مدت خلافت جو تیس سال کی تھی اس کا ثواب بہت زیادہ اور سب سے عمدہ اجر تھا اس طرح یہ چاروں خلفائے راشدین بڑے اعلیٰ مرتبہ کے ان کے خلافت بے حساب ثواب کی مستحق ہوئی، اسی بناء پر یہ خلفائے راشدین ثواب عظیم پانے کی نیت اور خیال سے اس عہدہ خلافت کی خواہش کی ورنہ نفس حکومت کی کوئی تمنا نہ تھی اور نہ انہیں ضرورت تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا ان کی خلافت کے زمانہ کے شب و روز کے حالات وواقعات درجہ شہرت اور تواتر تک پہونچے ہوئے ہیں کہ وہ کتنے زیادہ زاہد ہمیشہ دن کو روزہ رکھنا اور راتوں کے وقت عبادت اور مسلمانوں کے خبر گیری میں لگے رہنا یہ آپ کا معمول تھا، حالانکہ اس وقت بھی ملک فارس، عراق، شام، مصر، حبش، بربر وغیرہ تک کی تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت انتہاء پر تھی کسی چیز کی کمی نہ تھی۔

شیخ دہلویؒ نے مزید نقل فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ اور خاندان نبوت کے اکابرین ابو بکرؓ کی خلافت کی پہلی بیعت کے موقع پر غائب رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے فرائض کی ادائیگی میں انتہائی مصروف تھے، اسی وجہ سے مہاجرین وانصار صحابہؓ نے انہیں اس وقت مدعو نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام وانتظام کر دیا کہ فرض نمازوں، پنج گانہ، نماز جنازہ وغیرہ میں امامت کی ذمہ داری خلیفہ پر ہی آتی تھی، پھر یہ اہل بیعت تجہیز و تکفین کے فرائض سے سبکدوش ہونے کے بعد سخت غمگین اور پژمردہ تھے، اس آفتاب نبوت کے چھپ جانے سے ان پر جو کیفیت طاری ہوئی وہ عام لوگوں کے اندازہ سے باہر تھی، مگر بعد میں انہوں نے جب یہ سنا کہ ہماری غیوبت میں ہی مسئلہ خلافت پر دوسروں نے اجماع کر لیا ہے تو انہیں قلق اور دلی صدمہ ہوا لیکن ان کے لئے انتظار نہ کرنے کا عذر تو بالکل واضح تھا کہ انہیں ضروری اور اہم کاموں کی انجام دہی میں مشغولیت تھی اسی کے پیش نظر اس دینی کام یعنی مسئلہ خلافت کی تکمیل کے لئے انہیں تکلیف نہیں دی گئی پھر جب انہیں ذرا سکون مل گیا تو انہیں بھی دعوت دے دی گئی۔

اب یہ سوال کہ وہ کتنے دنوں تک گوشہ نشین رہے یا کتنی مدت کے بعد انہوں نے بیعت کی، اس سلسلہ میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تاخیر کی مدت میں کچھ اندازہ سے باتیں کہی گئی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اسی روز آخر وقت یا دوسرے روز بیعت کر لی تھی، اس سلسلہ میں جو یہ باتیں کہی گئی ہیں کہ وہ زمانہ دراز تک گھر میں بند ہو کر بیٹھ گئے اور حضرت فاطمہؓ کی

وفات کے بعد گھر سے نکلے اور بیعت کی اس میں چھ مہینے گذر گئے تھے: تو یہ باتیں بالکل غلط اور وہم سے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حضرت سیدہ فاطمہؓ کو رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے بے حد رنج و غم ہوا تھا، اور حضرت علیؓ پر یہ رنج و غم دوہرا تھا، کیونکہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کی وجہ سے تھا تو ساتھ ہی حضرت فاطمہ کی دلدہی غمگینی کا اثر تھا اسی بناء پر حضرت فاطمہؓ کی اور غمخواری کے لحاظ سے اپنا زیادہ وقت گھر ہی پر گذارنے لگے، اسی مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی پیشینگوئی اور بشارت کے مطابق صرف چھ مہینہ کے بعد ہی وہ بھی وفات پاکر اپنے والد رسول اللہ ﷺ سے جاملیں، اس وقت حضرت علیؓ کی دلی پریشانی بہت بڑھ گئی یہاں تک ان کے متعلق یہ کہا گیا ہے ان کے متعلق روایتوں میں آتا ہے کہ ''انکر وجوہ الناس''یعنی لوگوں کے چہروں کا انکار کیا، یہ ایک قسم کا محاورہ ہو گیا ہے کہ جس صورت پر بھی نظر ڈالی وہ جمال نبوت کے مشابہ نظر نہیں آئے، اس طرح وہ صورت معروف جانی پہچانی نہ ہوئی بلکہ وہ منکر یعنی انجان نظر آئی، کیونکہ جس صورت کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے مشابہ یہ صورت تھی تو اسی سے انکار کر دیا، کہ نہیں ایسی نہ تھی، یہی معنی لوگوں کے چہرے نہ پہچاننے کے ہوئے۔

اس حالت میں آکر وہ اسلام کے کاموں اور مشوروں میں پورے طور پر شریک ہونے لگے، انہیں اس حالت میں دیکھ کر بعض راویوں کو یہ خیال ہوا کہ انہوں نے پہلی بیعت میں شرکت نہیں کی تھی، مخالف رہے تھے مگر اب موافق ہو گئے، حالانکہ یہ تصور بالکل غلط تھا، بلکہ حقیقت وہ تھی جو شیخ دہلویؒ نے لکھدی ہے، حضرت علی تو شروع سے ہی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانبردار اور ان کے احکام کے مطیع تھے، پنج گانہ نمازوں کے علاوہ جمعہ عیدین سب میں ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں بنو حنیفہ پر جو جہاد ہوا تھا جس میں مسیلمہ کذاب مارا گیا تھا اس موقع پر بھی حضرت علیؓ خلیفہ برحق ابو بکرؓ کے ساتھ تھے چنانچہ اسی کی غنیمت سے حاصل شدہ باندیوں میں ایک باندی بھی آپ کے حصہ میں آئی تھی جس سے آپ کے ایک صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، بڑے اور مشہور ہوئے، اس جہاد میں حضرت علیؓ کی مکمل شرکت خلیفہ برحق کے ساتھ ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔

کوئی شخص بھی جسے معمولی سی عقل اور ذرہ برابر دیانتداری ہو اس بات کو نہ مانے کہ حضرت علیؓ جو شیر حق، امام اولیاء اور مرکز دائرہ حق کے اعلیٰ القاب سے ملقب تھے وہ برسہا برس تک نماز، فرائض، اور تمام مالی و بدنی عبادتوں کی ادائیگی کسی باطل اور غیر مستحق دوسرے خلفاء کی ماتحتی میں سرانجام دیتے رہے اور اپنے نفس کی خواہشات کے تابع رہے خدا ایسا کہنے والے اور ماننے والے کا منہ سیاہ کرے۔

یہ حضرت علیؓ ہی ہیں جنہوں نے حضرت معاویہؓ کا بھرپور مقابلہ کیا، مکمل طور پر اظہار حق کیا، خود حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے بارے میں فرمایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہم سبھوں کی امامت کے لئے حضرت ابو بکرؓ کو منتخب فرمایا، اس وقت جبکہ میں مدینہ منورہ ہی میں موجود تھا، کہیں دور دراز یا سفر پر نہ تھا، بیمار نہ تھا تندرست تھا، امامت کے سلسلہ میں کسی قسم کا مجھے کوئی عذر نہ تھا اس کے باوجود جب رسول اللہ ﷺ نے صاف کھل کر زور دار اور بار بار حکم دے کر ابو بکرؓ کو ہی امام بنایا اور امام بننے پر مجبور کیا اس کے بعد میری کیا مجال کہ میں ذرہ برابر اس کی مخالفت کے بارہ میں سوچوں، اب جبکہ حضرت ﷺ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہمارے اہم دینی کام کی ادائیگی کے لئے امام اور حکمراں بنادیا تو کیا ہم انہیں اپنے دنیوی معاملات کی انجام دہی (خلافت) کے لئے منتخب نہ کریں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر حضرت علیؓ یا کسی بھی دوسرے شخص کے پاس ابو بکرؓ کے مقابلہ میں امام بننے کی کوئی تصریحی دلیل ہوتی تو یقیناً ایسے موقع پر ضرور اسے پیش کرتے، ایسے موقع پر حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری سردار نے بغیر کسی واضح دلیل کے خود کو انصار کے خلیفہ بننے کے لئے پیش کیا، اور اس وقت حضرت ابو بکرؓ کی خلافت سے کنارہ ہو جانا چاہا تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ

ازلی ہو چکا تھا اس لئے خود ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہیں دیا، ان کے مسلمہ سرداری کا بھی ذرا برابر لحاظ نہیں کیا، اور ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ابن عطیہؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت کی کہ انہوں نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصریؒ کے پاس بھیجا یہ جاننے کے لئے کہ کیا پیغمبر ﷺ نے ابو بکرؓ کی خلافت کی تصریح فرمادی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے بھیجنے والے کو اس کے بارے میں بھی شک ہے؟ اس خدائے عزوجل کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ مقرر کر دیا تھا، اور چونکہ وہ فی الواقع کامل، اعلیٰ اور متقی تھے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو بھی خلافت کے لئے قدم بڑھاتے ہی نہیں۔

قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یقین کے ساتھ جس بات کا اعتقاد ہے اور دین الٰہی میں اعتماد ہے یہ ہے کہ ابو بکرؓ کی افضلیت قطعی ہے کیونکہ خبر متواتر قطعی سے ہمیں یہ معلوم ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمام اکابر صحابہ کی موجودگی میں تاکیدی حکم کے ساتھ نماز کے لئے امام بنایا ہے، اور مقتدی کے مقابلہ میں امام کی افضلیت مسلم ہے، اور ان تمام مقتدیوں میں حضرت علیؓ بھی تھے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ چونکہ ابو بکرؓ سب میں افضل تھے اسی لئے انہیں امام مقرر کیا گیا، اور ان کی افضلیت پر مہر لگادی گئی، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ غم سے نڈھال تھے مسجد میں آنے میں ان سے کچھ تاخیر ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے امامت شروع کر دی، ان کی آواز سن کر آنحضرت ﷺ نے آنکھ کھولی اور فرمایا یہ کون امامت کرنے لگا، **یأبی اللہ والمؤمنون الا ابابکر** کہ اللہ تعالیٰ اور تمام مؤمنوں نے ابو بکرؓ کے ماسوا سب کا انکار کر دیا ہے۔

اور صحیح حدیثوں میں وہ قصہ مشہور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو نماز کے لئے امام بن جانے کا جب حکم دیا تو حضرت عائشہؓ نے عذر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ابو بکرؓ ہی امامت کریں، اسی واقعہ کے پیش نظر تمام صحابہ اور حضرت علیؓ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ہمارے دین میں ابو بکرؓ کی امامت کو پسند فرمایا ہے، تو کیا اپنے دنیاوی معاملات میں ہم انہیں امام نہیں بنائیں گے۔

شیعہ وروافض یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی ﷺ نے جو تینوں خلفاء کی خلافت تسلیم کی اور ان کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی وہ دل سے نہیں تھی تقیہ تھا یعنی اپنی جان ومال عزت وآبرو کی حفاظت کے خیال سے کیا تھا ورنہ انہیں نقصان کا خطرہ تھا، اس کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس طرح شیر خدا کو جنہوں نے بڑے بڑے معرکہ سر کئے اس قدر ڈرپوک بزدل اور بے وقوف ماننا لازم آتا ہے کہ اپنا حق تک طلب نہ کر سکے بلکہ زبان پر بھی نہ لا سکے اور باطل سے ڈر کر اس کے تابع ہو گئے، **نعوذ باللہ من ذلك۔**

اسی قوم نے صحابہ کرامؓ اجمعین کو باہم دشمن قرار دیا، برخلاف اس آیت پاک ﴿اَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖۤ اِخْوَانًا﴾ کہ اس خدا نے اپنے فضل سے تمہارے دلوں میں الٰہی الفت ومودت قائم کر دی کہ تم اس کی نعمت کی بدولت آپس میں بھائی بھائی بن گئے، اور دوسرے موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ کہ یہ لوگ دشمنوں کے مقابلہ میں بڑے سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر بڑے رحم کرنے والے ہیں، ایک اور موقع پر فرمایا ہے ﴿لَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ کہ یہ کسی ملامت گر کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

مگر ان آیتوں کی موجودگی میں بھی یہ لوگ صحابہ کرام کو نہ ہر قسم کی برائی میں ملوث ہونے کا دعوی کرتے ہیں، بالخصوص حضرت علیؓ کے لئے کمال ایمان اور جمال شجاعت ہوتے ہوئے یہ کس طرح ممکن ہوا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے تو آپ کو خلیفہ بنادیا جبکہ خلافت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے کہ دین کے احکام کو جاری کرنا اور اشاعت اسلام کو فروغ دینا ان سے متعلق ہو، اس کے باوجود فرائض کی ادائیگی میں محض جان کے خوف سے کنارہ کش رہیں، اور دین اسلام کو لاوارث بنا کر

چھوڑ دیں۔

نیز غور طلب بات یہ بھی ہے کہ تقیہ کرنا تو وہاں مناسب ہو سکتا ہے جہاں حقدار کمزور اور مغلوب ہو، جبکہ حضرت علیؓ بہادری اور جوانمردی میں شیر خدا، دین کے پختہ اور خدا تعالیٰ عزوجل پر پورا توکل تھا، آپ کی اہلیہ حضرت فاطمہ سیدۃ نساء اہل الجنہ جگر گوشہ سرور عالم ﷺ اور آپ کے صاجزادگان حضرت حسنینؓ رسول اللہ ﷺ کے نواسے انصار مدینہ آپ کے جاں نثار، عباس بن عبد المطلب جیسے بہادر آپ کے چچا اور زبیر بن العوام آپ کے پھوپی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب سرداروں کے سردار آپ کے ساتھ تھے تو پھر آپ میں کمزوری کیسی اور بزدلی کیوں اور شیطانی وسوسے کس طرح آسکتے تھے، بلکہ ایک روایت میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ ابو سفیانؓ نے حضرت علیؓ اور بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف تم کو یہ کیا ہوا کہ تم نے بنو تیم کے ایک فرد (ابو بکرؓ) کو اپنا امام بنالیا، اگر تم اپنی خلافت کا دعوی کرلو تو تمہاری حمایت کے لئے اس قدر سوار و پیادہ فوج لے آؤں کہ یہ ساری وادی بھر جائے، حضرت علیؓ نے یہ سن کر جھڑکتے ہوئے فرمایا: کہ اے جاہل! تم اسلام میں رخنہ اور اختلاف پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہو۔

یہ شیعہ فرقہ والے عجب شیطانی وسوسوں میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں پیغمبروں پر بھی واجب ہے کہ خوف کی حالت میں تقیہ کرلیں، اور یہاںتک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہماری امامت کے لئے حضرت علیؓ کو ہی تجویز کیا تھا لیکن اس کا اظہار اعلان نہ فرما کر دل ہی میں رکھا تھا کیونکہ ظاہر کرنے سے خطرہ کا احتمال تھا، لہٰذا تقیہ کر کے ابو بکرؓ کا اظہار کر دیا تھا۔

شیعہ کی یہ کیفیت ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کے حق میں آپؐ کی آخری زندگی میں وفات کے قریب، جبکہ اللہ تعالی نے ﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ﴾ کہکر آپ کے دین کے مکمل کرنے کا اعلان فرمادیا کہ میں نے آج کے دن تمہارا دین مکمل کر دیا ہے اور دوسری جگہ ﴿وَرَاَیْتَ النَّاسَ یَدْخُلُوْنَ فِیْ دِیْنِ اللّٰہِ اَفْوَاجًا﴾ یعنی آپ جب یہ دیکھ لیں کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے ہیں یہ کہکر یہ بشارت دیدی کہ آپ کی امت کی تعداد ہر روز زیادہ سے زیادہ بڑھتی ہی جائیگی اور آپ خود بھی اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے، اسی حالت میں رسول اللہ ﷺ کو ایسا حواس باختہ اور سراسیمہ سمجھ کر آپ کے لئے جان بچانے کی خاطر تقیہ لازم قرار دیتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک، اللہ تعالیٰ ان کو ہمیشہ ذلیل رکھے، ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اور کس طرح سمجھائے کہ اگر انبیاء کرام علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ رکھیں اظہار حق نہ کریں تو پھر حق کا ظہور کب اور کس طرح ہوگا اور کون کرے گا۔

ذرا یہ تو سوچئے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کتنی زیادہ مغرور تھی، غرور کتنا بڑا سرکش تھا، فرعون کیسا متکبر تھا ان کی تعداد کتنی بے شمار تھی اور ان میں کس قدر شان و شوکت تھی پھر بھی سیدنا نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے ببانگ دہل اظہار حق کیا اور اس پر قائم رہے، ان کے دل و دماغ میں میں تقیہ کا ذرہ برابر وہم و گمان بھی نہ تھا، در حقیقت یہ سب شیطانی اوہام اور وساوس ہیں کیونکہ انہوں نے اسے فرمان الٰہی کو جو قطعی ہیں جن میں ذرہ برابر شک و شبہ کی گنجائش بھی نہیں تھی اس کو ترک کر دیا اور اپنی رائے کے ماننے والے ہوگئے تو اللہ تعالیٰ نے ان ناشکروں کے دیال میں شک کرنے والوں کو شیطان کے چکر میں ڈال دیا اور اوہام میں مبتلاء کر دیا، اور مومنوں کی متفقہ جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے۔

مترجم کا کہنا کہ شیخ عارف سہروردیؒ نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی میں لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خلفاء میں سیدنا ابو بکرؓ ہیں جن کے فضائل بے حد و بے شمار ہیں ان کے بعد عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ ہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہوئے تھے ان اختلافات کو اس امت کے ان لوگوں نے جن پر شیطان نے قابو پالیا تھا اور اپنا زہر ان کے عقائد میں داخل کر دیا تھا، بنیاد بنا کر اپنے دلوں کا کینہ اور میل نکالا، اسی کینے اور میل کی باتوں کو لوگوں نے نقل کر دیا جس سے ان

کے دلوں میں سختی بڑھ گئی اور ان کی قساوت قلبی میں اضافہ ہو گیا اور خواہشات نفسانی میں انہیں ڈال دیا، اس طرح ان لوگوں کی جڑیں جگہ پکڑ گئیں اور ان سے شاخیں پھوٹ نکلیں، لہٰذا اے مؤمنو! اور اے مخلصو! تم جو اپنے آپ کو ہوا و ہوس میں گرفتار ہونے سے بچانا چاہتے ہو یہ جان لو کہ صحابہ کرامؓ اپنی پاکیزگی نفوس اور طہارت قلوب کے باوجود آخر آدمی تھے، ان میں بھی نفسانی خواہشات تھیں، ان کی خواہشات نفسانیہ اگرچہ ظاہر ہوتیں مگر ان کے پاکیزہ قلوب ان کا انکار کر دیتے اور ان خواہشات پر عمل نہیں کرتے، اس طرح ان کے نفوس مغلوب رہتے، اب جبکہ ان کے قلوب روشن اور پاک تھے اور ان کے نفوس بھی مغلوب اور پاک ہو چکے تھے تو حقائق کے آثار ان کے نفوس سے نکل کر ایسے لوگوں پر منتقل ہوئے جن کے قلوب ناپید مگر نفوس قوی تھے تو ان لوگوں نے ان صحابہ کرام کے قلبی اثرات کو اس لئے محسوس بھی نہیں کیا کہ ان کے قلوب ہی نہ تھے مگر ان صحابہ کرام کے نفوس کے آثار کو ان لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے کہ خود ان لوگوں میں نفوس مستحکم اور قوی تھے لہٰذا نفس کے اثر کو باسانی قبول کر لیا بلکہ ان میں یہ تاثر زبردست اور قوی ہو گیا، اس وجہ سے اپنے خاص گندے نفوس جن میں قلوب کے صفائی کے آثار تک نہ تھے ان پاک نفوس اور رائے پر تصرف کیا اور شبہات اور بدخیالات اور بدعتوں میں ملوث ہو گئے، اور ہر ایک گندہ ناپاک اور بدخیال ان میں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ ان پر غالب تھے جنہوں نے ان کے قلوب کو مغلوب اور نور ایمانی سے محروم کر دیا، اس طرح ان میں دشمنی اور عداوت کا مادہ مضبوط ہو گیا، اب اگر اے مخاطب مؤمن! تم خالص نصیحت قبول کر سکو اور اسے پسند کرو تو خبردار! صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی قسم کی بھی برائی اور بدخیالی کو اپنے اندر جگہ نہ دو، یہانتک شیخ عارف سہروردی کا مضمون ختم ہوا۔

اس کا حاصل مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ کے معاملات کو ایسے لوگوں کے معاملات سے قیاس کیا جاسکتا ہے جن کے قلوب بھی ان صحابہ کرامؓ کے مانند ہی ظاہر اور ان کے نفوس ہی کی طرح پاک ہوں اور جن کی یہ صفت نہ ہو تو انہیں چاہئے کہ خاموشی کے ساتھ فیصلہ الٰہی عزوجل پر اعتماد کریں جو ان صحابہ کرامؓ کے فضائل کے بارے میں ہوئے ہیں اور ہمیں ان پر مطلع کیا گیا ہے۔

شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ان ساری تقریروں سے یہ باتیں ثابت ہو گئیں کہ تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر مکمل اجماع اور اتفاق کیا ہے اور جس بات پر صحابہ کرامؓ بلکہ علماء اور مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ یقیناً حق اور یقینی ہوتی ہے، اگرچہ افراد میں غلطی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مجتہد کے فیصلہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان سے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی ان کا فیصلہ بالکل صحیح بھی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اتفاق میں یہ خاصیت رکھی ہے اور ان کا اتفاق ہمیشہ صحیح اور حق بات پر ہی ہو گا، کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ﴾ الآیۃ تاکہ تم دوسرے تمام لوگوں پر گواہ بن جاؤ، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ اور مؤمنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے کی اتباع کی، اور حدیث شریف ہے "لن يجتمع امتي علي الضلالة" کہ میری امت گمراہی پر ہرگز متفق نہ ہو گی، یعنی جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ بات ہرگز گمراہی کی نہیں ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ جس بات پر سب اتفاق کر لیں وہ حق ہے، اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے خلافت کی بیعت کے معاملہ میں زیادتی کر کے حضرت علیؓ کا حق غصب کر کے حضرت ابو بکرؓ اور دوسروں کو دے دیا اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کے خلاف کیا اور کھلم کھلا حق کو چھپا دیا تو اس قول اور ان کے عمل کے کتنے برے نتائج نکلیں گے اور سارے احکام و عقائد اس سے متاثر ہو کر بالکل غیر یقینی ہو جائیں گے، کیونکہ قرآن پاک اور پوری شریعت ہمیں تو ان ہی بزرگوں سے ہم تک پہنچی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان شیعوں پر اعتراض کرتے ہیں اور صحیح اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہماری کتابوں پر بے اعتباری کا تم الزام لگاتے ہو تو خود تمہاری کتاب قرآن پر بھی وہی الزام عائد ہوتا ہے کہ تم خود اپنی زبان سے ان لوگوں کے

بارے میں جن سے وہ کتاب اور یہ دین منقول ہو کر تم تک پہنچا ہے کہتے ہو کہ وہ لوگ ظالم، فاسق، حق چھپانے والے اور حق چھین لینے والے تھے تو ان کے نقل قرآن وشریعت کا کیا اعتبار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ رفض کا مذہب ایک زندیق منافق نے ایجاد کیا ہے جس کا نام عبداللہ بن سباء تھا وہ اصل میں یہودی تھا (یوں تو ابتداء اسلام سے ہی یہود ونصاری اسلام کے دشمن تھے اور اسے نیست ونابود کرنے کے در پے تھے اس کے لئے ہر قسم کے حربے استعمال کئے مگر انہیں ناکامی ہوتی رہی بالآخر اس نے یہ سوچ کر) اس نے پہلے دکھانے کے لئے اسلام قبول کیا اور خود کو مسلمان کہلوانے لگا پھر اس نے دین اسلام میں اس نے حیلہ ومکر سے فساد ڈالنے کی ویسی ہی کوشش کی جس طرح بولص یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تھا تو عبداللہ بن سباء نے مسلمان ہو کر پہلے تو خود کو بہت بڑا عابد اور دیندار ظاہر کیا پھر اکثر لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھی باتوں کا حکم اور بری باتوں سے روکنے) کا کام ایک فرض کی ادائیگی کے طرز پر کرتا رہا، اس طرح عام لوگوں کی ایک ٹولی اس کی معتقد ہو گئی، پھر ان ہی لوگوں کے ذریعہ حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ کھڑا کیا اور اس میں شدت کر کے ان کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا، بالآخر وہ اس میں کامیاب ہوا اور وہ شہید کر دیئے گئے۔

پھر جب حضرت علیؓ کوفہ میں تشریف لائے تو ان کے بارہ میں حد سے زیادہ باتیں بنا بنا کر بیان کرنے لگا، ان ہی میں سے یہ بھی ہیں کہ خلافت نبوت آپ ہی کے حق میں مخصوص تھی، اور نزول وحی کے آپ ہی مقصود تھے جب کہ یہ خبریں حضرت علیؓ کو ملیں تو ناراض ہو کر اسے قتل کرنے کے لئے پکڑنا چاہا مگر خبر پا کر وہ مدینہ سے قرقیا پہنچ گیا، اس کے سارے حالات سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں، اور معروف ومشہور ہیں، عبارت ختم ہوئی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی شخص کے ماننے والوں میں رافضیوں کی جماعت ہے جن پر یہود ونصاری کا صحیح اعتراض ہے کہ جس طرح یہود ونصاری کے پاس اصلی توریت وانجیل موجود نہیں ہے بلکہ تحریف کی وجہ سے بالکل بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس بھی جو کتاب اور علم ہے وہ سب ان کے خیال کے مطابق بے اعتبار ہے کیونکہ خطابیؒ کے بیان کے مطابق عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک حضرت علیؓ کے بقیہ نو، اسی طرح تمام مہاجرین وانصار میں سے سوائے دس سے کچھ زائد کے وہ سب کو برا کہتے ہیں، اور ان سے دشمنی رکھتے ہیں، تو ظاہر ہے جو کتاب اور علم صرف دس پندرہ آدمیوں سے منقول ہو بلکہ اس کے بھی دس گونہ یعنی سو دو سو سے منقول ہو وہ متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل یہ روافض اس انکار کی وجہ سے کافروں اور مشرکوں کی جماعت میں داخل ہو گئے، اور یہی حال بدبخت خارجیوں کا بھی ہے، اور سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانیاں اور جہالت پر متنبہ بھی نہیں ہوتے ہیں۔

شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ امام رازیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں تذکرہ کیا ہے کہ یہ آیت پاک ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ کہ اے چیونٹیو! سلیمان اور ان کی جماعتیں بے خبری میں تم کو کچل نہ دیں لہذا اپنے بلوں میں داخل ہو جاؤ، کہ اس موقع پر چیونٹیوں نے اپنی جیسی چیونٹیوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ لفظ پڑھا دیا کہ ان کو یہ خبر بھی نہ ہو کہ وہ تم کو کچل رہے ہیں، اور یہ فرض نہیں کیا کہ وہ جان بوجھ کر اتنا ظلم کریں گے، اس کے برخلاف ان رافضیوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کھل کر سرور عالم ﷺ اور تمام صحابہ کرامؓ پر یہ الزام لگا دیا کہ انہوں نے حضرت علیؓ اور اہل بیت پر ظلم کرتے ہوئے ان کا حق دبا لیا ہے اور اتنی بات ان کے دماغ میں نہ سما سکی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کسی ظلم پر متفق نہیں ہو سکتے اور ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ آخر کار سبھوں نے حضرت علیؓ کو بھی عہدہ خلافت کے لئے پسند کیا اور اپنا حاکم بنا لیا (اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حسب حیثیت ولیاقت باری باری ان کو خلیفہ مقرر کیا گیا ہے) شیخ نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس سے بڑھ کر

اور کیا تحقیقی بات ہو سکتی ہے کہ تمام صحابہ کرام نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ احکام شریعت اور بیعت خلافت کے حقیقی مستحق بھی وہی تھے کہ جن کے ہاتھوں میں دین وملت کا انتظام تھا اور وہ حل وعقد کے ذمہ دار تھے۔

اور ان رافضیوں کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے ان پر سب سے بڑا الزام یہ عائد ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جن کی فضلیت و بزرگی ہدایت، حقانیت، دین کی تائید، اور دلیری مسلّم ہے کہ خود انہوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اطاعت و فرماں برداری کی اس طرح وہی دلیل جو حضرت علیؓ کی بڑائی کے لئے وہ ثابت کرتے ہیں اسی دلیل سے حضرت ابو بکرؓ کی بزرگی ثابت ہو گئی۔

اس کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ اس بات کا کیا سبب ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ وعمرؓ کی خلافت میں سارے انتظامات بہتر تھے مگر حضرت عثمانؓ اور آپ کی خلافت کے دور میں فتنہ وفساد کا غلبہ رہا پہلی جیسی خوبی باقی نہ رہی تو جواب دیا کہ شیخینؓ (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی خلافت میں عثمانؓ اور ہم مشیر اور معین تھے اس لئے انتظام بہتر تھا مگر اب ہمارے اور عثمانؓ کے مشیر و معین تم اور تمہارے جیسے ہیں اس لئے نتیجہ ظاہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان جس کے اندر سچی فطرت سلیمہ باقی ہے وہ اس بات کے ماننے پر مجبور ہے کہ صحابہ کرام اجمعین کا اجماع واتفاق ہمیشہ صحیح بات پر ہی ہو گا، اور غلط بات پر ان کا اتفاق ممکن ہی نہیں ہے، اسی طرح فطرت سلیمہ یہ بات بھی کسی طرح نہیں مان سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو خاتم الانبیاء اور سارے انسان اور جنات کی ہدایت کے لئے آپ کو مبعوث کیا گیا، اور ساری زندگی شب وروز آپؐ نے تبلیغ دین کے لئے تن من دھن سب کچھ نثار بھی کیا مگر نتیجہ یہ نکلا کہ صرف دس سے کچھ زائد افراد آپ پر ایمان لائے اور مؤمن کہلائے اور ہدایت یافتہ ہوئے، اور معدود چند کے ماسوا بقیہ تمام صحابہ جنہوں نے اپنی زندگی آپؐ کے فرمان کے مطابق گذاری، آپؐ کے اشاروں پر اپنی گردنیں کٹائیں، آپؐ کے صحبت میں فضائل و کمالات حاصل کئے وہ سب باطل و گمراہ ہو گئے، اور جس کلمہ کی اشاعت سے ساری روئے زمین پر اسلام پھیلا، اور اللہ کا دین ساری دنیا پر غالب آگیا، اسی کلمہ کی اشاعت کر کے اور اسی نہج پر چل کر انہوں نے ظلم اور زیادتی کی، اسی طرح رافضیوں کے اقوال بڑی جہالت پر مبنی ہیں اور ان کا باطل ہونا بالکل صریح ہے۔

پس ہمیں یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہمارے تمام صحابہ کرام حق پر اور اسلام کے وفادار اور ہمدرد تھے، اور ان کے اجماع کر لینے اور متفق ہو جانے سے ابو بکر صدیقؓ کی خلافت یقینی اور حق ثابت ہو گئی اور شیخ نے علماء کی ایک جماعت سے ایک طویل کلام نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کا افضل ہونا قطعی ہے یا ظنی ہے، اسی طرح حضرت عثمانؓ و علیؓ میں ہر ایک کی دوسرے پر فضلیت میں اختلاف ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ افضل ہونے کا مطلب اگر زیادہ ثواب پانے کا مستحق ہونا ہے تو علماء و مشائخ نے لکھا ہے کہ ہم نے اپنے اسلاف صالحینؒ کو اسی اعتقاد پر پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں اس سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے اس فیصلہ کے لئے یقیناً ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہو گی، اس کے علاوہ ان صحابہ کرام نے نزول وحی کا زمانہ پایا اور رسول اللہ ﷺ کے حالات کرامات اور معجزات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا، پھر مجموعی طور سے قرائن، حالات اور دوسری باتوں سے یہ اندازہ لگایا کہ ابو بکر صدیقؓ ہی ہمہ جہت اور اعتبار سے دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، لیکن بعد میں آنے والے علماء نے تو اپنے متقدمین کے حروف، الفاظ اور مفہوم کلام پر غور کر کے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور کسی نتیجہ پر وہ پہنچے ہیں، مگر الفاظ و عبارات میں اکثر و بیشتر آپس میں اختلاف و تعارض ہوتا رہتا ہے اس بناء پر ہمارے لئے اس کے سوا اور دوسرا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے کہ ہم اپنے متقدمین اور اسلاف وغیرہم کی اتباع کریں اور ان ہی کے نقش قدم پر چلیں، اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیں۔

علماء اصول وفقہ کے بڑوں میں سے ایک بڑے امام آمدیؒ بھی ہیں، انہوں نے فرمایا ہے کہ تفضیل کے معنی ہیں ایک کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی ایسی اچھی بات پائی جاتی جو دوسرے میں نہ ہو، چنانچہ جاہل کے مقابلہ میں عالم افضل اس لئے مانا جاتا ہے کہ اس میں علم کی ایک ایسی صفت ہے جو دوسرے میں نہیں ہے، افضلیت کی دوسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی صفت دونوں شخصیتوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہو، لیکن صحابہ کرام میں اس اعتبار سے قطعیت نہیں ہوسکتی یعنی کسی ایک کے بارے میں اس لحاظ سے یقینی طور پر کوئی بات نہیں کہی جاسکتی ہے، کیونکہ کوئی ایک فضلیت کسی ایک شخص میں ثابت کرنے کے بعد وہی صفت دوسرے شخص میں بھی نظر آجاتی ہے، اور اگر اس ایک صفت میں ایک شخص دوسرے سے بڑھا ہوا ہو تو وہ دوسرا شخص پہلے کی نسبت سے کسی اور صفت سے متصف پایا جاتا ہے، اسی طرح ایک کو دوسرے سے فضلیت کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایک شخص میں فضلیت کی باتیں متعدد پائی جاتی ہیں اور دوسرے میں کم باتیں ہوتی ہے تو اس لحاظ سے بھی دوسرے کی افضلیت یقینی نہیں ہوپاتی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت ایسی ہو جو دوسری متعدد صفتوں سے زیادہ یقینی مانی جاتی ہو مثلاً ایک لعل قیمت کے اعتبار سے سوہزار درہم سے بھی بڑھا ہوتا ہے، اس لئے یہ بات ممکن ہے کہ ایک فضلیت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا اجر عظیم اور ثواب کثیر وشرافت ہو کہ وہ بہت سی فضلیتوں والے کو بھی حاصل نہ ہو، المواقف میں اس قسم کی باتیں لکھی ہوئی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ثواب کی زیادتی، قوت یقین اور صدق واخلاص کی زیادتی کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے، واضح ہو کہ علمائے اہل سنت وجماعت کا اس سلسلہ میں اجماع واتفاق ہے کہ خلافت کے اعتبار سے ابو بکر صدیقؓ پھر عمرؓ پھر عثمانؓ اور آخر میں حضرت علیؓ کی ترتیب ہے، اور یہ برحق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ خلفائے راشدین کے بارے میں اس بات کا اجماع واتفاق ہے کہ جن کی خلافت متقدم تھی وہی افضل بھی تھے، اور ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مدت خلافت جو تیس سال تھی اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی دو برس تین ماہ اور حضرت عمرؓ کی دس برس اور چھ ماہ، اور حضرت عثمانؓ کی بارہ برس اور علیؓ کی چار برس نو ماہ، اور حسن بن علیؓ کی چھ ماہ خلافت تھی اس طرح پورے تیس برس ہوجاتے ہیں، اس کے بعد حضرت حسنؓ نے خلافت سے حضرت معاویہؓ کے حق میں سب کے سامنے دستبرار ہوکر سبکدوشی حاصل کرلی اور مکمل طور پر معاویہؓ کو حق خلافت دیدیا۔

اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے صواعق میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک ابو بکر صدیقؓ کی خلافت قطعی اور یقینی ہے، لیکن ان کے شاگرد ابو بکر باقلانی کے نزدیک ظنی ہے، اور امام الحرمینؒ نے کتاب ارشاد میں اسی قول کو مختار اور پسندیدہ قرار دیاہے اور اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہاہے کہ یہ کہنا کہ ظنی ہونے کے حکم پر اجماع کا دعوی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس سے اس قول کے افضل اور پسندیدہ ہونے کا پتہ چلتاہے، اس کے بعد مزید یہ لکھاہے کہ ہم اہل سنت وجماعت تو اسے ظنی ہی کہتے ہیں لیکن شیعوں پر اسے قطعی کہنا لازم وواجب ہونا چاہئے، اور انہیں یہ کہنا ضروری ہوجاتا ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ وعمرؓ کی خلافت بالترتیب قطعی ہے، کیونکہ ان کا تو دعوی یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور بارہ ائمہ سب معصوم ہیں جبکہ معصوم کی خبر ان کے اور ہمارے سب کے درمیان قطعی ہوتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے تواتر کے طریقہ سے یقین کے درجہ تک یہ خبر اس وقت سے مروی ہے جب سے کہ تقیہ کرنے اور بات کو چھپاکر کہنے کی کوئی ضرورت ہے یعنی اپنے زمانہ خلافت میں کہ وہ بار بار علی الاعلان شیخین حضرات ابو بکرؓ وعمرؓ کی مدح وثنا کرتے رہتے تھے، اور ذہبیؒ نے تو اسی سے زائد آدمیوں سے، صحیح سندوں کے ساتھ قول مذکور کو نقل کیاہے۔

صحیح بخاری میں بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایاہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد افضل ترین انسان حضرت ابو بکرؓ ہیں ان کے بعد عمرؓ ہیں، ان کے بعد حضرت (عثمانؓ) ہیں، حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہؒ

نے کہا ہے کہ میں نے کہا کہ پھر وہ شخص آپ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا میں تو مسلمانوں میں سے ایک شخص ہوں، یہ حدیث کئی سندوں کے ساتھ درجہ صحت تک پہنچی ہوئی ہے۔

اسی طرح یہ روایت بھی صحیح کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے مجھے خبر ملی ہے کہ کچھ لوگ مجھے حضرات ابو بکر و عمرؓ پر ترجیح دیتے ہیں لیکن یہ لوگ افتراء اور غلط باتوں کی اشاعت کر رہے ہیں ان کی سزا بھی وہی ہونی چاہئے جو دوسرے مفتریوں کی ہوتی ہے۔

مالک بن انسؒ نے امام جعفر صادق سے اور انہوں نے اپنے والد امام محمد باقرؒ سے روایت کی ہے کہ علی مرتضیٰؓ ایک مرتبہ عمر بن الخطابؓ کے پاس سے اس وقت گذر رہے تھے جبکہ عمرؓ اپنی ایک چادر میں لپیٹے ہوئے تھے تو وہاں پر کھڑے ہو کر حضرت علیؓ کہنے لگے کہ دنیا میں اس وقت سوائے ان حضرت عمرؓ کے جو فی الحال چادر میں لپیٹے ہوئے ہیں دوسرے کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا ہوں جس کے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملنا مجھے زیادہ محبوب ہو۔

دار قطنیؒ نے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ اعتقاد کرتے تھے کہ حضرت علیؓ دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں اس موقع پر جب دوسرے لوگوں سے ان کی گفتگو ہوئی تو انہوں نے اس خیال سے اختلاف کیا جس سے انہیں رنجش ہوئی اور اسی رنجش کی حالت میں حضرت علیؓ کے پاس تشریف لے گئے، آپ نے ان کے رنجیدہ چہرے کو دیکھ کر فرمایا خیر تو ہے؟ رنجیدہ کیوں ہو؟ جواب میں آپ نے ساری باتیں کہہ ڈالیں تو حضرت علیؓ نے فرمایا کیا میں تجھے حقیقت حال بتا دوں کہ اس امت میں بہترین اور افضل ترین انسان ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، یہ سن کر ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اب میں جس بات کو حضرت علیؓ سے براہ راست سن چکا ہوں اس کے متعلق میں اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہوں کہ اسے پوشیدہ نہیں رکھوں گا۔

ایک روایت اور بھی ابو حنیفہؒ سے مروی ہے فرمایا ہے کہ میں نے کوفہ کی جامع مسجد کے منبر پر حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس امت میں رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے بہتر ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اس قسم کی بے شمار آثار اور روایتیں منقول ہیں جو تواتر کی حد تک پہونچ جاتی ہیں، ان میں شک کرنے کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ حضرت علیؓ نے علی الاعلان بر سر منبر ان حضرات کی افضلیت کو بیان فرمایا ہے۔

شیعہ حضرات ان جیسی تمام روایتوں کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے یہ سب ڈر کے مارے تقیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے، یعنی سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی افضلیت کا حضرت علیؓ اور تمام اہل بیت نے محض اپنے دشمنوں سے جان کے خوف کی وجہ سے اظہار کیا ہے ورنہ ان کے دل میں تو اس کے برخلاف بات تھی، لیکن ان لوگوں کا جو جواب ہے وہ تو بالکل کھلا ہوا بیہودہ کلام ہے، یہ پاک اہل بیت جن کی شان میں مستقلاً آیت تطہیر نازل ہوئی ہے، ایسے عیوب لگانے سے ذرا برابر تامل نہیں کرتے ہیں، اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بڑے سے بڑے باطنی عیوب کا ان پر الزام لگاتے ہیں، ان فتنہ پروروں کا اس قسم کا الزام ان مقدس ہستیوں کی شان میں ذرہ برابر صحیح نہیں ہے، ان کے دامن تو ایسی تمام آلودگیوں سے بالکل پاک تھے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کچھ لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وجہ ہوئی تھی کہ لوگ حضرت امیر المومنین علیؓ کے پاس سے بھاگے تھے، اور ان کے حق میں متفق نہ رہے؟ ابو حنیفہؒ نے کہا کہ چونکہ وہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے یا منہ دیکھ کر بات نہیں کرتے اور کسی کا خیال بھی نہیں کرتے تھے۔

امام شافعیؒ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ حضرت علیؓ خود زاہد اور دنیا سے کنارہ کش تھے اور زاہد کو دنیا اور مافیہا کی کچھ پرواہ نہیں ہوتی ہے، اور وہ عالم تھے اور عالم کبھی مداہن اور مصلحت میں نہیں ہوتا ہے، وہ بڑے بہادر بھی تھے جبکہ بہادر کو کسی کا ڈر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وہ شریف بھی تھے اور شریف کو کسی کی پرواہ نہیں ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ علمائے کرام نے علیؓ کی مذکورہ تعریفیں ان لوگوں کے سامنے بیان کی ہیں جو کسی وجہ سے علیؓ سے اپنی کچھ

ناواقفیت کی بناء پر بدظنی میں مبتلاء تھے، اسے بتانے کا مقصد یہ تھا کہ اس وقت بھی لوگوں میں دنیاداری اور تعیش کا مادہ پیدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے لوگ اکثر حضرت علیؓ کی خدمت اور مصاحبت سے کنارہ کش ہونے لگے تھے، حالانکہ آپ کی صحبت عین کمال آخرت تھی، اور وہ اس کے مستحق نہ تھے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کتنی عمدہ بات بتائی ہے کہ اگر علیؓ اپنی مجبوری اور ضرورت کے وقت تقیہ کرتے تو کسی طرح بات مانی جاسکتی ہے، اور عذر قابل قبول ہو سکتا ہے، مگر عین زمانہ خلافت اور شان و شوکت اور عروج کے وقت ان حضرات کی تعریفیں کرنی اور تقیہ سے کام لینا کسی طرح قابل قبول ہو سکتا ہے۔

امام محمد باقرؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ان سے میں بڑی عقیدت رکھتا ہوں اور مزید ان کی تعریفیں کیں، اس پر پوچھنے والوں نے پھر سوال کیا کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کے دل میں تو کچھ اور ہوتا ہے مگر تقیہ اور خوف کی وجہ سے ان کی تعریفیں کرتے ہیں، آپ نے جواب دیا کہ جس نے ایسا گمان کیا ہے اس نے مجھ پر تہمت لگائی اور افتراء سے کام لیا ہے، پھر خوف تو زندوں سے ہوتا کہ ان سے نقصان پہنچنے کا خطرہ رہتا ہے مگر اب تو وہ حضرات اس دنیا میں بھی نہیں ہیں ان سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، اس کے بعد ہی ہشام بن عبد الملک کی برائی شروع کر دی وہ بادشاہ وقت تھا، اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجھے ان حضرات کی تعریف میں تقیہ سے کام لینا ہوتا تو میں بادشاہ وقت کی اس طرح کھلم کھلا برملا برائی کیوں کرتا جس کے قبضہ میں اس وقت حکومت اور سلطنت ہے، اور جس سے نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔

اس جگہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قدر بے باک تو امام محمد باقر تھے جو کہ حضرت علیؓ کی چوتھی پشت کے جزو ہیں تو خود حضرت علیؓ کس قدر نڈر اور بے باک ہوں گے جو شیر خدا تھے اور ان کا علم، عدل، بہادری سب آزمودہ تھی اس لئے ان کو تقیہ سے کام لینے کی کیا ضرورت تھی، اگر نعوذ باللہ انہیں تقیہ کرنا ہی ہوتا اور وہ اسے جائز سمجھتے تو بنو امیہ اور بنو مروان کے معاملہ میں کیوں تقیہ سے کام نہیں لیا ہے، جبکہ وہ لوگ ہمیشہ یعنی زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام سب میں تعداد میں بھی زیادہ تھے اور قوت میں بھی شدید تھے، پھر خوارج کے مقابلہ میں خود سخت مقابلہ کر کے سب کو ٹھنڈا کر دیا تھا اور قابو میں لے آئے تھے، حضرت علیؓ کے وہ خطبے بھی جن میں آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی تعریفیں فرمائی ہیں اس قدر کثیر تعداد میں موجود ہیں کہ اہل سنت و جماعت ان پر اکتفا کر لیں تو ان ہی سے قطعی ثبوت حاصل ہو سکتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے توفیق دیتا ہے اور جسے چاہے اس کو صراط مستقیم پر پہنچاتا ہے۔

مسئلہ مذکور سے متعلق چند فوائد:

وہ جو ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر کی شرح میں لکھے ہیں یہ ہیں: صحیحین یعنی بخاری و مسلم شریف میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو جس دن مرض لاحق ہوا اس دن آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ تم جاؤ اور اپنے بھائی اور والد کو بلا کر لے آؤ تاکہ میں ابو بکر کے لئے لکھ دوں، پھر اس کے بعد ہی فرمایا: **يأبى الله والمؤمنون إلا أبابكر**، یعنی اللہ تعالیٰ اور مؤمنین سب انکار کرتے ہیں سوائے ابو بکر کے۔

اس سے متعلق ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا سا جملہ ہی بڑے عہد نامہ جس کے لئے فرمایا تھا اس سے بھی زیادہ اور اصل مقصود کے لئے کافی ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانے پر اپنے قول اور فعل سے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا، کہ ہم نے اپنی خوشی سے ابو بکر کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا ہے، اور وصیت نامہ یا عہد نامہ بھی لکھنے کی پوری تیاری بھی کر لی ہے، مگر صرف اس بناء پر نہیں لکھا کہ بہر صورت مؤمنین از خود ابو بکرؓ ہی کو اپنا خلیفہ مقرر کریں گے لہٰذا لکھنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اپنا خیال ترک فرما دیا کہ اللہ عز و جل کا بھی یہی ارادہ ہے، اور امت بھی اس کو اختیار کرتی ہے۔

علاوہ ازیں آپ نے عہد نامہ لکھنے کا اپنے مرض موت میں زندگی کے آخری جمعرات کے دن لکھنے کا اردہ فرمایا تھا اور وفات سوموار کے دن ہوئی تھی، لیکن حاضرین میں اس بات پر اختلاف ہو جانے کی وجہ سے کہ آپ نے جو یہ گفتگو فرمائی تھی مرض موت کی زیادتی کی وجہ سے بے اختیاری میں کی تھی یا فی الواقع آپ ایسا ہی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مگر آپ نے مذکورہ مصلحت کی بناء پر کہ ایسا تو ہونا ہی ہے آپ نے خاموشی اختیار فرمالی تھی، اس پر میں یہ کہتا ہوں کہ فی الواقع ایسا کرنا واجب ہوتا تو یہ ممکن نہ تھا کہ چار پانچ دن کا موقع مل جانے کے باوجود اسے ترک فرمادیتے، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کا آخری وقت آیا اور دوسرے کسی کو اپنا خلیفہ بنانا مناسب سمجھا تو آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے دونوں قسم کی نظریں موجود ہیں کہ اگر کسی کو نامزد صراحۃً نہیں کرتا ہوں تو یہ نظیر رسول اللہ ﷺ کی ہوگی کہ بالآخر کھل کر کسی کو آپ نے نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر میں کسی کو اپنا خلیفہ بنادیتا ہوں تو یہ بھی غلط نہیں ہوگا بلکہ ایسے کی اتباع ہوگی جو مجھ سے بہتر تھے یعنی حضرت ابوبکرؓ جنہوں نے میری نامزدگی فرمادی تھی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے عہد نامہ کی تحریر کا جو خیال فرمایا تھا تو وہ اس بناء پر تھا کہ چند حضرات صحابہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاریؓ کو اس بارے میں کچھ خلافت کا خیال ہوا تھا، چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یَقُولُ قَائِلٌ اَوْ یَتَمَنّٰی مُتَمَنٍ وَیَاْبَی اللّٰہُ وَ الْمُومِنُونَ اِلاَّ اَبَا بَکْرٍ، یعنی ایسا نہ ہو کہ کوئی کہنے والا زبانی کہہ بیٹھے یا تمنا کرنے والا دل میں خلافت کی تمنا کرے، حالانکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابوبکرؓ کے سب کا انکار کرتے ہیں، آپ کا یہ جملہ اس محاورہ کے مطابق ہے جو بولا کرتے ہیں اَبَیتُ اِلاَّ ذٰلِکَ کہ میں اس کے سوا اور دوسری کوئی چیز نہیں مانونگا، تو آپ کے جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ سوائے ابوبکرؓ کے خلافت کے کچھ اور واقع ہی نہ ہوگا، نیز بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعیؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کو افضل ماننے میں اختلاف نہیں کیا تھا، جو کچھ اختلاف تھا وہ حضرت عثمانؓ و علیؓ کے بارے میں تھا۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں: ایک یہ کہ حضرت عثمانؓ افضل تھے حضرت علیؓ کے مقابلہ میں دوم یہ کہ حضرت علیؓ افضل تھے حضرت عثمانؓ سے سوم یہ کہ توقف ہے کہ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے کہ ان دونوں میں افضل کون تھے، اور یہ بھی لکھا ہے جمہور اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ جس طرف خلافت کی ترتیب قطعی ہے ان خلفائے کرام کی افضلیت بھی اسی ترتیب سے قطعی ہے، اور امام مالک بن انسؓ اور بعض دوسرے اکابر اہل سنت وجماعت سے توقف مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ و علیؓ میں افضل ماننے میں بھی اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔

ایک مرتبہ مالک بن انسؓ سے پوچھا گیا کہ پیغمبر خدا ﷺ کے بعد افضل کون ہے؟ فرمایا ابوبکرؓ پھر سوال ہوا پھر کون؟ جواب دیا کہ عمرؓ، پھر سوال ہوا کہ اس کے بعد عثمانؓ و علیؓ کے درمیان کون افضل ہیں؟ فرمایا کہ میں نے جن بزرگوں اور علماء کو پایا ہے ان میں سے کسی کو میں نے ایسا نہیں پایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل کہا ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اس آخری جواب کا شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارے میں کچھ نہیں سنا ہے، بظاہر یہ توقف ہے، امام الحرمین کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام ابوبکر بن خزیمہ نے جو کہ محدثین کے نقادوں میں سے تھے فرمایا ہے کہ علیؓ عثمانؓ سے افضل تھے اور اہل کوفہ سے بھی یہی منقول ہے، ان ہی میں سے سفیان ثوریؒ بھی ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جوہر الاصول میں ہے، اور نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ صحیح و مشہور خلافت کی ترتیب کے ساتھ افضلیت کی بھی ترتیب ہے، اور امام نوویؒ نے اصول حدیث میں کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں مطلقاً افضل یعنی سب سے افضل ابوبکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اور اس پر اہل سنت کا اجماع ہے، صحیح بخاری شریف کی شرح میں قسطلانیؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں نے نقل کیا ہے کہ سفیان ثوریؒ نے اپنی آخری زندگی میں اپنے قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کیا ہے، واللہ اعلم

واضح ہو کہ حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے میں جو بعض صحابہ نے آپ سے مقابلہ کیا اور کچھ صحابہ نے آپ کی تائید نہیں فرمائی تو اس سے آپ کے حق خلافت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ کسی کو بھی آپ کے خلافت وبیعت کے معاملہ میں اختلاف نہ تھا البتہ ان لوگوں نے آپ کی اس بات کو ناپسند کیا تھا کہ آپ نے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے کی پوری کوشش کیوں نہیں فرمائی، بلکہ چند عوام الناس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ اس قتل کی وجہ سے آپ کو کوئی صدمہ نہیں ہوا تھا اور آپ قاتلین سے ناراض نہیں تھے، اس موقع پر اجتہاد کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا ان قاتلوں سے قصاص لینا چاہئے لیکن قصاص نہ لینے کے اجتہاد میں حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا یعنی فی الحال اسی میں مصلحت تھی، جیسا کہ فقہ اکبر کے ترجمہ میں اپنے مقام میں گذر چکا ہے۔

بہر صورت اس مسئلہ قصاص کے نہ لینے میں حضرت علیؓ کا عمل ان کے اپنے اجتہاد پر مبنی تھا، اگر بالفرض ان سے غلطی بھی ہوئی تھی تو بھی وہ اجر کے مستحق اور مواخذہ کے مستحق نہ تھے، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ ہنگامے کے وقت افسوس کرتے اور فرماتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے جس میں مجھے انتہائی حیرانی و پریشانی ہے اور فرماتے کہ آیت پاک ﴿وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ یعنی تم ڈرو ایسی آزمائش سے کہ آجانے پر وہ صرف تمہارے ظالموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں رہے گی، کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ تھا کہ اس کی تاویل ہم لوگوں پر ہوگی یا اس میں ہم لوگ بھی داخل ہوں گے کہ یہ فتنہ صرف ظالموں پر ہی مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا۔

ادھر معاویہؓ نے عین قتال کے وقت نیزہ پر قرآن پاک بلند کیا یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان یہ قرآن حکم ہو اور اس سے جو فیصلہ ہو ہم سب اسی کو مان لیں، چنانچہ حضرت علیؓ نے اسے تسلیم کر لیا، اور اس سے حاصل شدہ فیصلہ پر راضی ہو گئے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ آپ سچے خلیفہ تھے اس میں کوئی کلام نہ تھا البتہ اگر معاویہؓ کا مطالبہ یہ تھا کہ قاتلان عثمانؓ کو ہمارے حوالہ کر دو، اس طرح شام والوں کو بھی جوش آگیا جس کی وجہ سے وہاں کے مسلمانوں کی ایک بڑی فوج ان کے پاس جمع ہو گئی، اور حضرت علیؓ نے اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت قاتلوں سے مواخذہ نہیں کیا بلکہ خود معاویہؓ کو ان کے عہدے سے معزول کر دینا چاہا انہوں نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اگر میں اپنے عہدہ سے معزول کر دیا گیا تو میرے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا اور میں قصاص کا مطالبہ نہ کر سکوں گا اس لئے انہوں نے بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا۔

اس موقع پر کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر نہیں بن پڑی تھی تو ان کا یہ کہنا بیہودہ اور غلط بات ہے کہ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ آپ کی تدبیر درست نہ تھی تو وہ جھوٹا اور کذاب ہے، اور اگر اس کی غرض یہ ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے آپ نے تدبیر حق سے تجاوز نہیں کیا تو حضرت علیؓ کی ذات والا سے جو دائرہ حق کے مرکز تھے بہت بعید ہے۔

الحاصل ہمیں پورا یقین ہے کہ جناب مرتضیٰؓ بہر صورت حق پر تھے، اور جس کسی نے بھی آپ کی مخالفت کی اور مقابلہ کیا وہ غلطی پر تھا، البتہ یہ بھی مسلّم ہے کہ ان خطاکاروں سے مواخذہ بھی نہ ہوگا کیونکہ وہ اہل علم اور مجتہد تھے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری دلائل کا تو تقاضا یہ ہے کہ جس کسی نے امام المسلمین (خلیفہ ثالث) کو فساد پھیلانے کی غرض سے قصداً قتل کیا ہے اس کی سزا تو قتل ہی ہونی چاہئے، حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کے زمانہ میں عام لوگوں کو مطلقاً یہ امید نہیں تھی کہ اتنے بڑے امام، خلیفہ برحق، صحابی مکرم، آنحضرت ﷺ کے دوسرے داماد کو قتل ہی کر دینگے جبکہ وہ ان کی بزرگی و فضل و کمال کا صریحاً اقرار بھی کرتے تھے، ان باغیوں کا مطالبہ تو ہمیشہ یہ تھا کہ یہ ہمارے مطالبات تسلیم کر لیں ورنہ ہمیں ان کی خلافت منظور نہیں ہے یہ اپنی گدی اور خلافت سے دستبردار ہو جائیں البتہ وہ جس رات کو قتل کئے جانے والے تھے اس کے دن کے وقت ان کے نعرہ میں فرق آگیا تھا اور وہ ان کے خون کا مطالبہ کرنے لگے تھے، چنانچہ خود حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے آج رات

خواب میں دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مجھے اپنے پاس آنے کی خوش خبری سنا رہے ہیں، آخر کار جو ہونا تھا ہو کر رہا، اس مقصد میں کامیاب ہوتے ہی ان باغیوں نے نئے فتنے برپا کئے، مجبور اًصحابہ کرامؓ نے حضرت علیؓ کی خوشامد کر کے اور اس پر اصرار کر کے انھیں امام بنالیا، پھر یہ چاہا کہ حضرت علیؓ کو ان باغیوں سے مقابلہ کرنے پر مجبور کردیں مگر انہوں نے ان لوگوں سے مصالحت کرلی، جبکہ اس وقت بھی ان کے معاون اور مددگار بصرہ، کوفہ اور مصر وغیرہ میں موجود تھے۔

مسئلہ: مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا واجب ہے، اس پر ساری امت کا اتفاق ہے، اور یہ اہم واجبات سے ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سے احکام پر عمل در آمد اسی پر موقوف ہے، مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازیں، حدود و قصاص کا نفاذ، زکوٰۃ اور عشروں کی وصولی اور ان کے اخراجات، صحابہ کرامؓ نے بھی اس مسئلہ کو تمام مسائل پر مقدم رکھا ہے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تدفین پر بھی اسے مقدم کیا تاکہ منظور شدہ امام ہی جنازہ کی نماز پڑھائے اور مسلمانوں کے انتظامات کو درست رکھے۔

یہ بھی امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر میں موجود رہے کسی غائب شخص کو امام بنانے سے اس کے فوائد حاصل نہیں ہوسکتے، مثلاً دار الاسلام کی حفاظت، لشکروں کو آراستہ رکھنا اور مفسدوں سے ملک اور باشندگان ملک کو بچانا، امام کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، مسلمان، آزاد عاقل و بالغ، صاحب شوکت و قدرت اور بہادر ہونا، علم و عدالت اور کفایت کا ہونا، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نظروں سے مخفی ہو، ظالموں اور دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ رہتا ہو، اور ایسا وقت کا وہ انتظار کرے کہ میدان صاف ہو، شر و فساد ختم ہوگیا ہو، اور لوگوں میں انصاف و انتظام بحال ہوگیا ہو کیونکہ ایسے پر امن حالات میں تو امام کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی ہے، اس کی ضرورت تو اسی وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ ظلم و فساد بڑھ گیا ہو، اسی بناء پر اہل سنت و جماعت کے نزدیک آخری زمانہ میں جبکہ ساری آبادی اور ساری دنیا ظلم و زیادتی سے بھری ہوگی اس وقت اللہ تعالیٰ حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ایک شخص کو مہدی آخر الزمان بنا کر بھیجے گا، وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے اسی طرح جس طرح کے ظلم و زیادتی سے وہ بھری ہوئی تھی۔

اس مسئلہ میں شیعوں سے ہمارا عقیدہ مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد برحق امام حضرت علی بن ابی طالبؓ تھے پھر حسن بن علیؓ پھر حسین بن علیؓ پھر علی بن الحسینؒ پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی پھر محمد بن علی الرضا پھر علی التقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علیؓ، پھر ان کے بیٹے محمد المہدی ہوئے، یہی مہدی آخر الزمان ہیں، لیکن ان کے وقت میں دشمنوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی کا دور دورہ تھا، یہاں تک کہ دشمنوں کے خوف سے غار "سُرَّ مَن رَای" میں جا کر چھپ گئے، اب آخری زمانہ میں نکلیں گے، ان میں سے بعضوں کا دعوی یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ قرآن پاک بھی لے گئے ہیں، مگر در حقیقت یہ سب باتیں باطل خیالات اور واہی عقائد ہیں، کیونکہ جب وہ قرآن اپنے ساتھ ہی لے گئے تو اس وقت دنیا میں جتنی انسانی مخلوقات موجود ہیں اس بناء پر عمل سے معذور و بے قصور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی گم ہے۔

یہ فتنہ عبد اللہ بن سبا نے محض اس واسطے گڑھا تاکہ یہود و نصاریٰ کے مانند مسلمانوں کے حق میں بھی یہ اعتراض اور الزام لگایا جاسکے کہ ان کے پاس بھی کتاب الٰہی موجود نہیں ہے، لیکن وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوسکا، کیونکہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ کے بعد پیدا ہوا، اور قرآن مجید تو صحابہ کرامؓ بلکہ خود سرور دو عالم ﷺ کے زمانہ سے سینوں میں محفوظ تھا اور اس کے لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں ہمیشہ مکمل اور نامکمل حافظ اور بے حساب ہر زمانہ میں اس کے ناقل موجود رہے جو بلاشبہ خبر متواتر ہے، اسی وجہ سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہیں ہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ نتیجہ ہم پر لازم کرتا، پھر ان ائمہ اطہار میں سے سوائے حضرت علیؓ اور صرف چھ مہینے حضرت حسنؓ کے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین و خلافت مؤمنین کسی کو ہدایۃً حاصل نہ تھی۔

پھر شیعوں کا یہ دعوی کرنا ان تمام اماموں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل غلط ہے کیونکہ یہ فرض کر لینے کے بعد کہ انہوں نے تقیہ کیا تھا یہ ہر گز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ انہیں خلافت حاصل ہوئی تھی، پھر ان کا یہ دعوی کہ امام مہدی ڈر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں اور اس طرح کے ایک فرضی وجود کے سوا کہ ان کا کہیں بھی نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود ان کا حاصل کچھ نہیں تھا کیونکہ ایسی صورت میں ان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی برابر ہوا، کہ دشمنوں کے ڈر سے امامت کا دعوی نہ کرتے، حالانکہ امام المسلمین کے لئے تو یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ دعوی امامت کرے بالخصوص ایسے فتنہ و فساد کے زمانہ میں تو اپنی خلافت کا دعویٰ اور اظہار تو بہت ہی ضروری تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس قسم کی ساری باتیں کھلم کھلا باطل اور لغو ہیں، اور ان سے حاصل شدہ خرابیاں اتنی زیادہ ہیں جن کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور صاف صاف اور صحیح بات یہ ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو ہی نبی بنا کر بھیجا، اور آپ ہی پر قرآن مجید نازل فرمایا اور آپؐ کے واسطے بڑے بڑے صحابہ کرامؓ جو تمام اماموں میں بہتر تھے انہیں پسند کیا، اور خلفائے راشدین کے واسطے سے آپ کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا، اور قرآن مجید کو مؤمنوں کے سینوں میں محفوظ کر دیا، اور قیامت تک آپؐ کے دین کو غالب اور باقی بھی رکھا، اور جتنے بھی ایمان و اسلام والے ہیں سب عقیدوں میں متفق ہیں، اور خوارج و روافض جیسے مسلمانوں کے عقیدوں سے نکل کر علیحدہ ہو گئے ہیں وہ سب گمراہ ہیں، اور سواد اعظم اللہ کے فضل سے وہ اہل سنت و جماعت ہیں، اس لئے یہ لازم ہے کہ صحیح عقائد جو بیان کئے جا چکے ہیں ان کو دل سے مان کر ان پر پورے طریقہ سے عمل کیا جائے، اللہ ہی جسے چاہتا ہے صراط مستقیم کی توفیق دیتا ہے۔

اب ایک ضروری بات بیان کرنے کے لائق یہ رہ گئی ہے کہ کسی بھی کفر کی بات کو حلال جاننا کفر ہے اس لئے یہ بات بہت ضروری ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے کی توفیق دی ہے، تو اب اس کی حفاظت کرنی چاہئے اور ایسا کوئی عمل نہیں کرنا چاہئے جس سے کفر لازم آئے، اب میں اس سلسلہ کے نفیس فوائد کو ملا علی قاریؒ کی شرح عقائد وغیرہ سے منتخب کر کے لکھتا ہوں۔

باب ایسے اقوال و افعال جن سے کفر لازم آتا ہے اور توبہ کی قسمیں

جب کسی چیز کا گناہ ہونا کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، خواہ وہ صغیرہ گناہ ہو یا کبیرہ تو اس کو حلال جاننا کفر ہے اسی طرح اس گناہ کے کام کو معمولی، حقیر اور آسان سمجھنا، بے پرواہی کر کے مباح اور حلال چیزوں کی طرح اس پر عمل کرنا بھی کفر ہے، اسی طرح شریعت حقہ کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایمان قبول کرنے کے ساتھ ہی از خود اس میں چند باتیں لازم آجاتی ہیں یعنی جن پر عمل نہ کرنے سے ایمان میں خلل لازم آتا ہے، مثلاً ایمان لانے کے ساتھ ہی یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ یہ کام نہ کرے یعنی بت کو سجدہ کرنا ہر کسی نبی کو قتل کرنا، کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت کرنا، مذاق اڑانا، قرآن پاک یا خانہ کعبہ کی تحقیر کرنا اس طرح ہر ایسا کام جس پر اجماع ہے اس کو دینی کام جان کر بھی انکار کرنا، سب کفر کے کام ہیں، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوحنیفہؒ نے ایسے شخص کو کافر کہا ہے جس نے کسی مسنون کام کو محض مہمل سمجھ کر برابر چھوڑ دیا ہو کیونکہ مسنون کام تو وہی ہوتے ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے اکثر و بیشتر کیا ہو، یا کسی مسنون کام کو قبیح سمجھا ہو مثلاً کوئی اپنے عمامہ کے شملہ کو بجائے مونڈھوں کے درمیان رکھنے کے حلق کے نیچے رکھا ہو، یا اپنی مونچھیں خوب کتر دی ہوں۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے متعلق مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ فرما رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ لوکی یا کدو کو پسند کرتے تھے تو کسی ایک شخص نے کہدیا کہ میں تو پسند نہیں کرتا، یہ سنتے ہی امام ابو یوسفؒ نے اس کو مرتد

ہونے کا حکم لگایا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کا یہ فتوی کفر لگانا شاید اس وجہ سے ہو کہ اس نے رسول اللہ علیہ کے عمل سے مقابلہ کیا ہو یا آپ کے عمل کو حقیر ہونے کا اظہار کیا ہو، جو کہنے والے کے کلام میں ہو مگر راوی نے نقل نہ کیا ہو، بشرطیکہ واقعۃً یہ روایت صحیح بھی ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ "بشرطیکہ صحیح ہو" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قاریؒ نے دوسری جگہ میں اس روایت کو "خلاصہ" سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ مامون رشید کی مجلس میں ایسا ہوا حالانکہ اسوقت امام ابو یوسفؒ زندہ نہ تھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ بجائے امام ابو یوسفؒ کے امام احمد بن حنبلؒ ہیں اور یہ بات بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی ہے کیونکہ امام احمدؒ وہاں جاتے نہیں تھے ورنہ اس کی صرف اپنی پسندیدگی کے اظہار پر تو ایسا حکم لگانا مشکل ہے، کیونکہ کسی چیز کے طبعی پسندیدگی تو ایک غیر اختیاری کام ہے، جیسے اپنی کئی بیویوں میں سے کسی ایک سے زیادہ محبت کا ہونا اور کسی سے کم ہونا اختیار کی بات نہیں ہوتی ہے، اور اس میں انسان کو معذور بھی سمجھا گیا ہے، جیسا کہ صحیح حدیثوں سے منقول ہے، اور اماموں کا بھی یہی مختار مذہب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کی محبت محض اس وجہ سے ہو کہ رسول اللہ علیہ نے اسے پسند کیا ہو اور بظاہر اس شخص نے اسی بات کا مذاق اڑایا ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کرام نے ان باتوں میں سے جن سے انسان کافر ہو جاتا ہے ان میں سے ہر قسم کے کلمات کفر کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں لکھ کر کتابوں میں جمع کر دیا ہے، اس جگہ دو باتیں قابل غور ہیں ایک تو یہ ہے کہ کلمات کفر کہنے والے یا کفر کے کام کرنے والے کا کیا حال ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب مفتی سے فتوی پوچھا گیا تو اس نے پوچھنے والے کے ظاہری الفاظ کے مطابق اور شریعت کے اصلی حکم کے موافق فتوی دیا۔

تو شیخ ابن الہمامؒ اور ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ جو استفتاء اور مسئلہ کفر سے متعلق ہو، اگر اس میں ننانوے احتمال ایسے نکلتے ہوں کہ کفر کا فتویٰ دیا جا سکتا ہو اور محض ایک احتمال ایسا نکلتا ہو کہ اس کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا ہو تو مفتی اور قاضی کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اسی ایک احتمال کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے، کیونکہ ہزار کافر کو کافر ہی رہنے دینے میں اگر غلطی بھی ہو تو بھی یہ اس سے بہتر ہو گا کہ کسی ایک مؤمن کو کافر بنا دیا جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مفتی کا ایسا فتویٰ اسی وقت مفید ہو گا جبکہ سوال بھی ویسا ہی ہو (یعنی فی الواقع سوال کے مطابق جواب ہو) ورنہ خود مفتی کو توبہ کرنی ہو گی، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ تکفیر (کسی کے متعلق کفر کا فتویٰ دینا) ایسا باب ہے جس کے کھولنے سے بڑی محنت بے شمار مخالفتیں اور بڑا فتنہ پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ دلیلیں ایک دوسرے کے خلاف اور متعارض سامنے آنے لگتی ہیں۔

نیز دوسروں کو کافر کہنے کے سلسلہ میں لوگ تین قسم کے ہیں ان میں ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہم کسی بھی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں، اس طرح سے یہ گروہ کسی حال میں بھی دوسرے اہل قبلہ کو کافر بنانے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے باوجود یہ کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ اہل قبلہ میں منافق بھی ہوتے ہیں جو اسلام میں یہود و نصاریٰ سے بھی زیادہ نقصان دہ ہوتے ہیں ویسے گاہے گاہے وہی لوگ اپنے نفاق کو اور عداوت کو ظاہر بھی کر دیتے ہیں ایسی صورت میں عمومی طریقہ سے تکفیر کی نفی کس طرح کی جا سکتی ہے۔

علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسے تمام واجبات جو کھلم کھلا ہیں اور جنہیں سبھی مسلمان مانتے بھی چلے آئے ہیں، اور ایسے حرام کاموں کا جو سبھوں کے نزدیک معروف و مشہور ہیں، کوئی شخص انکار کر بیٹھے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ اپنا قصور مان کر توبہ کر لے تو بہتر ہے ورنہ اسے کافر و مرتد مان کر قتل کر دیا جائے گا، اسی بناء پر بہت سے اماموں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہیں گے اور تکفیر نہیں کریں گے،

بلکہ سیدھی اور صاف بات یہ ہوگی کہ ہر گناہ پر تکفیر نہیں کرتے، برخلاف خوارج کے اس طرح تین فرقے ہوگئے ہیں کہ:
نمبر ا۔ خوارج ہوئے جو ہر گناہ پر تکفیر کر دیتے ہیں (اور یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کسی مسلمان سے گناہ کا کام سرزد ہو سکتا ہے)۔
نمبر ۲۔ وہ جو کسی گناہ پر بھی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔
نمبر ۳۔ جو درمیانی قسم کے جو خاص خاص صورتوں میں کفر کا فتویٰ دینے کے قائل ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ وہ کیسا ہی اور کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کے کام کو حلال نہیں جانتا ہو۔ اس طرح قول امام شافعیؒ سے بھی مروی ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ شارح عقائد نے لکھا ہے کہ ان فقہاء کرام کا ایک قول تو یہ ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں ہو سکتی ہے، ساتھ ہی دوسرا قول یہ بھی ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کے مخلوق ہونے یا آخرت میں دیدار الٰہی کے محال ہونے کا اعتقاد کرے یا شیخین (یعنی سیدنا ابو بکر صدیقؓ اور سیدنا عمر فاروقؓ) پر تبرا کرے (ان کی برائیاں بیان کرے) یا ان پر لعنت کرے تو کافر ہے، تو ان دونوں قولوں میں جمع کرنا مشکل ہے، ایسا ہی شارح موافق نے کہا ہے کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے، کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین پر تبرا کرنا کفر ہے، ایسا ہی ان کی امامت کا انکار بھی کفر ہے، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل پر جمہور متفق ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہٰذا دونوں قولوں کو جمع کرنا اور ان میں اتفاق کی صورت نکالنی مشکل کام ہے (انتہی)۔

لیکن قاریؒ نے اس اشکال کو اس طرح ختم کیا ہے کہ جس مسئلہ پر متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفر نہ کی جائے یہی ماخوذ اور مدلل ہے لیکن فتاویٰ میں جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے وہ دلیل کے بیان کے بغیر ہے، اور اس میں قائل کا نام بھی مذکور نہیں ہے حالانکہ صرف اجمالاً ذکر کرنا حجت نہیں ہے، کیونکہ اعتقادی مسائل کی بنیاد قطعی دلیلوں پر ہوتی ہے جو اجمالی ذکر سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔

اور شیخ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس طرح جواب دیا ہے کہ ہم نے جس اہل بدعت کا کفر ذکر کیا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے یہی بات ثابت ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو اہل بدعت ہیں ان کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، تو اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جس اعتقادی مسئلہ پر کفر کا حکم ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو اعتقادی مسئلہ بذات خود کفر ہے جو اس کا قائل ہوگا وہ کفر کا قائل ہوگا، اگرچہ اس کی تکفیر اس بناء پر نہیں کی جائے گی کہ اس نے طلب حق میں اپنی حد بھر کوشش کر لی ہے اور وہ اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ ائمہ نے فتویٰ دیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ باطل ہونے سے مراد یہ ہے کہ نماز حلال نہیں ہے، یعنی اس سے ان کے پیچھے نماز تو صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو، اس جواب کے علاوہ دوسرا کوئی مراد لینے سے مشکل باقی رہے گی، انتہی۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو سکتا ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ حجر اسود کا استقبال کر کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوگی، حالانکہ ان کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ وہ حجر اسود خانہ کعبہ سے باہر ہے، اسی لئے طواف کعبہ میں حکم دیا جاتا ہے کہ حجر اسود کے پیچھے سے طواف کرنا واجب ہے یعنی طواف کرتے وقت اس کو بھی طواف کے اندر رکھنا ضروری ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ استقبال قبلہ میں اس سے حجر اسود کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہوتا ہے بلکہ مشتبہ رہ جاتا ہے اور مشتبہ کو قبلہ بنانا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے نماز باطل ہوتی ہے، اور طواف کے وقت مشتبہ کا بھی طواف کرنا احتیاط کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ملا علی قاریؒ نے حکم برعکس کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

ان تمام باتوں کے باوجود یوں کہنا چاہئے کہ نفس پرستوں اور باطل خیالات والوں کی تکفیر مشہور و معروف ہے پھر بھی ایک قسم کا احتمال اس کے بر خلاف باقی رہ جاتا ہے اس بناء پر تکفیر نہیں کی جاتی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو مروی ہے وہ عدم تکفیر ہے، اور تکفیر بروزن تفعیل کے معنی ہوتے ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، پس ظاہر یہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے ہیں کہ ان کو کافروں کی طرف منسوب کر دیں، ایسا کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے ان چند وجہوں سے، نمبر ۱، معارضہ اور مخالفت کا گمان، نمبر ۲، فتنہ سے بچنا کہ اس سے بہت سے فساد کھڑے ہوتے ہیں، نمبر ۳، اسے مؤمن باقی رکھنے ہی میں احتیاط ہے ایمان سے خارج کر دینے میں احتیاط نہیں ہے، مگر یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ واقعۃً وہ شخص اہل قبلہ میں سے ہو، یعنی وہ قبلہ کے ماننے والے لوگوں میں سے ہو۔

قاریؒ نے لکھا ہے کہ اہل قبلہ سے وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو دین کی ضروریات مثلاً عالم کا حادث ہونا، مرنے کے بعد اپنے بدنوں کے ساتھ دوبارہ اٹھایا جانا، اللہ تعالیٰ کو ہر ایک جزوی اور کلی باتوں کا عالم ماننا اور اسی کے مانند اہم باتوں میں سے ہیں کسی کا انکار نہ کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ موفق وغیرہ میں ہے کہ ضروریات دین سے وہ عقاید و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں اور ہر شخص کو معلوم ہیں جن کے استخراج استنباط اور دلائل سے ثبوت کی ضرورت نہ ہو، پھر قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص ساری زندگی طاعات و عبادات میں گذار دے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا مدعی ہو یا قیامت میں جسموں کے ساتھ اٹھائے جانے کا منکر ہو یا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس بات کا انکار کرتا ہو کہ وہ چھوٹی بڑی ظاہر و باطن ساری باتوں کا عالم ہے تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی تکفیر اس وقت تک نہیں کرنی چاہئے جب تک کہ وہ اس میں نہیں پائی جائے جو کفر کی علامت اور دلیل ہوتی ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد یہ بھی جاننا چاہئے کہ ان ضروریات پر متفق ہو جانے کے باوجود کچھ دوسرے اصول میں اختلاف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتوں کے بارے میں، اعمال کے پیدا کرنے میں، اللہ تعالیٰ کے ارداہ کے عام ہونے کے بارے میں، کلام الٰہی کے قدیم ہونے میں، آخرت میں دیدار الٰہی ہونے میں اور ان جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں حالانکہ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان امور میں اختلاف نہ ہو کہ اختلاف ہونے کی صورت میں کئی احتمال ہو جاتے ہیں اور سب کا برحق ہونا لازم آتا ہے جبکہ حق تو صرف کوئی ایک ہی ہوگا، پھر اس حق کے مخالفت کو کافر کہا جائے یا نہیں؟ تو شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے ماننے والے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے ، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل اہواء کی گواہی رد نہیں کرتے ہیں سوائے فرقہ خطابیہ کے وہ جھوٹ بولنے کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔

اور منتقی میں ابو حنیفہؒ کا یہ قول منقول ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، اکثر فقہاء بھی اسی سے متفق ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب حق سے مخالف کرنے والوں کو کافر کہتے ہیں، امام رازیؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے، بعضوں نے تکفیر اور عدم تکفیر کے سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تکفیر کا حکم نہ دینا متکلمین کا مذہب ہے اور حکم دینا فقہاء کا مذہب ہے، اس طرح یہ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ایک ہی جماعت کے درمیان نہیں ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی کافر کہنے کا وہی مطلب ہے جو اس فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ کہ جس نے نماز کو قصداً ترک کیا وہ کافر ہو گیا کا ہے یعنی ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ کفر کے بالکل قریب ہو گیا ہے، اور قول دوم عدم تکفیر میں شان قبلہ کا احترام ہے، کہ یہ لوگ کسی نہ کسی طرح اہل قبلہ ہیں اور ہم سے

ان کی موافقت پائی جاتی ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ دو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکفار اور تکفیر، اکفار کے معنی ہیں کافر کرنا اور تکفیر کے معنی ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، فتاویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں یکفر کا لفظ ہے جس کے تلفظ میں اختلاف علماء ہے کہ اسے اکفار سے یُکَفِّرُ حرف اول کو پیش دوم کو سکون سوم کو زبر بغیر تشدید کے کافر کرنے کے معنی میں پڑھا جائے، چنانچہ علامہ شافعیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن میرے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ اسے یُکَفِّرُ حرف اول کو پیش دوم کو زبر سوم کو زبر اور تشدید بھی تکفیر سے کہا جائے کیونکہ ایسا کہنے سے زیادہ موافقت پائی جاتی ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے توفیق دی ہے کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا ہے، یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور ان کا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے، اس طرح یہ شخص کفر کے افعال کی طرف منسوب ہوا ہے ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، یہی مطلب اس حدیث من ترك الصلوٰة مُتعمِدًا فقد كفر کا ہے، اس میں بھی یہی تاویل بہت مناسب اور معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ کام کیا ہے جو کافروں کا ہے پر ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ دوسری حدیث میں صراحۃ کہا گیا ہے کہ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان نماز ہی کا فرق ہے، اس لئے جس نے نماز نہیں پڑھی اس نے وہ کام کیا جو مشرکوں کی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ظاہر صورت میں وہ کافر ہوا، یہی تاویل ان تمام روایات میں ہو گی جو اس جیسی ہیں۔

اس کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ وغیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایسے شخص کے باطنی طور پر کفر کے قائل نہیں ہیں اور اس کا یقین نہیں رکھتے ہیں، اور فقہاء بلکہ ائمہ سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں اس لئے قول و فعل کا کہنے والا اور کرنے والا کفر کے قول کی طرف منسوب ہے اس کو تکفیر کہا گیا ہے یعنی ظاہری طور پر تکفیر ہے مگر باطنی طور پر تکفیر نہیں ہے اور تکفیر ظاہری طور پر ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے بغیر کسی نیت اور اعتقاد کے زبان سے یا اعضائے بدن سے ایسا کوئی کام کیا جو کفر کی خصوصیات میں سے ہے اور اس کی بیوی نے اسے کافر جانتے ہوئے اس سے نکاح کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی اس کی بات مانتے ہوئے اس کے موافق فیصلہ دے گا، اور اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، حالانکہ در حقیقت وہ باطن میں کافر نہیں ہے، اس کے برعکس اگر کسی شخص نے کوئی ایسا کام کیا جو کفر کا کام ہے مگر کسی ایک وجہ سے اسے کافر ہونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے، مگر ساتھ ہی اس شخص کی نیت بھی در حقیقت کفر ہی کی ہے تو مفتی اور قاضی اسی ایک بنیاد پر عمل کرے گا جس سے اسے مرتد یا کافر کہنے سے بچایا جا سکے اس طرح اس کی ظاہری طور پر تکفیر نہ ہو گی، لیکن باطنی طور پر اس کی تکفیر ہو گی۔

اس توجیہ کے نتیجہ میں ائمہ مجتہدین فقہاء کرام اور متکلمین سب میں اتفاق پایا گیا اور کوئی اختلاف باقی نہ رہا، متکلمین چونکہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انہوں نے کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی جبکہ وہ در حقیقت اہل قبلہ ہو ہم تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ صراحۃً کفر نہ کرے، اور باب عقائد میں ائمہ مجتہدین کی بھی یہی مراد ہے، کیونکہ عدم تکفیر کا قول جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر میں مروی ہے اعتقاد باطنی کے اعتبار سے اس کی تکفیر نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ اس سے کفر وضاحت اور صراحت کے ساتھ پایا جائے، اسی طرح صحیح حدیث میں بھی ہے اگرچہ از قسم آحاد ہے یعنی متواتر کی حد تک نہیں ہے اِلاَّ اَن تَرَوا کُفراً بَوَاحاً عِندَکُم، یعنی تم کسی کی تکفیر اسی صورت میں کرو کہ تم اپنے اعتقاد میں اس کا کھلا ہوا اور ظاہر طور پر کفر پاؤ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تکفیر ظاہری طور پر ہے اس سے وہی مراد ہے جو فقہاء کرام سے فتاویٰ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تکفیر باطنی طور پر ہے اور یہی وہ تکفیر ہے جو ائمہ مجتہدین اور متکلمین سے جو اعتقاد کی بحث میں مروی ہے، یہی وہ حاصل علم ہے جو مترجم کو حاصل ہوا ہے، ویسے اصل حقیقت کا علم تو خدائے تعالیٰ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر کے ملحقات میں اپنے بہت سے الفاظ اور مسائل ذکر کئے ہیں جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ نے تکفیر کا حکم لکھا ہے، بندہ مترجم ان کو کتاب ہدایہ کے ترجمہ میں اس کی بحث کے موقع میں انشاء اللہ ذکر کرے گا، لیکن اس موقع میں ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث نقل کرتا ہوں، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تم یہ بات اچھی طرح جان لو کہ توبہ کا قبول کرلینا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے بلکہ توبہ قبول کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بڑے ہی فضل و کرم کا مظاہرہ ہے، لیکن معتزلہ فرقہ والے مؤمن جماعت سے علیحدہ ہو کر یہ کہتے ہیں کہ توبہ قبول کرنا اللہ پر واجب عقلی ہے، اب شرعاً توبہ قبول کرنے اور قبول ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ایک تو جواب یہ ہے کہ توبہ کے قبول ہونے کی اللہ تعالیٰ کے درگاہ سے امید کی گئی ہے مگر اس پر یقینی حکم نہیں ہے؛ چنانچہ یہ آیت پاک اسی مضمون پر دلالت کرتی ہے ﴿وَيَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ﴾ کہ اللہ جس کی توبہ قبول کرنا چاہتا ہے قبول کرتا ہے، اس میں توبہ کو اپنی مشیت اور اپنے ارادہ پر موقوف رکھا ہے، اسی بناء پر وہ تین صحابہ کرامؓ جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ جاسکے تھے، ان تینوں نے رسول اللہ ﷺ کی غزوہ سے واپسی کے بعد آپؐ کے پاس جاکر خلوص دل سے توبہ کی پھر بھی بہت تاخیر سے ان کی توبہ قبول کی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ پہلے یہ فرمایا گیا ہے ﴿اٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ﴾ الایہ یعنی باوجودیہ کہ ان کی توبہ بہت ہی خلوص کی تھی اور وہ بہت زیادہ روئے تھے اور سخت نادم تھے پھر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبول ہونے کے سلسلہ میں حکم میں تاخیر کی گئی کہ کیا پتہ انہیں عذاب دیا بھی جائے گا یا معاف کر دیا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر توبہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے توبہ کی توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی اور اسے ذلیل و خوار کر کے چھوڑ نہیں دیا، تو یہ بات یقیناً اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ پر موقوف ہے، اور بندہ کے توبہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توبہ کے بعد ہوتی ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اپنے پاس آنے کی اجازت دی اور توفیق دی تو وہ شخص آکر قریب ہوا، کیونکہ توبہ کے لفظی معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں، اور جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق توبہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کچھ کہنا یا کرنا ندامت سے خالی اور شرائط قلبی سے عاری ہوتا ہے (اچھی طرح اس بحث کو سمجھ لو)۔

یہ بحث اس توبہ کی ہے جو کسی مؤمن گناہ گار بندہ کی طرف سے ہو کیونکہ کفر سے توبہ کرتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں فوراً یقینی طور پر قبول کرلی جاتی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور سلف صالحینؒ سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے، کیونکہ وہ کفار سے اس کا قطعی فیصلہ کرلینے اور انہیں اس کی یقینی بشارت دے کر ایمان کی دعوت دیتے تھے کہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دئے جائیں گے اور اس قسم کے دینی اور دنیوی انعامات دئے جائیں گے، علامہ قونویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، ان دونوں قسم کی توبہ کے فوری قبول ہونے اور تاخیر سے قبول ہونے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ کفر سے توبہ تو ایمانی عقائد پر دلی یقین کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ اگر دل کے یقین کے ساتھ نہ ہو تو وہ ایمان ہی نہیں ہے بلکہ نفاق و کفر ہے پس جب دل یقین کے ساتھ توبہ ہوگی تو فوراً قبول بھی ہوگی کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ یعنی کسی نفس سے ایمان لانا صحیح طور پر نہیں ممکن مگر اللہ تعالیٰ کی اجازت سے، اب جب کہ ایک کافر ایمان لے آیا تو ساتھ ہی یقینی طور پر اللہ کی اجازت بھی پائی گئی اس طرح کفر سے یقینی توبہ پائی گئی، اور مقبولیت بھی یقینی طور ہوئی، برخلاف ایک مؤمن کے گناہوں سے توبہ کرنے کے کہ اس میں اعتقاد کا معاملہ نہیں آتا ہے اس لئے دل کی پختگی اور یقین سے خالی ہونا ممکن ہے، اور یہ قلبی یقین ہونے کے باوجود یہ بھی ممکن ہے کہ ازلی فیصلہ میں یہ بات ہو کہ اس معصیت پر دنیا ہی میں اسے کچھ سزا دی جائے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو چکی ہو، یا ابتلا اور مزید امتحان مقصود ہو کہ کچھ تاخیر سے اس کی توبہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی بحث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی معتزلی اعتقاد گمراہی سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہ ہو پھر بھی اس کی توبہ قبول ہوگی، بشرطیکہ گمراہی کا اعتقاد دور ہو کر

صحیح اعتقاد اس کے دل میں جم گیا ہو کیونکہ جب یقین ہی نہ ہوگا تو اعتقاد بھی نہ ہوگا، ان باریکیوں کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اسلافؒ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں اپنی اس بات کا یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی قبولیت کے لئے جو شرطیں اللہ کے ہاں لازم ہیں وہ ہم پوری کر رہے ہیں یا نہیں، کیونکہ اس کے لئے بہت سی اور سخت قسم کی شرطیں ہوا کرتی ہیں، بخلاف کفر کی توبہ کے، کیونکہ ظاہر میں اس کا اعتبار صرف اقرار کر لینے پر موقوف ہوتا ہے، تو کافر نے جب توبہ کا اقرار کر لیا تو ہم اس بات پر مجبور ہوگئے کہ اس کی توبہ قبول کرتے ہوئے اسے مؤمن مان لیں، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت کی ہوگی کہ توبہ ظاہری طور پر ہو تو اس کی قبولیت بھی ظاہری طور پر ہی ہوگی، اور جب حقیقی توبہ میں گفتگو ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، یعنی یقین اعتقاد پر توبہ مقبول ہوگی، مطلب یہ ہے کہ یقین کا اگر قلب سے تعلق ہو جائے تو توبہ قبول ہے، لیکن اس جگہ ایک بات یہ رہ جاتی ہے کہ نفس اور وہم اس میں حائل ہو جاتے ہیں اس لئے اپنے اوپر اعتماد نہیں ہو پاتا ہے، اسی بناء پر خواجہ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ لاَ یَخافُہُ اِلاَّ مُوْمِنٌ وَ لاَ یَأمَنُہُ اِلاَّ مُنَافِقٌ یعنی مؤمن ہی نفاق سے خائف ہوگا اور منافق ہی نفاق سے نڈر ہوگا۔

الحاصل نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہمیشہ لگا رہتا ہے، اور اس کے خوف سے مطمئن ہونا کفر ہے، عمدۃ النسفی میں ہے کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کرتا ہے تو اس گناہ کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور اس سے اب اس کی گرفت نہ ہوگی، نیز کفار کی سزا ہمیشہ کے لئے اور مؤمن کے گناہ کی سزا مقرر وقت کے لئے ہے جو ختم ہو جاتی ہے۔

شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے کہ کفر ایک مستقل مذہب ہے، اور مذہب دائمی خیال و اعمال کے عقیدہ کے نام ہے لہٰذا کافر و مشرک کی سزا ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہنا ہے، اور مؤمن اس کے برخلاف ہے کہ وہ گناہوں کو برا جاننے اور نہ جاننے کے باوجود ہوا و ہوس و نفسانی خواہشات کی بناء پر گناہ ہو جاتا ہے اور اس پر ہمیشہ قائم رہنے کا خیال نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا گناہ بھی دائمی نہیں بلکہ عارضی اور وقت مقرر تک کے لئے ہوتا ہے۔

امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں محسنین اور مؤمنین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اپنی رحمت کاملہ کی بناء پر اسے معاف کر کے جنت میں داخل کر دے، نیز کافر کے اسلام لانے کے بعد اس کے پچھلے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور گناہوں کی معافی کے لئے اسے علیحدہ یا مستقل توبہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، سوائے توبہ کے دوسری ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو سارے گناہوں سے پاک کر دے، لہٰذا توبہ کی توفیق اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت بڑی نعمت ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ توبہ کے تین ارکان ہیں: نمبر ۱، جن میں سب سے اعلیٰ رکن گذشتہ اعمال پر نادم ہونا۔ نمبر ۲، فوری طور پر اس گناہ سے علیحدہ ہو جانا اور نمبر ۳، آئندہ کے لئے یہ پختہ ارادہ رکھنا کہ اسے دوبارہ کسی قیمت پر نہیں کروں گا، پھر جن کاموں میں کوتاہی ہوئی ہے اگر وہ خالص خدائی حق ہے مثلاً شراب پی ہے تو اس سے توبہ کرنی چاہئے اور مثلاً نماز چھوڑ دی ہے تو آئندہ کے لئے عزم مصمم، پختہ ارادہ ہو کہ آئندہ ایسا کام نہیں کروں گا اور جو نمازیں قضا ہوئی ہیں انہیں ادا کر لے، اور اگر وہ کوتاہیاں جو ہوئی ہیں ان کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مالی ہیں یا نہیں اگر مال سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ ہی جس کا مال ہو اس کا حق ادا کر دے کہ اگر ادائیگی کے لئے وہی مال موجود ہو تو اس کو لوٹا دے بشرطیکہ وہ حق دار موجود ہو ورنہ اس کے ورثہ یا وکیل ورنہ فقیروں کو ادا کرنے کی نیت سے دیدے اور اگر وہی مال موجود نہ ہو تو اس جیسا یا اس کی قیمت دے اور اگر ادا کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے تو اسے معذور سمجھا جائے گا، اور اگر ان مالوں کے برابر اندازہ کر کے صدقہ کر دے تو ذمہ سے برأت ہو جائے گی، قنیہ میں بھی ایسا ہی بیان ہے۔

فتاویٰ قاضی خان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے پاس امانت کے طور پر رکھا ہوگا جو قیامت کے دن ان کے مالکان کو ادا کر دیا جائے گا، اور اگر ذمی یا کافر کا مال ہو تو آدمی کو اس کے بدلہ قیامت میں عذاب دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے معافی کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

مسئلہ:- اگر ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ کچھ مالی حق لازم ہوتا ہے ایسی صورت میں اگر اس نے حقدار سے کہا کہ جو کچھ حق تمہارا میرے ذمہ ہے اس سے مجھے بری کرو اور اس حق کی تفصیل نہیں بتائی، جواب میں دوسرے شخص نے اسے بری کر دیا تو محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ وہ اپنے سارے حقوق سے بری ہو جائے گا، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی اس طرح بری کرنے کے بعد آئندہ وہ کسی پچھلے حق کے لئے قاضی کے پاس دعویٰ نہیں کر سکے گا، لیکن شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ اس وقت جو کچھ اس کے خیال و گمان میں ہوگا اسی کے برابر بری ہوگا اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ اس حکم کا تعلق آخرت سے ہیں، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیانۃً وہ کل مال سے بری نہ ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل حق سے بری ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، اور قضا کے مسئلہ میں بالاتفاق سب سے بری ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ فتویٰ ابو اللیث فقیہ کے مذہب مختار کے مخالف ہے۔

پھر فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ غیبت کرنے والوں کی توبہ کو بعضوں نے جائز اور صحیح کہا ہے اور بعضوں نے جائز نہیں مانا ہے لیکن ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں: نمبر ا، جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو اس غیبت کی خبر پہونچی ہے یا نہیں اور اگر دوسری صورت ہے کہ اسے خبر نہیں پہونچی ہے تو چاہئے کہ فی الفور اس سے توبہ کرے اور آئندہ اس سے بچنے کا عہد کرے، اور اگر پہلی صورت ہے یعنی خبر پہونچ چکی ہے تو اس سے معافی مانگ کر اسے خوش کر لے۔

ابن العجمیؒ نے کہا ہے کہ اگر معافی مانگنے میں اور اس سے بیان کرنے میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو صرف توبہ کر لے، روضۃ العماء میں ہے کہ اگر زانی نے توبہ کی تو وہ بھی قبول ہوگی، اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اس کی توبہ تین باتوں پر موقوف ہوگی، اول یہ کہ جن لوگوں کے سامنے ایسا کیا ہے ان سے کہے کہ میں نے قصور کیا ہے اور اس پر بہتان باندھا ہے، دوسری یہ کہ جس شخص پر بہتان باندھا ہے اس کے پاس جا کر معافی مانگے، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے جس کی غیبت کی گئی ہے اگر وہ معافی چاہنے سے معاف کر دے تو اس کے لئے بہت ثواب ہے۔

ملتقط میں ہے کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض آتا ہے اور قرض دار کی مالی صلاحیت حقیقت میں ایسی نہیں ہے کہ قرض ادا کر سکے تو قرض دار کے لئے اس بات میں بہت بہتری اور باعث ثواب ہے کہ اپنا حق اس پر باقی رکھنے کے مقابلہ میں اسے معاف ہی کر دے، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بدکلامی اور بدسلوکی سے پیش آئے تو دونوں پر واجب ہے کہ دوسرے سے معافی طلب کرے، کرمانیؒ نے نسک میں کہا ہے کہ صحیح طریقہ سے توبہ کی ہوئی رد نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ یقیناً مقبول ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ الآیہ، اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ صحیح توبہ کی قبولیت بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت کی بناء پر ہے، کہنے والے پر کفر کا خوف ہے، انتہی۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ البتہ اپنی توبہ کی پوری شرائط کی ادائیگی کے بارے میں شک ہو سکتا ہے، اور صحیح توبہ تو مقبول ہونے کے علاوہ رد نہیں ہوتی ہے، آمدیؒ نے کہا ہے کہ اگر زانی کا آلہ تناسل کٹ گیا ہو یا وہ مرض موت میں گرفتار ہو گیا ہو اور اس نے سچی توبہ کی تو تمام اسلاف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہے اور اگر وہ کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس کی وجہ سے اسے اپنی عاجزی اور نامردی کا یقین ہو گیا تو بھی بالاتفاق اس کی توبہ مقبول ہوگی، اس بناء پر مقاصد میں جو یہ لکھا ہے کہ "بانی جماع اس کی توبہ مقبول نہ ہوگی" صحیح نہیں ہے، خلاصہ میں لکھا ہے کہ زندگی سے ناامیدی کی صورت توبہ تو مقبول ہوگی

مگر ایمان مقبول نہیں ہے، مگر یہ روایت درایت اور سمجھ کے مخالف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ ایسی ناامیدی کے وقت کی توبہ بھی مقبول نہیں ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہاہے کہ ہر شخص پر یہ لازم ہے کہ ان تمام باتوں کو جانے جن سے کفر لازم آتا ہے، کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہیں مگر ایمان اور اعتقاد مفصّل کا جاننا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں، اسی واسطے کہا گیا ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانا تو آسانی سے ممکن ہے مگر اسلام کو سالم اور باقی رکھنا مشکل کام ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ کلام ایسے بزرگ کا ہے کہ ان کو ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی اس لئے وہ اسے فطرات اور وساوس سے بھی بچاتے تھے، حالانکہ حق بات یہ ہے کہ ایمان شرک کے مقابلہ میں سب سے آسان ہے مگر قصداً اس عظیم دولت کو کھونا بڑے ہی نقصان کی بات ہے، کیونکہ کافر و مشرک نے تو دولت ایمان پائی ہی نہیں اور ایمان سے پھر جانے والے مرتد نے پاکر کھودی، اس لئے کفر کے کاموں اور اس کی باتوں سے احتیاط کرنا ہی ضروری ہے۔

اب میں مترجم کچھ ایسے اقوال اور افعال کفریہ جن کے کفریہ ہونے پر یقین ہے کو نقل کرتا ہوں اس خیال سے کہ بندہ مؤمن اس سے بچ سکے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے بیان کرنے پر سب کو اور ان سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے:

نمبر ا، اگر کوئی شخص کسی ایسے کام کو جو حرام ہے حرام جانتے ہوئے اس کے حلال ہونے کا شرعی اجازت کے بغیر اعتقاد کفرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی حرام کام مثلاً شراب خوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہ ہوتا یا روزہ فرض نہ ہوتا کہ اس میں بہت تکلیف ہوتی ہے تو ایسے شخص کو کافر کہنے میں تامل کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر میں ضرور تامل کرنا چاہئے، کیونکہ اس طرح کی تمنا خود ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب خوری کو حرام جانا ہے اسی طرح روزہ کے فرض ہونے کو مانا ہے اور یہ بات تو عین ایمان کی بات ہے، البتہ اس کی حکمتوں سے وہ جاہل ہے، یہانتک کہ علماء کو بھی اس کے اخفاء کی وجہ سے تامل ہے، اس بناء پر کفر کا حکم لگانا خطرناک بات ہے، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اس کا شرعی مسائل کے نہ جاننے سے اور احکام شریعت میں اس کے دخل دینے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

نمبر ۳۔ اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کو حلال جاننے کے بارے میں امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کافر کہنا درست نہیں ہے (اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے) یہی مسلک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ اپنی اہلیہ سے لواطت (پیچھے کی جگہ میں وطی کر لینے) کو حلال جاننے سے تکفیر نہیں ہو گی، اور یہی مذہب اصح ہے۔

نمبر ۵۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات کہی جو اس کی شایاں شان نہیں ہے یا اس کے پاک نام کا مذاق اڑایا یا اس کے حکم کا جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ یہ اسی اللہ کا حکم ہے مذاق اڑایا اس کے وعدہ ثواب سے یا عذاب کے وعید سے انکار کیا تو کافر ہو گا۔

مترجم نے کہا جیسے نصرانی نے اللہ کے لئے بیٹا یا بیوی کا بہتان باندھا تو کفر ہے، اور حکم کے ساتھ وہ معلوم کی قید اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اس کے واسطے اس مسئلہ میں کوئی شک اور وہم نہ ہو بلکہ یقین ہو، اسی طرح وہ وعدہ اور وعید بھی قطعی ہو۔

نمبر ۶۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہوا تو یہ بھی کفر ہے۔

نمبر ۷۔ اگر کوئی شخص اپنے بارے میں یہ خیال لایا کہ میں ایک سو برس کے بعد کافر ہو جاؤں گا تو وہ فی الحال ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اگر کسی نے نیت کی کہ اگر روٹی نہیں ملے گی تو نصرانی ہو جاؤں گا تو وہ فی الفور کافر ہو جائے گا۔

نمبر ۹۔ ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قبلہ رو نہ ہو کر دوسری طرف کو یا بغیر وضو کے قصداً نماز پڑھے تو وہ کافر ہو گا اگرچہ اتفاقاً وہ رخ قبلہ ہی کا بعد میں ثابت ہو جائے یا بعد میں اسے اپنا باوضو رہ جانا بھی معلوم ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ وجواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ کفر کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ اس نے اسے جائز جان کر اور سمجھ کر کیا ہو یا مذاق کے طور پر کیا ہے، اور محیط میں ہے کہ جس نے عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ کافر ہے جیسے مذاق اڑانے والا ہوتا ہے اسی فیصلہ کو فقیہ ابو اللیثؒ نے قبول کیا ہے، اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسے قصداً حلال سمجھے تو کافر ہے، ورنہ گناہگار ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بادشاہ وقت کو عادل یعنی ظلم کے مقابلہ میں عدل مراد لیا تو کفر ہوگا، میں کہتا ہوں کہ یہ تو اس بادشاہ کا حکم ہوا جو مسلمان ہے اور اگر وہ کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں کافر کہنے میں بہت زیادہ غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ عدل کے دو معنی ہوگئے ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے دوسرے مجازی پس اگر اس نے معنی حقیقی مراد لئے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کفر ہوگا، لیکن مجازی معنی سے کفر مراد لینے میں تامل ہے اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے۔

نمبر ۱۱۔ شرح مواقف میں قاضی عضدؒ نے کہا ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، البتہ صرف ان صورتوں میں کہ کوئی خدائے صانع قادر وعلیم کی نفی کرتا ہو یا شرک کرتا ہو یا نبوت کا انکار کرتا ہو یا کسی ایسی چیز کا انکار کرتا ہو جس کا ضروری اور یقینی طور پر دین میں معلوم ہو یا ایسی چیز کا جس پر اجماع ہو چکا ہو، اور اگر ان چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو اس کے کرنے والے کو بدعتی تو کہا جا سکتا ہے مگر کافر نہیں کہا جا سکتا ہے (ترجمہ ختم ہوا)۔

اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء نے جو یہ کہا ہے کہ کسی گناہ کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں ہے تو اس میں "اہل قبلہ" سے مراد صرف وہ شخص نہیں ہے جو قبلہ کی طرف منہ کر لیا کرتا ہو، کیونکہ پکا رافضی جس کا عقیدہ اس قدر خراب ہو کہ جبریل علیہ السلام نے وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالیٰ نے تو جبریل علیہ السلام کو وحی دی تھی تا کہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو پہونچادیں مگر انہوں نے غلطی سے حضرت محمد ﷺ کو پہونچادی تو پھر مستقلاً ان پر ہی آنے لگی، اور بعض روافض نے تو یہاں تک کہدیا کہ حضرت علی ہی خود خدا ہیں تو یہ لوگ اگرچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں پھر بھی کسی طرح یہ مومن نہیں کہلا سکتے ہیں اور بخاری شریف میں وَمَنْ صَلَّى صَلٰوتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَاَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذٰلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهٖ فَلَا تَخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهٖ یعنی جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحہ جانور کو کھایا تو یہی وہ مسلم ہے جس کے لئے اللہ اور رسول کا ذمہ ہے لہٰذا اللہ کو اس کے ذمہ میں بدعہد نہ بناؤ" جو یہ حدیث ہے اس کی بھی وہی مراد ہے جو بیان کی گئی ہے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی خوشی سے اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو اگرچہ وہ اس کا قائل نہ ہو پھر بھی وہ کافر ہوگا، عامۃ علماء کا بھی یہی قول ہے، اور حاوی میں ہے کہ جس نے زبان سے کفر کے کلمے ادا کئے تو اگرچہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے پھر بھی وہ کافر ہے (ترجمہ ختم ہوا) یعنی بغیر کسی کے زور وزبردستی کے ایسا کہنے سے کفر ہوگا، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم بیان کیا گیا ہے اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ یعنی جس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا اس پر ایمان لانے کے بعد مگر یہ کہ اسے مجبور کر دیا گیا ہو تو اس حال میں کہہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو الآیہ۔ لیکن مترجم کو اس میں تامل ہے کیونکہ (قاعدہ کے مطابق) مفہوم سے قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس پر کفر کا حکم ہو ہاں یہ حکم دنیاوی اعتبار سے قضاءً ہو سکتا ہے دیانۃً یا اخروی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے، یہی بات صحیح بھی ہے، لہٰذا اس میں غور کر لو۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے شیخین سیدنا ابو بکر صدیقؓ وسیدنا عمرؓ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کسی نے سیدنا ابو بکرؓ کے صحابی ہونے کا انکار کیا تو وہ بھی کافر ہے۔

نمبر ۱۴۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزری جس کو زبان سے ادا کرنا کفر کا سبب ہوتا ہے لیکن اسے برا سمجھا اور زبان پر بھی اسے نہیں لایا تو یہ خالص ایمان ہے۔

نمبر ۱۵۔ خلاصہ میں اجناس سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء کرام وملائکہ کے کسی دوسرے پر درود نہیں بھیجا جائے مگر ان کے تابع کر کے اور ضمناً، اور اگر کوئی مستقلاً غیر انبیاء وغیر ملائکہ پر درود بھیجتا ہے تو ہم اس کا نام غلو کرنے والا شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔

نمبر ۱۶۔ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کو جواہر الفقہ میں کافر کہا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ معتزلہ جو کہ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کے قائل نہیں ہیں پھر بھی صحیح اقوال میں اس کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ شاید صاحب جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن پاک میں جو میزان اور صراط مذکور ہے اس کا انکار کفر ہے اور معتزلہ اس کے منکر نہیں ہیں البتہ لفظ میزان اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔

نمبر ۱۷۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کی ایک آیت کا بھی انکار کرے یا قرآن میں سے کسی چیز پر عیب لگائے یا **قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس** (معوذتین) کے قرآن ہونے سے کسی تاویل کے بغیر انکار کرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۸۔ جو شخص کسی ایسے کھانے پر بسم اللہ پڑھے جو قطعی طور سے حرام ہے، تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۹۔ امام رازیؒ نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت جنت کے امید کے ساتھ یا دوزخ کے خوف سے اس طرح پر کی کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ ہوتی تو وہ عبادت خداوندی بالکل نہیں کرتا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۰۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے متفق علیہ فرائض نماز، روزہ، زکوۃ، غسل جنابت وغیرہ میں سے کسی کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۱۔ میں یہ کہتا ہوں کہ جس نے کسی ایسی چیز کا انکار کیا جو بالاتفاق حرام ہے جیسے شراب خوری، سود خوری وغیرہ تو وہ بھی کافر ہوا۔

نمبر ۲۲۔ فوز النجاۃ میں ہے کہ جس نے کہا کہ وہی آدمی اچھا ہے جو نماز نہیں پڑھتا ہے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۳۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ علم کیا چیز ہے میں نہیں جانتا یعنی اسے حقیر و ذلیل سمجھانے کے لئے کہا یا یہ اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ ضرورت نہیں ہے یا کھیر کا ایک پیالہ علم سے بہتر ہے تو ان تمام صورتوں میں وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۴۔ ظہیریہ میں ہے کہ جس نے کہا ہے کہ جس کے پاس روپیہ نہ ہو تو وہ کوڑی کا نہیں ہے (بالکل ذلیل ہے) تو وہ کافر ہے۔

دوسری قوموں سے مشابہت کا بیان

نمبر ۱، فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ ہنسی و مذاق کے ساتھ ہو تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲، خلاصہ میں ہے کہ جس نے اپنے سر پر مجوسی ٹوپی رکھی تو بعض علماء نے کہا کہ وہ کافر ہے اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ اگر سردی سے حفاظت کے خیال اور ضرورت سے ہو یا اس وجہ سے کہ اس کی گائے اسی ہیئت کے ساتھ اس سے مانوس

ہے کہ اس ٹوپی یا لباس کے بغیر دو ہنے نہیں دیتی ہے تو وہ کفر نہیں ہے ورنہ کفر ہے۔

نمبر ۳، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یوں ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا بھی مکروہ تحریمی ہے اگرچہ کفر نہ ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پھر تو ان کی ٹوپی بھی پہننا بدعت ہو گی، مگر یہ اعتراض بے موقع ہے کیونکہ ہمیں کفار کے ساتھ ایسی تشبیہ سے منع کیا گیا ہے جو ان لوگوں کے شعار (خاص علامت) میں سے ہو، لیکن ہر نئی چیز سے ہمیں منع نہیں کیا گیا ہے خواہ وہ افعال اہل سنت کے ہوں یا مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر کا حکم ہو گا، خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو، اور سروں کی ضرورت کا ہونا بڑا عذر نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کو پھاڑ کر اس کی ہیئت بدل دے، قاریؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے مختصراً یہ کہا ہے کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہے اور آدمی اس کی ہیئت بدل نہیں سکتا ہے خواہ اس وجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوتی ہے یا ہیئت بدلنے سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب مجوسی کی ٹوپی پہننے سے زینت یا ان کی مشابہت مقصود ہو تو کفر کا حکم ہو گا اور اگر اس سے کوئی اچھی غرض اور نیک حاجت ہو تو کفر کا حکم نہیں ہو گا، اور حاجت سے مراد انتہائی مجبوری بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کے بغیر گائے دودھ نہ دیتی ہو تو بھی یہ ضرورت سمجھی جائے گی، چونکہ یہ مسئلہ موجودہ وقت میں بہت زیادہ درپیش آتا ہے اور اس کی وضاحت کی مزید ضرورت ہے اس لئے جاننا چاہئے کہ فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ ان ہی میں سے ہے کی بناء پر کسی قوم سے مشابہت کے معنی اپنے معنی حقیقی کے ساتھ دوسری قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا ہے، تو جاننا چاہئے کہ مثلاً آدمی کو عربی لباس پسند ہے، اب اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حدیث مذکورہ اور دوسری آیات سے حاصل شدہ بشارت کی بناء پر اس کے لئے بڑی فضیلت کی بات ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت پیدا کرے اس کے لئے بہت ہی ڈر اور خوف کی بات ہے، پھر مشابہت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنی صورت و شکل کے ساتھ لباس بھی ایسا اختیار کرے کہ اسے دیکھتے ہی کسی قوم کافر یا فاسق کے فرد کے ساتھ مشابہت ہو، اور کبھی صرف چند چیزوں سے مشابہت ہو، تو اب یہ جاننا چاہئے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہے، اور کبھی ٹوپی تو نہ ہو لیکن کوٹ، پتلون اور بوٹ کی اجتماعی شکل سے نصرانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے، پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی جمع کر لیا تو بلاشبہ یہ نصاریٰ سے مشابہت ہو گئی، پھر اگر صرف ٹوپی ہو تو بھی نصاریٰ کی خاص علامت ہونے کی وجہ سے اس میں بھی مشابہت پائی جائے گی اور مذکورہ حکم اس پر بھی ہو گا، اور اگر ٹوپی تو نہ ہو لیکن دوسری چیزیں ہوں تو وہ بھی نصاریٰ کے مشابہ ہو گا، اب اگر ٹوپی وغیرہ تو بدلی ہوئی ہو لیکن بوٹ جوتا پہننا تو یہ چونکہ اس کی خاص علامت اور شعار نہیں ہے۔

اگرچہ یہ بھی ان نصاریٰ ہی کی ایجاد ہے، اس طرح کل تین صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ مباح ہے جبکہ نوکری کی خاص ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے، دوسری یہ ہے کہ اس نے اپنے آرام و زینت و تعیش کی نیت سے استعمال کیا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ان لوگوں سے گھل مل جانے کی نیت سے پسند کیا ہو تو اس صورت میں کفر کا خوف ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ اپنی کسی نیک اور مفید غرض کی وجہ سے ان چیزوں کو استعمال کیا ہو مثلاً بارش میں اپنے پیروں کو کیچڑ سے بچانے کے لئے یا راستہ میں آرام پانے کے لئے یا سروں کی تکلیف سے بچنے کے لئے تو اگر یہ شخص ایسا ہو کہ لوگ اسے دیکھ کر اس کی اقتداء کر لیں گے تو ترک کرنا چاہئے اور اگر اس اہمیت کا وہ شخص نہ ہو تو ضرورت کی حد تک استعمال کر سکتا ہے ورنہ عام حالات میں منافقین سے مشابہت پیدا ہو گی، **واللہ تعالیٰ اعلم**

عورتوں کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہے، اور اگر کسی نے نصرانی کے طریقہ سے تاگا باندھ کر کہا کہ یہ نصرانی زُنّار ہے تو یہ کہنا کفر ہو گا جیسا کہ "المحیط" میں ہے، اور اس پر اہلیہ حرام ہو جائے گی، جیسا کہ "ظہریہ" میں ہے مترجم کا کہنا ہے کہ اب اگر کسی

نے ہندوستان میں ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جائے گا کیونکہ زنار اب نصرانیوں کا شعار نہیں رہا ہے اسے کفر کے فتویٰ سے محفوظ رکھنا چاہیے، واللہ اعلم۔

اگر کوئی کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا ہے تو یہ کفر ہے، ابوالقاسم الصفارؒ نے اسی جیسا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس نے گناہ کے کام کو اگرچہ وہ کبیرہ ہی ہو کفر پر ترجیح دی ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ یہ مجوس آرام میں ہیں، آج کل تو آدمی مجوسی بن جائے اور دنیاوی عیش و آرام اٹھائے، تو کہا گیا ہے کہ یہ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ میں انشاء اللہ ایسے مسائل کو ایک علحدہ رسالہ میں جمع کروں گا، **ومن اللہ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**

خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہے، مجمع النوازل میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے انہیں دیکھ کر کہا کہ ان لوگوں نے اپنی اچھی سیرت بنائی ہے تو کفر ہوگا، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اس کی تعظیم کی خصوصیت کے خیال سے کوئی چیز خریدی تو کفر ہوگا، اور اگر اس نے یوں ہی خریدی اور اس کو نوروز کا خیال نہیں رہا تو اس کی تکفیر نہیں ہوگی، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اس نے اپنی دعوت و مہمان کے خیال سے وہاں سے سامان خریدا تو بھی کفر نہ ہوگا۔

جواہر میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا آدمی لاؤ جو حلال کمائی سے کھاتا ہو تاکہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اس کو سجدہ کروں اس کی تعظیم کروں تو یہ کہنا کفر کا کام ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ تعظیم میں تو کفر کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو سجدہ کرنا حرام ہے ہاں صرف اللہ تعالیٰ، فرشتے اور رسولوں پر ایمان لایا جاتا ہے، مگر ایمان کبھی اعتقاد کے معنی میں آتا ہے، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس نے سجدہ سے تعظیمی سجدہ اور سلام مراد لیا ہے، جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے، اور وہ سجدہ عبادت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے مراد نہیں ہے، پھر سجدہ تکریم و تعظیم بھی حرام ہے جیسا کہ قاریؒ نے کہا ہے، اور اس مسئلہ کے اندر دوسرے کو کافر کہنے میں بہت زیادہ تامل کا مقام ہے، **واللہ اعلم**

اور محیط میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس خمر سے اگر کچھ زمین پر گرے تو خود جبریل علیہ السلام بھی اپنے پروں سے اسے اٹھالیں تو یہ کفر ہے، قاریؒ نے کہا ہے کہ اس حکم مسئلہ کی بناء پر ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارتیں اور اشعار حافظیہ و قاسمیہ اور ان جیسے دوسرے اشعار کو اگر ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے تو یہ بھی کلمات کفریہ ہیں، جیسے ملحدین اور فرقہ اباحیہ والے کرتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے کلمات اور اشعار جن سے ظاہر کیفیت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا تو ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عبارات و اشعار کا ہوتا ہے جن میں ظاہراً کفر ہوتا ہو، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا شراب حرام ہے وہ کافر ہے جیسا کہ المحیط میں بھی ہے، جو شخص حرام مال سے اس نیت سے صدقہ کرتا ہے کہ صدقہ مالی کا اسے ثواب حاصل ہو تو کفر ہوگا جیسا المحیط میں ہے، لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا حرام مال ہو جس کو وہ کسی شخص کو واپس نہیں کر سکتا ہے مثلاً جائز ذریعہ سے کمایا ہوا مال تو اس سے محفوظ رہنے کی صورت یہ ہے کہ اسے فقیروں پر صدقہ کردے جیسا کہ دوسری جگہ اس کی تصریح ہے، اس حکم کے مطابق صدقہ کردینے میں اسے فرمانبرداری کا ثواب ملے گا اور مال کے صدقہ کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔

اور المحیط میں ہے کہ اگر فقیروں نے اسے صدقہ پا کر دعاء خیر دی یہ جانتے ہوئے کہ یہ مال حرام ہے تو وہ بھی کافر ہوگا، اور اگر دینے والے نے اس فقیر کی دعاء پر آمین کہا تو وہ بھی کافر ہوگا، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اگر کسی نے ایسا کام کیا جو شرعاً ناجائز ہے اور دوسرے نے کہا کہ کیا خوب کیا تو یہ کفر ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایک شخص نے فارسی کا یہ شعر پڑھا:

اے دیانت بر تو لعنت کز تو رنجے یافتم — وائے خیانت بر تو رحمت کز تو گنجے یافتم

یا اس کا اردو ترجمہ شعر میں یوں کہا:

اے دیانت تجھ پہ لعنت تجھے پایا میں نے رنج — وای خیانت تجھ پہ رحمت میں نے پایا تجھ سے گنج

تو کافر ہوگا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس قسم کے نام جو مشہور ہوئے ہیں مثلاً عبد النبی وغیرہ تو ظاہراً کفر ہے، مگر جب کہ عبد سے محکوم مراد لیا جائے (تو کفر نہ ہوگا)۔

ملا علی قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص یہ چاہے کہ وہ سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلم رہے تو اسے چاہئے کہ تمام گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور وہ اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہوں یا باطنی افعال واخلاق سے تعلق رکھتے ہوں سب سے توبہ کرے، پھر اس پر یہ بھی لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال، اعمال واحوال سب چیز کو کفریات ارتداد میں پڑنے سے بچائے رکھے، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ ارتداد سے گذشتہ کئے ہوئے سارے نیک کام مٹ جاتے ہیں، اور برے خاتمہ کا ڈر ہو جاتا ہے اور حدیث شریف میں ہے قل آمنت باللہ ثم استقم، یعنی یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا پھر اس پر قائم رہو، بس یہ حصہ ترجمۃ العقائد کا آخر ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اب تک اصلی اعتقاد کی باتوں کا ذکر ہوا، ایمان کے بعد تصدیق کے تقاضے کے مطابق نیک کاموں اور صالح اعمال کا کرنا لازم آتا ہے، اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ دین اسلام جسے سرور عالم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے صحابہ کرام کو اور انہوں نے اپنے تابعین کو اور انہوں نے اپنے بعد والوں کو پہنچایا، اس کے بعد سے متواتر اب تک چلا آرہا ہے، صحابہ کرامؓ نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اشرف امت اور عالی ہو گئے، ان ہی کے وسیلہ سے قرآن پاک اور دین الٰہی ہم تک پہنچا، اس لئے ہمیں ان کے عادل ہونے پر قطعی اور یقینی اعتقاد ہے، ان کے برخلاف خوارج اور روافض جن کا مقصود ہی دین میں فساد پھیلانا تھا ان کا ذرہ برابر اعتبار نہیں ہے، ان صحابہ کرام کے اعمال وافعال سیرت وصورت اسلام میں گمراہی دور کرنے کے لئے مشعل راہ ہیں۔

اسی طرح ہمارے اسلاف تابعین وتبع تابعین نے بھی فرمان باری تعالیٰ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ یعنی وہ لوگ جنہوں نے عمدہ طریقہ سے انکی اتباع کی ہے، الآیہ۔ نے اپنے اساتذہ یعنی صحابہ کرامؓ کے فیض سے ہر طرح کا کمال حاصل کیا کہ ان کے سامنے فتوے دیئے انکی نظروں میں مستحق تحسین ہوئے، نیز حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام میں ہے: طوبی لمن رآنی ولمن رأی من رآنی، قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جنہوں نے مجھے دیکھا اور ان کو بھی جنہوں نے ہمارے دیکھے ہوئے لوگوں کو دیکھا، عربی محاورہ میں ہے کہ کسی اچھائی کو امید سے زیادہ پایا ہو تو اسے لفظ طوبیٰ کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ خود قرآن پاک میں بھی آیا ہے ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ یعنی وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے ان کے لئے طوبیٰ ہے، مبارک بادی ہے اور اچھا ٹھکانہ ہے۔

اسی طرح بڑے تابعین کرام کے وہ ماننے والے اور شاگردان کرام جو صدق دل کے ساتھ اپنے اساتذہ کے ساتھ رہے اور انکے نقش قدم پر چلے ان کے فیوض وبرکات سے اسلام میں بعد کے آنے والوں کو تسلسل میسر ہوا اور مضبوط رسی ہاتھ آئی، اور انہوں نے اپنے مابعد کے مسلمانوں کے لئے اور اسلام میں ایسا قیمتی اور نایاب کار احسان کیا جس کا شکر ادا نہیں ہو سکتا ہے، سوائے

اس دلی دعا کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عام فضل و کرم سے اسلام کی طرف سے ان کو زیادہ سے زیادہ بدلہ عطا فرمائے، انکی تعریف میں خود رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے: خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم، الحدیث۔ یعنی سارے زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے پھر ان لوگوں کا جو میرے زمانہ والوں سے ملے ہوئے ہیں یعنی تابعین کرام، اسی طرح تابعین کرام کے لئے بھی فضیلت کافی ہے، لیکن یہ نکتہ ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ تابعین اور تبع تابعین وہی حضرات کہلائیں گے جو واقعتاً تابع ہو کر رہے ہوں، اوران کے مخالف ہو کر خوارج اور روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر ان سے الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو ان سے پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا۔

الحاصل ایسے تین قرون جو ایک جماعت اور ایک اعتقاد پر رہے ان کے واسطے حدیث مذکور سے درجہ بدرجہ بڑی فضیلتیں ثابت ہوئیں، لیکن اس حدیث سے ان قرون کے بعد والوں میں صدق وامانت کی کمی کا ہونا اور کذب بیانی اور تن پرورں کا ظاہر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، اور صحیح مسلم کی حدیث سے جو حضرت انسؓ سے مروی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر زمانہ کے بعد آنے والا زمانہ بدتر ہوتا جائے گا۔

مسئلہ:- امام اعظم ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کے اعتبار سے ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم میں سے ہیں اس طرح پر کہ یہ دوسرے تمام مجتہدوں سے اجتہاد میں اگر بڑھ کر نہ ہوں پھر بھی ان سے کمتر نہیں ہیں برابر ضرور ہیں، پھر امام ابو حنیفہؒ کو دوسروں پر دو باتوں میں بلاشبہ افضلیت حاصل ہے ایک یہ کہ تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے بالاتفاق حضرت انسؓ کو دیکھا ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں بالتفصیل بیان کیا ہے اس طرح وہ فرمان رسول علیہ الصلاۃ والسلام "طوی لمن رانی" الحدیث سے حاصل شدہ فضیلت پانے کے مستحق ہیں اور یہ فضیلت بہت بڑی ہے جس میں آپ اپنے ہم زمانہ اور ساتھیوں سے بڑھے ہوئے ہیں، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ ہی نے فقہ کے اجتہاد، قواعد استنباط کے اصول وجہ طریقہ پر سب سے پہلے لوگوں کو بتائے ہیں، اسی بناء پر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اہل فقہ کے لئے سب سے بہتر ہیں، یہ دونوں خصوصتیں آپ کے اندر آپ کی فضیلت کے لئے بلاشبہ قوی دلیل ہیں اور اس میں کسی قسم کا شک وشبہ یا اعتراض انصاف سے خارج ہے۔

اس جگہ یہ شبہ کرنا مناسب نہیں ہے کہ جب آپ ہی اتنی فضیلتوں کے مستحق ہوگئے اور دوسرے تمام فقہاء کرام سے افضل قرار پائے تو پھر آپ کی تقلید کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہ ہو، اس لئے مناسب نہیں ہے کہ فضیلت کا ہونا ایک علیحدہ بات ہے اور اجتہاد دوسری بات ہے کہ ہم نے عقائد کی بحث میں پہلے ہی ذکر کر دیا ہے کہ مجتہد سے بھی بھول چوک ہونا ممکن ہے، تقلید کی بحث مستقلاً ذکر کی جائے گی۔

واضح ہو کہ صحابہ کرامؓ و تابعینؒ کا ایمان کامل اور ان کے یقین باللہ کا نور مکمل اور رسول اللہ علیہ کی صحبت کا زمانہ بالکل ہی قریب تھا اس لئے وہ لوگ اپنے لئے وصول اجتہادی اور مسائل فروعیہ کو مدون و مرتب کرنے سے مستغنی تھے اوروں کی سلامتی کی وجہ سے ان پر وہی حالات حاوی تھے جو قرآن وحدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا مشکل مسئلہ ان کے سامنے آجاتا تو صحابہ کرامؓ آپس کے مشورہ سے اس کا کوئی حل نکال لیتے تھے اور ان کا یہ اجماع واتفاق کر لینا یقیناً مومنوں کا اجماع برحق ہوتا، بہت سی آیتیں اس کی دلیل میں موجود ہیں۔

چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ ان کی زندگی اور موت دونوں ہی ان کے لئے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع بلاشبہ قطعی طور پر صحیح اور حقانیت کی دلیل ہے یہی حال تابعینؒ کا بھی تھا کہ وہ بھی اپنے اندر سچی گویائی پختگی اور علم قرآنی میں مہارت رکھنے کی وجہ سے اجتہاد کرنے کی پوری طاقت رکھتے تھے، اور اصول فقہ کو جمع کرنے اور فنی حیثیت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے لیکن خدائے عزوجل کی قدرت اور اس کی تقدیر کی وجہ سے کچھ

ایسی صورت حال ہوگئی کہ جماعت مسلمین سے خوارج اور روافض نکل گئے، اور احادیث کی پیشنگوئیوں کے مطابق ان میں بہتر فرقوں کا ہونا امر لازمی تھا اور یہ ہوئی پرست، نفسانی خواہشات پر چلنے والے نالائقین صراط مستقیم سے خارج تھے، اسی بناء پر ان بدعتیوں نے اپنی ذاتی رائے اور نفسانی خواہشات کے مطابق احکام نکالے جو اجتہاد کے طریقوں سے خارج تھے ان باتوں کے علاوہ نئے واقعات اور حادثات تو قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے، اور بے شمار ایسے واقعات سے ظاہر ہوتے رہیں گے جو قرآن پاک اور حدیث میں کھلم کھلا اور تبیین طریقہ سے ذکر نہیں کئے گئے ہیں، ہاں باریک غور و فکر قیاس واجتہاد سے ان مسائل کے جواب نکل سکتے ہیں، لہذا ان دونوں وجھوں کی بناء پر یعنی احکام کو خواہشات نفسانی سے بچانے اور نت نئے واقعات کے احکام کو جاننے کے لئے ائمہ مجتہدین کرنے کا طریقہ بتلایا۔

اجتہاد کرنے کی فضیلت اور ائمہ کے درمیان اختلاف پائے جانے کی مصلحت اور رحمت

اجتہاد کرنے کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہدین سے غلطی بھی ہو جاتی ہے پھر بھی اس کے لئے بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے، علم سیکھے بغیر عموماً اس حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے کہ اجتہاد کرنے میں اختلاف کیوں ہوتا ہے، لیکن ایمانی عقل کے ذریعہ یہ جان لینا بہت آسان ہے کہ کفر اور ایمان دو منزلیں ہیں اور ان کی راہیں بھی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں کہ کفر کی گمراہی جہنم تک پہنچادیتی ہے، اس لئے جب دل سے توحید الٰہی اور سچائی کے ساتھ رسالت کی تصدیق کی تو چلنے والا ایمان کی راہ پر لگا، اور اس کے برخلاف ہونے سے کفر کی راہ پر روانہ ہوا، ایمان کی راہ پکڑ کر چلنا لازم اور فرض عین ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا ہے اسی کے مطابق عمل ہو اور اس میں اپنی مرضی اور نفسانی خواہشات کو مطلقاً دخل نہ ہو، کیونکہ جب عمل کی بنیاد اپنی مرضی اور اپنی رائے ہو جائے گی تو اس اس خودرائی میں کافروں کی مشابہت پائی جائے گی، اس بات کو سمجھنے کے لئے قرآن وحدیث کا علم سیکھنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ صحیح عمل کا طریقہ معلوم ہو جائے، اور جو نئی بات پیدا ہو اس کے لئے حکم نکال سکے اور جان سکے، اور اگر کوئی خود علم سیکھ نہ سکا تو کسی عالم سے پوچھنا، اور عالم کا اسے جواب دینا ضروری ہے، ایسی صورت میں اسے جواب دینے کے لئے عالم نے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جو کوشش کی اور غور وخوض کیا اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچا تو اس کے عوض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب ملے گا، خواہ اس کا نتیجہ اور جواب صحیح ہو یا غلط، اب اگر یہ عالم اپنی کوشش میں کامیاب ہو جائے اور صحیح جواب دیدے جو اللہ کے علم میں ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوگا اور خصوصی انعام ملے گا، کہ ایک تو اجتہاد کی شرطوں کے مطابق نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی مگر اس حقیقت مسئلہ تک نہیں پہنچ سکا جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے بلکہ اس سے چوک ہوگئی تو اجتہاد کرنے کی فضیلت حاصل ہو کر رہے گی، اسی لئے حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب حقیقت حال معلوم کرنے کی پوری کوشش کی اور صحیح نتیجہ تک پہنچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ہوگا، اور اگر پوری کوشش کرنے کے باوجود صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے۔

اب یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ ہر مسئلہ میں یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا صحیح جواب اور اس کی تحقیق کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے اور وحی الٰہی کے نازل ہونے کا سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حقیقت مسئلہ تک پہنچنا ناممکن ہو گیا ہے، اور یہ بھی ناممکن ہو گیا ہے کہ یہ بات جانی جاسکے کہ کس مجتہد کا فیصلہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کس مجتہد کا فیصلہ اس کے برخلاف ہے، حقیقت حال اور جواب کا صحیح وغلط ہونا تو قیامت کے دن ہی معلوم ہوگا جب صحیح جواب پر دوگنا اور غلط پر ایک گنا ثواب ملے گا، اسی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی زندگی میں کسی بھی مجتہد کے متعلق یقینی طور پر برحق ہونے اور کسی کو بالکل غلط ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے ہیں بلکہ تمام کو برحق مانتے ہیں یعنی سبھی کو ثواب پانے کا مستحق مانتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں دو مجتہدوں اور ان کی تحقیق ایک دوسرے کے بر خلاف ہو اس میں ہم کسی قیمت پر یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کس کی تحقیق صحیح اور کس کی تحقیق غلط ہے لیکن اتنی بات ہم ضرور جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو ضرور ثواب ملے گا، اور جو شخص یہ بات سمجھ نہ سکے کہ ایسا کس طرح ہوگا اور ہر ایک کو ثواب کیوں ملے گا اس کے لئے یہ پہچان لینا کافی ہوگا کہ یہ بھی امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا شخص بھی امام مجتہد ہے۔

پھر یہ بات بھی (کتابوں سے) معلوم ہوئی کہ علمائے مجتہدین جس بات پر متفق ہو کر فیصلہ دیں وہ بہت زیادہ اعتماد اور بھروسے کے لائق ہیں، اور جن مسائل میں وہ مختلف ہیں تو ان کا اختلاف بھی دنیا میں مسلمانوں کے لئے بڑی رحمت الٰہی کا سبب ہے، اسی بناء پر اگر کسی کمزور آدمی کو سردیوں کے دونوں میں نہانے سے بیمار پڑ جانے کا گمان غالب اور خوف ہو تو امام اعظمؒ کے اجتہاد کے مطابق اسے تیمم کر لینا جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا اسی صورت میں جائز ہو کہ غسل کرنے سے بالکل مر جانے یا کسی عضو بدن کے برباد ہو جانے کا خوف ہو (صرف بیماری کے بڑھ جانے کا خوف کافی نہ ہوگا) تو یہ کتنی بڑی رحمت کی بات ہے کہ ثواب پانا جو اصل مقصود ہے وہ بہر صورت حاصل ہے۔

پھر اس جگہ یہ وضاحت کر دینی ضروری ہے کہ ہر شخص اور ہر کس وناکس کے لئے مجتہد بن کر دعویٰ اجتہاد کر لینا جائز نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے اسے کافی علم حاصل ہو (اس کافی علم کی تفصیل عنقریب آئے گی ان شاء اللہ) اور صرف اپنی مرضی اور خواہش سے اجتہاد کا دعویٰ کرنا سراسر جہالت کی علامت ہے۔

کیفیت اجتہاد اور تقسیم طبقات

کفویؒ اور دوسرے لوگوں نے طبقات حنفیہ میں لکھا ہے کہ علمائے مجتہدین نے مسائل شرعیہ کی تحقیق اور ان کے مناسب جزوی مسائل کی باریکیوں کی تفتیش میں بے حد کوشش کی ہے اور ان جزوی احکام کو چاروں مستند دلیلوں یعنی قرآن پاک، سنت رسول، اجماع اور قیاس سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کا متفق ہو کر کام کرنا اچھی اور قابل قبول دلیل ہے اور ان کا اختلاف اللہ کی بڑی رحمت کا مظاہرہ ہے، ان مجتہدین میں سے اولیٰ طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہوں نے اصول وفروع میں آپس میں تقلید کئے بغیر اجتہاد کے اصول مقرر کر دیئے، یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے، اور ان کے مذاہب کے مختلف اشتہار سے ان میں آپس کا حال مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

بڑے بڑے علمائے کرام و مجتہدین عظام جن کے نام مذاہب دنیا کے مختلف علاقوں اور زمانوں میں مشہور ہوئے ہیں ان میں سے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ، امام مالک بن انس مدنیؒ، سفیان ثوریؒ کوفی، ابن ابی لیلیٰ محمد بن عبد الرحمٰن کوفیؒ، امام عبد الرحمٰن اوزاعی شامیؒ، امام محمد بن ادریس شافعیؒ، امام محمد بن حنبلؒ، امام داؤد بن علی اصفہانی اور ان کے ماسوا کچھ اور بھی ہیں، لیکن ان سب میں امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کو خاص خصوصیت حاصل ہے کہ جن کی قوت اجتہاد کرامت کے برابر ہے، ان کی نیکی، ولایت، اور نیت کی عمدگی کے دلائل سے یہی بات کافی ہے کہ ان کے اجتہاد کردہ مسائل کتابوں میں محفوظ ہیں اور لوگوں کے دل ان سے متفق ہیں اور ان کے مذاہب ساری دنیا میں مشہور ہیں، پھر ان میں سب سے اعلیٰ وارفع اور اول امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے فقہ مین جزوی مسائل بیان کئے اور بڑے بڑے شاگردوں کو ملا کر اتفاق کے ساتھ کتابوں کی تدوین و تالیف کی ہے، یہانتک کہ ان کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا: "الناس کلھم عیال علی أبی حنیفة فی الفقة" یعنی سب لوگ فقہ کے معاملہ میں ابو حنیفہؒ کی پرورش پر ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے بہت سے حنفی ائمہ اور فقہاء وعلماء ملکوں، صوبوں اور شہروں میں پھیل گئے، ان میں سے جو متقدمین تھے وہ حضرات تو عراق کے شہروں میں مثلاً دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے اور متاخرین مشائخ، بلخ مشائخ بخارا، مشائخ

خراسان و مشائخ سمر قند ہیں، پھر ان میں سے مشائخ ری، شیراز، طوس، آذربیجان، ہمدان، بسطام، مرغینان، وغیرہ دوسرے شہر بھی ہیں جو ماوراء النہر سے ہندستانی شہروں تک اور عراق عرب سے مصر تک میں اتنی زیادہ تعداد میں پھیلے ہوئے تھے جن کا شمار بھی ناممکن ہے، اسی طرح ان کی تصنیفات اور تالیفات بھی بے حد و حساب ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا علم ان ہی فقہاء و مشائخ کے واسطہ سے ساری دنیا میں پھیل گیا، ان کی ذات سے بہت سے فوائد حاصل ہوئے، آفات بلیات اور حوادث کے مواقع میں ان کے فتوے اور ان کا اجتہاد معروف و مشہور رہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بلاشبہ یقین تین مشہور ائمہ کے مقابلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب بہت زیادہ پھیلا، اس کے اسباب خواہ کچھ ہی ہوں، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے رسالہ انصاف میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں امام ابو یوسفؒ بہت مشہور ہوئے انہوں نے سلطان وقت ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی القضاۃ کا عہدہ سنبھالا تھا، اس لئے ان کے موافق فیصلے اور احکام نافذ ہوتے رہے، اسی وجہ سے ان کا مذہب عراق، دیار خراسان، ماوراء النہر وغیرہ میں خوب مشہور ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جب حاکم اور قاضی اپنے درجہ اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور حقیقت میں قاضی ایسے ہی کو ہونا چاہئے، جو مجتہد اور فقیہ بھی ہو، اسی بناء پر اس پر تقلید حرام ہو جاتی ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے اجتہاد کے موافق فتویٰ اور احکام جاری کئے، چنانچہ لوگوں نے اپنے موافق احکام پاکر بشوق انہیں قبول کرلیا۔

واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسمیں ہیں اول ایسا مجتہد جس کو اجتہاد مطلق کی صلاحیت ہو، دوسرا مجتہد منتسب، پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، اول مستقل دوم مقید، پھر مقید کے کئی مرتبے ہیں، اور خاتم علماء فرنگی محل (مولانا ابوالحسنات عبدالحی) لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر (عسقلانی) مکی شافعی کے رسالہ شن الغارہ میں سے نقل کیا ہے کہ امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم متوفی سنہ ۶۷۶ھ) کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے، پھر مجتہد مستقل کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ اس میں باتوں کی اتنی صلاحیت اور ان میں ملکہ پایا جائے فقہ نفس، سلامت ذہن، ریاضت فکر، صحت تصرف استنباط، اور استخراج مسائل، باہوش اور اس میں بیداری ہو (غفلت کا مادہ نہ ہو) اور اصول فقہ میں اور ان کے ادوات کا ذکر ہے ان سب کا پورا علم اور ان کی پوری سمجھ ہو، نیز دلیلوں کی تمام شرطوں اور ان سے اپنی سمجھ کے ذریعہ مسائل کا اقتباس کر سکتا ہو اور ان کے استعمال کرنے میں اسے مشاقی و پوری مہارت حاصل ہو، فقہ پر حاوی ہو اس کے اہم تمام مسائل اس کے ذہن میں حاضر ہوں، مگر ان شرطوں کے ساتھ متصف مجتہد تو زمانہ دراز سے معدوم ہے۔

لیکن مجتہد منتسب تو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ دلیل یا مذہب میں اپنے امام کا مقلد نہ ہو کیونکہ وہ بھی مستقل اجتہاد کی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن چونکہ وہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد سے اپنے اجتہاد کرنے میں موافقت رکھتا ہے اس لئے اس کی طرف منسوب ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کا یہ مذہب ہو کہ وہ اپنے امام کے ادلہ اصول اور قواعد سے ذرا برابر فرق نہیں کرتا اور امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ فقہ، اصول فقہ اور تفصیلی طور سے احکام کے دلائل کا عالم ہو، نیز یہ کہ وہ قیاس کرنے کے طریقوں اور معانی پر پوری طرح باا ثر ہو، اور ایسے قیاس جن کی تصریح نہ ہو سے مسائل کے حاصل کرنے اور تخریج میں پوری مہارت اور مشاقی ہو، اس طور پر کہ وہ اپنے امام کے اصول و قواعد سے باخبر ہو، اور یہ مجتہد اگرچہ مستقل ہے پھر بھی اس میں ایک طرح کی تقلید ضرور پائی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ وہ نحو اور حدیث جو کہ اجتہاد مستقل کے چند لوزمات میں سے ہیں ان میں وہ شخص کمزور ہے، اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت و خصوصیت ہے

سوم یہ کہ مجتہد اصحاب الوجوہ کے مرتبہ تک نہ پہونچا ہو لیکن امام کے مذہب کا حافظہ اور فقیہ ہو اس کا بیان دلائل کے ساتھ ہو، اس حد تک کہ مسائل کی صورت نکال سکتا ہو، تقریر، تحریر، تمہید، کمزور اور قوی میں تفریق کر سکتا ہو، یہ صفت

ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہے جو چوتھی صدی کے آخری دونوں تک گذر گئے ہیں، اور انہوں نے اپنے مذہب و مسلک کو خوب واضح کیا ہے اور ان میں ترتیب قائم کی ہے۔

چہارم یہ کہ وہ صرف مذاہب کا حافظ اور انہیں اچھی طرح نقل کر سکتا ہو، اور مشکل اور اہم مسائل کو با آسانی سمجھ سکتا ہو لیکن وہ اپنی دلیل کے واضح کرنے اور قیاسات کے درست کرنے میں کمزور ہو، لہٰذا ایسا شخص جو فتوی دوسرے مذہبی کتابوں سے نقل کر کے دے گا وہ معتبر ہوں گے، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

واضح ہو کہ علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقے بیان کئے ہیں ان میں سے مجتہدین کے صرف تین طبقے بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلا طبقہ مجتہد مطلق کا ہے جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ، احمدؒ کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ہیں جو اصول و فروع میں کسی کی تقلید کئے بغیر اصول کے قواعد مقرر کرنے اور فروعی احکام کو چاروں دلیلوں (کلام اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس) سے استنباط کرنے میں مستقل ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ اس طبقہ کے علاوہ غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقے ہیں جن کے پہلے حوادثات اور بلایا کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، ایسی صورتمیں اگر اجتہاد کو پورے طور پر بند کر دیا جائے تو مسائل کس طرح حل کئے جائیں گے، اس طبقہ میں ہمارے متقدمین ہیں مثلاً امام ابو یوسفؒ محمدؒ زفرؒ، اور دوسرے یہ لوگ ہیں جو مذہب میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کے مقرر کردہ قواعد جو ادلہ اربعہ سے انہوں نے وضع کئے ہیں ان کے مطابق بوقت ضرورت یہ لوگ بھی احکام اخذ کرتے تھے تو یہ متقدمین اگرچہ جزوی احکام میں اپنے امام سے مخالفت کرتے ہیں لیکن قواعد اصول میں صاحب کی تقلید کرتے ہیں، بخلاف امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے نہ اصول میں مقلد تھے اور نہ فروع میں۔

دوسرا طبقہ حنفیہ کے متاخرین میں سے اکابر کا ہے جیسے ابو بکر احمد الخصاف امام ابو جعفر احمد الطحاوی، ابوالحسن الکرخی، شمس الائمہ عبدالعزیز الحلوائی، شمس الائمہ محمد السرخسی، فخر الاسلام علی بذدوی، امام فخر الدین حسن معروف بقاضی خان، صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی، شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب، اور ان جیسے لوگ جو ایسے مسائل میں اجتہاد کر سکتے ہیں جن میں صاحب المذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے اور ان کی اتنی حیثیت اور قدرت نہیں ہے کہ اپنے امام سے اصول یا فروع کسی میں مخالفت کر سکیں، بلکہ یہ لوگ ان قواعد اصول کے مطابق جو صاحب المذہب سے منقول ہیں ایسے جزئیات کا استنباط کرتے ہیں جن میں صاحب مذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

تیسرا طبقہ اصحاب تخریج کا ہے ابو بکر بن علی الرازی اور ان کے جیسے حضرات جو محض مقلدین ہیں ان کو اجتہاد کی بالکل قدرت اور صلاحیت نہیں ہے لیکن یہ اصول پر اچھی طرح واقف اور حاوی ہیں اور اصل ماخذ ان کی نظروں میں ہے، اس بناء پر ان کو اتنی قدرت اور صلاحیت ہوتی ہے کہ ایسے قول کی جو مجمل ہے یا ایسے حکم کی جو مبہم اور غیر واضح ہے اور امام ابو حنیفہؒ یا ان کے شاگردوں میں سے کسی سے منقول ہے ان میں کئی صورتیں منقول ہے تو یہ حضرات ان میں سے کسی ایک کی تفصیل کر سکتے ہیں یا کسی ایک کو متعین کر سکتے ہیں، اس طرح سے کہ یہ اصول میں پہلے غور و فکر کرتے ہیں پھر اس قول کی جیسی مثالوں اور اس کی نظیروں پر غور و خوض اور قیاس کر کے اس کی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں۔

چوتھا طبقہ مقلدین اصحاب ترجیح کا ہے جیسے شیخ ابوالحسن احمد القدوری، شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور ان جیسے دوسرے علماء کرام، یہ حضرات اس صلاحیت کے مالک ہوتے ہیں کہ بعض روایت کو بعض پر ترجیح دیں یہ کہتے ہوئے کہ یہ روایت اولیٰ ہے اور یہ اصح ہے یہ اوفق ہے یا ارفق ہے۔

پانچواں طبقہ مقلدین کا ہے جن کی صلاحیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ مختلف روایتوں میں یہ تمیز کر دیں کہ ان میں سے قوی اقوی، ضعیف، ظاہر، ظاہر الروایۃ اور نادر الروایۃ کے اعتبار سے کس کا کیا مرتبہ ہے، جیسے شمس الائمہ کردری، جمال الدین

حصیری، حافظ الدین نسفی، اور ان ہی کی طرف متون کے مصنفین و مؤلفین بھی ہیں جیسے متون مختار، وقایہ، مجمع البحرین، ان حضرات کی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایتوں کو نقل نہ کریں، یہ طبقہ فقیہ لوگوں میں ادنی درجہ کا ہوتا ہے۔

ان سے جو نیچے درجہ کے ہیں وہ ناقص اور عام انسانوں میں سے ہیں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے علماء اور فقہاء کی تقلید کرتے رہیں، اور ان کے لئے یہ جائز نہیں ہوتا ہے کہ خود کوئی فتوی دیں البتہ دیئے ہوئے فتویٰ کو نقل کرسکتے ہیں، اس لئے اس نے علماء کی زبان سے جو کچھ سنا ہے یا فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہے وہ دوسروں کو بتادیں (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ کفوی: نے اس پانچویں طبقہ کے بعد کوئی اور طبقہ نہیں رکھا ہے، لیکن ابن کمال پاشا نے ایک چھٹے طبقہ کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جن کو تمیز کی بھی صلاحیت نہیں ہے، اور انہیں لاغر و فربہ بلکہ دائیں اور بائیں کی بھی تمیز نہیں ہوتی ہے، وہ جو پاتے ہیں اسی کو قبول کرلیتے ہیں، یاد کرلیتے ہیں، جیسے اندھیری رات میں لکڑیاں چننے والا کہ جو تاپاہے اکھٹے کرلیتا ہے تو ان کی خرابی ہے اور جو ان کی تقلید کرتا ہے اس کے لئے پوری بربادی ہے، یہ باتیں ملا علی قاریؒ اور عمر بن عمر الازہریؒ نے بیان کی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تمام تفصیلی بیان میں چند مقامات (قابل توجہ باتیں) ہیں، مقام اول یہ ہے کہ کل طبقات سات ہوئے، ایک طبقہ مجتہد مطلق کا، اس کے بعد پانچ وہ طبقے جو کفویؒ نے ذکر کئے اور ساتواں طبقہ وہ ہوا جسے ابن کمال پاشاؒ نے بڑھایا ہے، ان میں سے پہلے تین طبقے تو اجتہاد کے ہیں، اور باقی طبقے مقلدین کے ہیں، یہانتک کہ ساتواں طبقہ ناسمجھ مقلدوں کا ہے۔

واضح ہو کہ درالمختار (جو علاء الدین محمد بن علی کی تالیف ہے) میں سہواً[1] غلطی ہوگئی ہے، چنانچہ لکھا ہے "**قد ذكروا ان المجتهد المطلق قد فقدوا، واما المقيد فعلى سبع مراتب مشهورة انتهى**" یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق تو اب نایاب ہیں، اور مجتہد مقید کے سات درجہ ہیں جو مشہور ہیں، اس میں دو طرح کی غلطیاں ہوگئی ہیں، اول یہ کہ سات درجوں میں تو ایک مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات درجے نہیں ہیں بلکہ کفویؒ کے نقل کے مطابق صرف دو درجے ہیں اور تیسرے درجے سے مقلدوں کا درجہ شروع ہوجاتا ہے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ **اس میں ساتواں درجہ محض مقلد ناسمجھ** مقلدوں کا ہے، اب علامہ مرحوم صاحب درالمختار نے اس اعتراض مذکور کے بعد فرمایا کہ بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ اما المقيد فعلى خمس مراتب مشهورة یعنی مقید کے صرف پانچ درجے ہیں جو مشہور ہیں، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ فاضل موصوف کو یوں کہنا مناسب تھا **واما المقيد فعلى مرتبتين ثم دونها اربع مراتب للمقلدين كما لا يخفى**، یعنی مجتہد مقید کے دو درجے ہیں اور ان کے بعد چار درجے مقلدین کے ہیں ان میں کوئی بھی کسی قسم کے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالی اعلم۔

نمبر ۲- مقام ثانی یہ ہے کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے ماتحت اپنی رائے کے مطابق چند علماء کے نام درج کئے ہیں، اور مجتہد منتسب مستقل کا کوئی درجہ ہمارے ہاں نہیں رکھا جیسا کہ شافعیہ میں امام نوویؒ نے رکھا ہے، حالانکہ یہ بات اس بناء پر معقول ہے کہ امام مستقل مطلق کے فیضان اثر کے لئے یہ ضروری بات ہے کہ اس کے طلبہ ناقص نہ ہوں بلکہ کامل ہوں، اور یہ ظاہر ہے، فاضل علامہ نے اپنے رسالہ کے اساس بیان میں گئی صورتوں سے مناظرہ کیا ہے، ایک یہ کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں سے امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کو مجتہد فی المذہب قرار دیا ہے کہ اس بناء پر کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے مقرر کردہ

[1] جامع الرموز میں ہے کہ بغیر ارادہ سہواً میں عیب نہیں ہے بلکہ جان بوجھ کر غلطی میں عیب ہے ۔۱۲

اصول کی مخالفت نہیں کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی طرف ایسی بات کی نسبت بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کیونکہ ان حضرات نے اصول میں بھی اپنے استاد سے کافی اختلاف کئے ہیں یہاں تک کہ امام حجۃ الاسلامؒ نے اپنی کتاب "منخول" میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ انتہی۔

اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ جان لیا تھا کہ یہ دونوں اجتہاد کے مرتبہ پر پہنچ چکے ہیں، اور مجتہد پر یہ لازم ہے کہ دوسرے کے اجتہاد پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے، اس لئے انہیں حکم دیا کہ میرے قول پر عمل نہ کرو جبکہ اس کی دلیل معلوم ہو جائے (تمہارا اجتہاد بھی اس سے موافق نہ ہو جائے) اور فرمایا **لا یحل لا حد ان یا خذ بقولی مالم یعلم من این قلت**" یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے قول کو قبول کرلے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح کہی ہے، انہوں نے اپنے شاگردوں کو دلیل کے جان لینے کی ترغیب دی اور تقلید سے ممانعت کی، اس بناء پر جن اقوال میں اپنے استاد کے قول کی دلیل انہیں معلوم نہ ہو سکی (یا اس سے دل مطمئن نہ ہو سکا) اپنے استاد کے حکم کے مطابق اس پر عمل ترک کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کیا (ترجمہ ختم ہوا)۔

مترجم کا کہنا ہے کہ وہ بات ظاہر ہو گئی جو در مختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول کو لے کر دلائل سے قوی کیا۔ انتہی۔

بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ اور دوسرے اصحاب کا خود اپنا کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ کے ہیں ان حضرات نے ایک ایک قول لے کر اسے دلائل سے قوی کیا ہے، انتہی، تو یہ بات شمس الائمہ کردریؒ وغیرہ کی تحقیق کے خلاف ہے، اور فاضل موصوفؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں ہی مستقل مجتہد ہیں، ان کو اجتہاد مطلق کا درجہ حاصل ہو گیا تھا لیکن انہوں نے اپنے استاد امام کی تعظیم و تکریم کے خیال سے امام اعظمؒ کا قول اور مذہب نقل کیا ہے، اور انہیں کی طرف منسوب ہونا پسند کیا، اسی بناء پر دہلویؒ نے (رسالہ انصاف میں) عبد الوہاب شعرانیؒ نے میزان میں ان کو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی قول حق اور انصاف پر مبنی ہے، اور امام اعظمؒ کی صحبت کا اثر اور برکت کا صاف ظہور ہے، اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید بھی ہے، کہ ان کے شاگرد اس درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں، یہانتک کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے استفادہ پر شکر ادا کیا ہے، اور جس شخص کو اصول و فروع پر پوری نظر ہے وہ خود امام اعظمؒ کے اجتہاد اور ان کے شاگردوں کی روایت میں صاف فرق پاتا ہے یہاں تک کہ امام صدر الشریعۃؒ نے شرح الوقایہ میں مسئلہ طہر متخلل کی بحث میں اقوال نقل کئے ہیں۔ ان کی نقل قابل اعتماد بھی ہے، اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتنے متضاد اقوال کا ہونا کس طرح ممکن ہے، ایسا ہونے سے امام عظیم الشان کے حق میں تنقیص لازم آتی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ امام مجتہد مستقل مطلق ہیں، اور ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ امام مجتہد مستقل منتسب ہیں، غور کی دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام خصافؒ، طحاویؒ اور کرخیؒ کے متعلق اپنی رائے سے کہا ہے کہ یہ لوگ امام اعظمؒ کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، حالانکہ اصول و فروع میں جو ان کے اقوال و مذہب منقول ہیں ان پر جن کی نظر ہو، اور ان بزرگوں کے ان احوال سے جو طبقات حنفیہ میں مذکور ہیں واقف ہو اس کے نزدیک عدم قدرت کا یہ قول مردود ہے، غور کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی حتی کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا ہے اور امام ابو بکر الجصاص رازیؒ کے متعلق کہا ہے کہ یہ طبقہ سوم میں ہیں اور یہ اجتہاد پر بالکل قادر نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے حالانکہ ان دونوں مذکورین کی بہ نسبت امام جصاصؒ اقدم، اعلی، باریک نظر اور

۱؎ محمد بن محمد الغزالی ۱۲۔ ۲؎ محمود بن عبد الستار شاگرد صاحب ہدایہ متوفی ۶۶۲ھ

علم میں بہت زائد ہیں، غور کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو مجتہد فی المذہب کے دوسرے درجہ میں شمار کیا ہے، اور امام قدوری اور صاحب ہدایہ کو چوتھے درجہ میں شمار کیا ہے، یہ تو اٹکل کی بات ہوئی جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ قاضی خان کے مقابلہ میں امام قدوریؒ کی شان اجل واعلیٰ ہے، اور صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اعلیٰ مرتبہ پر نہ ہوں تو ان سے کم بھی نہیں ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ شعر بہت مناسب ہے **انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ** یعنی صاحب فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس لائق ہو، اور یہ بھی مثل مشہور ہے ولی را ولی می شناسد یعنی ولی کو ولی ہی پہچانتا ہے، پس معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ طبقے اور مرتبے تو اپنی جگہ معقول ہیں لیکن لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو ذکر کیا ہے اس میں اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا ہے، کاش لوگ ایسا نہ کرتے، اس میں ادنیٰ کو اعلیٰ سمجھ لینے سے زیادہ سخت عیب ہے کسی اعلیٰ کو ادنیٰ شمار کر لینا، نعوذ باللہ من ذلک، جو لوگ ان ائمہ کی شان اور جلالت قدر سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ خود اصول فقہ، اصول حدیث، قرآن پاک، علوم تفسیر واحادیث شریف، لغت، نحو، اور فقہ کے اہم ترین مسائل پر واقفیت حاصل کر کے اصول وفروع میں ان ائمہ کے اقوال اجتہادات پر ذہانت اور ذکاوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے فضل واحسان کے ساتھ غور کرے تو اسے کچھ واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، صرف اٹکل اور قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے، **وللہ الحمد فی الاولیٰ والاخرۃ**

پھر مترجم کا کہنا ہے کہ کفویؒ نے پانچویں طبقہ یعنی ان مقلدین کے بعد جو تمیز اور سمجھ رکھنے والے ہیں ان مقلدین کی نسبت جو ایسی سمجھ اور تمیز رکھتے ہیں کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ ان کو اپنے علماء وقت اور فقہاء زمان کی تقلید کرنی واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا اس بناء پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو حقیقت میں تمیز پر قادر ہو، یہی بات درست ہے چنانچہ قاسم بن قطلوبغا شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر[1] کی تصحیح القدوری کے حوالہ سے در المختار میں نقل کیا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ فقہا کبھی (کسی مسئلہ میں) چند اقوال کو نقل کر دیتے ہیں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے، اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا ہے تو دوسرے نے دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہوگا، تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے عمل کیا ہے ویسے ہم بھی عمل کریں گے کہ عرف کے بدلنے اور احوال کے متغیر ہونے کا اعتبار کریں گے اور ایسے حکم پر عمل کریں گے جو لوگوں پر آسان ہو اور جس پر عمل کرنا ظاہر اور جس کی وجہ قوی ہو، اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اس مسئلہ کو صرف گمان سے نہیں بلکہ حقیقت میں تمیز کر سکے، اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسے چاہئے کہ اپنی برأت کے لئے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو۔

فتاویٰ والوالجیہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالتوں سے خالی نہیں ہے کہ یا تو مقلد محض ہیں جن کو غور وفکر کی صلاحیت ہے، پس مقلدین محض پر تو یہ لازم آتا ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جن کو مشائخ نے صحیح کہا ہے، اور دوسرے قول کو ترجیح دینے اور تصحیح کرنے کا اختیار ہے، اور ان پر واجب ہے کہ ان کے نزدیک جس قول کو مشائخ نے زیادہ قابل اعتماد وترجیح کہا ہو اسی پر خود عمل کریں اور جب فتوی دیں تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فتوی دیں، کیونکہ پوچھنے والا تو ان سے یہ پوچھتا ہے کہ مذہب والوں نے کس قول کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔

دوسرے مقام پر والوالجیہ میں ہے کہ جو شخص صرف اسی قدر اکتفاء کرلے کہ اس کا فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جائے اور وہ ان اقوال وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے اور اس کی وجہ ترجیح پر غور نہ کرے تو اس شخص نے جہالت کا کام کیا، اور اجماع کے خلاف کیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو یہ بات لازم ہے کہ اپنے ضابطہ اور قاعدہ کو دخل نہ دے بلکہ اپنے

---

[1] شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر۔

زمانہ میں جس کسی کو مسائل اور دلائل میں تمیز کرنے والا پائے، اس کی طرف رجوع کرے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جمہور نے اجتہاد مطلق کے مفقود ہو جانے کی شہادت دی ہے اور اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفیؒ پر ختم ہو گیا ہے، اور والوالجیہ کا قول اول جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار میں ہے وہ بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے ہر زمانہ میں ایسا شخص ضرور ہو گا جس کے اندر اچھے برے قوی و کمزور قول میں ترجیح دینے کی صلاحیت ہو گی، لیکن اب مجتہد نہ ہو گا، اس بناء پر یہ بات مشکل ہو جاتی ہے کہ قیامت تک نت نئے حالات اور واقعات پیدا ہوتے رہیں گے اور وہ موقوف نہ ہوں گے، چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل (ہوائی جہاز) وغیرہ پر نماز کی باتیں اور ان کی مشکلات بہت جدید ہیں، اور مسلمانوں کے اعمال کسی وقت بھی شرع الٰہی سے بلا تعلق ہو کر نہیں ہو سکتے ہیں، اس بناء پر ان جدید مسائل کا حل کیوں کر ہو گا، کیونکہ استنباط کا کام تو مجتہد کا ہوتا ہے، علمائے حنابلہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ بھی اجتہاد سے خالی نہ ہوگا۔

اس موقع پر مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس مشکل کا حل صرف اسی طرح ممکن ہے کہ علامہ نسفیؒ پر اجتہاد کے ختم ہو جانے کا دعویٰ پہلے کیا گیا ہے اس سے رجوع کیا جائے (یعنی اجتہاد کے دروازہ کو کھول دیا جائے) مولانا بحر العلومؒ نے ارکان اربعہ میں اجتہاد کے دروازہ کو بند ہو جانے کے دعویٰ کو اسی گناہ کا مرتکب مانا ہے جو اٹکل اور اندازے سے کوئی کام کرنے والے کا ہوتا ہے یہ بات کہاں سے معلوم ہوگئی ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد ختم ہوگیا ہے اور اب ایسا کوئی پیدا نہ ہوگا۔ جس کو کچھ بھی اجتہاد کی طاقت نہ ہوگی۔ یہ دعویٰ ———— تو خدائے عز وجل کے بتلانے سے یا حدیث شریف سے ہی جانا جاسکتا ہے لہٰذا یہ دعویٰ ہی درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم:

خلاصہ کلام: مذہب حنفیہ میں اصل امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ ہیں، اور انہیں کے اجتہاد کے طور طریقہ پر کچھ اختلاف کے ساتھ ان کے شاگردوں میں مجتہدین و منتسبین ہیں، لیکن ان کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے مذہب کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کے خیال سے خود براہ راست یا دوسروں کے واسطے سے نقل کیا اور اسے جمع کیا نیز اپنے خاص اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا اضافہ فرمایا، اور اس کے بعد مشائخ اور علماء اور بہت سے اولیاء بھی اسی مذہب پر عمل پیرا ہوتے چلے آئے، امام شعرانیؒ نے بطریق کشف اس مذہب کو دوسرے تمام مجتہدین کے مذہبوں کے بارے میں زیادہ دنوں تک باقی اور محفوظ پایا ہے، صاحب الدر المختار کے استاد علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتاویٰ خیریہ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ طے شدہ بات ہے کہ فتویٰ دیتے وقت صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دیئے جائیں اور انہیں چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک قول یا غیروں کے قول پر انتہائی ضرورت پر فتویٰ دیئے جائیں (ترجمہ ختم ہوا)

اب یہ چند باتیں جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے اول یہ کہ امام اعظمؒ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمیں پہنچے ہیں، اور اگر ایک ہی مسئلہ کے متعلق حکم دو یا دو سے زیادہ مختلف طریقوں سے مروی ہوں تو ان میں سے ہم کس کو مسند اور قابل عمل سمجھیں۔

دوم یہ کہ جن مسائل میں امام اعظمؒ سے بالتصریح کوئی روایت منقول نہ ہو ان میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) یا ان کے دوسرے شاگردوں میں سے بھی کسی سے کوئی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہو جائیں تو اس وقت کیا حکم ہو گا؟

سوم یہ کہ بوقت ضرورت امام صاحبؒ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو قبول کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

چہارم یہ کہ اہل تقلید اور اہل اجتہاد میں کیا فرق ہے؟

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصولی طور سے یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں ہے لیکن اگر اجتہاد کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کا موقع نہیں ملا اور اس فیصلہ کے درمیان کوئی ضرورت پیش آجائے تو کیا وہ دوسرے

مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے؟ تو اس میں دو قول ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکے تھے ان کے اقوال خود ان کے اجتہادی ہیں، اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ والوالجی متوفی سنہ ۵۴۰ھ کی تصریح کے مطابق دو قسم کے ہیں ایک محض مقلد اور دوسرے وہ مقلد جس میں اس بات کی بھی صلاحیت ہو کہ وہ دلائل کو سمجھ سکے، ایسی صورت میں جو مسائل امام اعظمؒ سے ایسے ہوں کہ ان میں صرف ایک روایت اور ایک ہی قول ہو تو وہ متعین ہیں کہ ان پر ہی عمل کرنا ہے لیکن جن میں مختلف روایتیں اور اقوال ہوں جیسے وضوء میں داڑھی کے اس حصہ کا دھونا جو چمڑے کے ساتھ ملا ہوا ہو تو اسے کتنا دھونا چاہئے، تو ان روایت میں سے بعض قول کو بڑے مشائخ اور معتبر ماہرین فن نے صحیح کہا ہے اور بعض کو مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے، اور انہی مسائل میں سے بعض کے متعلق امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے ان کے اپنے اجتہادات اور اپنے خاص جوابات منقول ہیں، اور ہر ایک دلائل خوب واضح اور کھلے ہوئے ہیں۔

اب یہ بھی جان لینی چاہئے کہ مقلد خواہ مقلد محض ہو یا وہ مقلد جس میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ غور و فکر کر سکے وہ ان روایات میں جن میں امام اعظمؒ سے صرف ایک ہی قول ہو اور زائد قول نہ ہو تو ان پر ہی عمل کرنا چاہئے اور کسی بھی دوسرے کے قول کو قبول نہ کرے مگر کسی خاص مجبوری کی صورت میں، اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والوں کو چاہئے کہ فتویٰ دیتے وقت وہ بھی دوسرے قول کو قبول نہ کریں، مگر جس مسئلہ میں کئی روایتیں موجود ہوں ان کے بارے میں مقلدین پر یہ لازم ہے کہ جس روایت کی تصحیح کر دی گئی یا جسے ترجیح دی گئی ہو اسی کی تقلید کریں، لیکن ایسے اہل نظر کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی ان میں کسی کی تصحیح یا ترجیح کریں مگر فتوی دیتے وقت صحیح مذہب کا اعتبار ہوگا البتہ ضرورت کے وقت مجبوری ہوگی۔

پھر ان مسائل کے ماسوئی جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں خواہ روایت مجتہد مذہب سے ہو یا مشائخ کی تخریج سے ہو اس کے بارے میں تفصیل ہے جو آئندہ معلوم ہوگی، یہاں تک جو تفصیل ذکر کی گئی ہے وہ اصل حکم کے اعتبار سے ہے، لیکن موجودہ حالت میں جو طریقہ مروج ہے وہ آخر میں مذکور ہوگا۔

طبقات مسائل کا ذکر

مسائل تین طبقہ کے ہیں، طبقہ اولیٰ میں مسائل اصول ہیں اور مسائل ظاہر الروایہ بھی کہلاتے ہیں، ایسے مسائل امام محمدؒ کی کتاب مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، کتاب السیر اور زیادات کے ہیں جیسا کہ کفویؒ نے ذکر کیا ہے یہ کل پانچ کتابیں ہوئیں، اور علامہ شامیؒ کی کتاب ردالمحتار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ، ظاہر المذہب اور روایت اصول سے مراد امام محمدؒ کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں جو یہ ہیں، نمبر۱، جامع صغیر، نمبر ۲، جامع کبیر، نمبر ۳، کتاب السیر الصغیر، نمبر ۴، کتاب السیر الکبیر، نمبر ۵، مبسوط، اور نمبر ۶ زیادات، ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے۔

اور تعالیق الانوار میں ہے کہ بعضوں نے سیر صغیر کو ان میں شمار نہیں کیا ہے اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعضوں نے سیر کبیر کو بھی شمار نہیں کیا ہے، عنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر، و کبیر، زیادات اور مبسوط ہیں، اور نتائج افکار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر، کبیر، مبسوط اور زیادات ہیں، اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد ان کتابوں کے ماسوا جو دوسری کتابیں ہوں، صاحب مفتاح السعادۃ نے روایۃ الاصول اور ظاہر الروایۃ میں تفریق کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ فقہاء مبسوط، زیادات، جامع صغیر اور کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط، جامع صغیر، کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔

میں مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کا نتیجہ یہ نکلا کہ مبسوط، جامع صغیر تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہوئی، اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کر دیا، اور شاید کفویؒ کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے۔ واللہ اعلم

پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے سب سے پہلے اسی کو تصنیف کیا، پھر جامع صغیر کو، پھر زیادات کو تصنیف کیا ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، اور اصل کے کئی نسخے ہیں، ان میں تھوڑا تھوڑا کہیں کہیں اختلاف بھی ہے، اور کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوز جانیؒ کا ہے، پھر کہا ہے کہ مبسوط کے نسخے متعدد ہیں، ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ کے نام سے مشہور ہے، اس کو مبسوط شیخ الاسلام اور مبسوط کبریٰ بھی کہتے ہیں، اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا ایک ان کے شاگرد شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ شمس الائمہ سرخسیؒ وہ نہیں جن کی ایک کتاب محیط سرخسی ہے، بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی اور صاحب کرامات ہیں، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ اصل میں مبسوط کی شرحیں ہیں، اور اصل مقصود کے قیود سے جو مسائل نکلے تھے ان کو انہوں نے خارج کر دیا، لیکن امام محمدؒ کے کلام کے ساتھ اپنا کلام بھی خلط ملط کر دیا ہے جس کی وجہ سے مبسوط اس کتاب جیسی ہو گئی ہے جو شیخ الاسلام کی طرف منسوب ہے، جیسے جامع میں ذکر کیا ہے حالانکہ اس سے مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر ہے، جیسا کہ بیری زادہ نے شرح الاشباہ میں ذکر کیا ہے، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہدایہ کی شرحوں میں سرخسیؒ جو مبسوط کے نام سے مشہور ہو گئی ہے، بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، صاحب کشف الظنون نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایہ کے مسائل مذکورہ امام محمدؒ کی کتابوں کے ہیں، اور حاکم شہیدؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے اہم اور خلاصہ مسائل کو چن لیا ہے جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ میں مذکور ہے، لہٰذا علماء نے اس کو بھی اصول ہی مان لیا ہے، چنانچہ کفویؒ نے کہا ہے کہ مسائل ظاہر الروایہ میں سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہیدؒ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے، مشائخ و بزرگوں نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں، ان ہی میں سے شرح شمس الائمہ سرخسیؒ، شرح قاضی خان الاسلام علی اسبیجابی، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی شرح سرخسی مبسوط کے نام سے مشہور ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ نسفیؒ جو کنز الدقائق کے مصنف ہیں ان کی کتاب کافی ووافی دوسری کتاب ہے۔

طبقہ ثانیہ:

مسائل مذہب میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں، اور یہ وہ مسائل ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں لیکن ان مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں، بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں، خواہ وہ کتابیں امام محمدؒ کی تصنیفات سے ہوں جیسے کیسانیات، رقیات، جرجانیات، ہارونیات، ان کو غیر ظاہر الروایہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے ایسی شہرت اور کثرت روایت کے ساتھ نہیں پہنچے جیسے کے طبقہ اول کی کتابوں کے مسائل شہرت اور کثرت روایت کو پہنچے ہیں، خواہ یہ کتابیں امام محمدؒ کے ماسوا دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجرد جو حسن بن زیادؒ کی تصنیف ہے، کہ اس کے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہیں، اس قسم میں سے کتاب الامالی بھی ہیں۔

املاء (لکھوانے) کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کوئی عالم کسی مقام پر بیٹھ گئے اور ان کے شاگرد بھی حلقہ بنا کر دوات قلم اور کاغذ لے کر بیٹھ گئے، اور استاد نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اس کو یہ لوگ لکھتے گئے، اسی طرح ہر مجلس میں استاد لکھاتے گئے اور شاگرد لکھتے گئے، یہانتک کہ ایک وقت میں وہ کتاب تیار اور مکمل ہو جاتی تھی، ہمارے اسلاف اور متقدمین کا یہ عام طریقہ تھا، اسی قسم میں سے کتب نوادر بھی ہیں کہ ان کی روایتیں متفرق طور پر ہوتی تھیں جیسے نوادر ابن سماعہ، نوادر ہشام اور نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، کفویؒ نے کہا ہے کہ ان کتابوں کو نوادر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اصول سے مخالف ہوتی ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ "مخالفت" سے عام معنی اصول سے مخالف مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہیں کہ روایت نادر ہے

کہ دوسرے شاگردوں سے موافقت نہیں پائی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت قبول کر لیتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی حلال جان کر کی تو شمس الائمہ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر کفر کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور یہی حکم صحیح ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اور عموماً اہم مسائل ظاہر الروایہ کے ہوتے ہیں اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو تو غیر ظاہر الروایہ اور نوادر کے ہوتے ہیں۔

طبقہ ثالثہ:

فتاوی کے مسائل ہیں ان کو واقعات بھی کہتے ہیں، مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت کا واقع ہونا کہ اس کا حکم ان ائمہ ثلاثہ سے مروی نہیں ہیں، لہٰذا یہ ایسے مسائل ہوئے جن کے احکام امام محمدؒ کے شاگردوں یا شاگردوں کے شاگردوں یا ان کے بعد والوں نے استنباط کئے ہیں۔ کفوی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی امام محمد وغیرہ نے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعات پیش کئے گئے جن کے جوابات ان اماموں میں سے کسی نے نہیں دیئے تھے، لہٰذا ان لوگوں نے از خود اپنے اجتہاد سے ان کے جوابات دیئے، اور جو اجتہاد کے لائق ہو وہ خواہ شاگرد کا شاگرد ہو یا ان کے بعد کے زمانوں میں سے کسی وقت کا ہو اس کا اجتہاد قابل اعتبار سمجھا گیا، گویا زمانہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ بعد کے زمانہ میں ایسی بات ہو جاتی ہے جو اگلے زمانہ میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ علم تو اللہ کا فضل ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَ دَاوٗدَ وَ سُلَیۡمٰنَ اِذۡ یَحۡکُمٰنِ فِی الۡحَرۡثِ اِذۡ نَفَشَتۡ فِیۡہِ غَنَمُ الۡقَوۡمِ وَ کُنَّا لِحُکۡمِہِمۡ شٰہِدِیۡنَ فَفَہَّمۡنٰہَا سُلَیۡمٰنَ﴾ یعنی داؤد سلیمان کے واقعہ کو یاد کرو کہ ایک کھیتی کے واقعہ میں جبکہ اس میں قوم کی بکریاں داخل ہو گئی تھیں، تو ان دونوں نے فیصلہ سنایا اور اس فیصلہ کے وقت ہم بھی موجود تھے، تو اصل بات ہم نے سلیمان کو سمجھادی، الآیہ، اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے ان کو صحیح بات سمجھادی، حالانکہ دوسرے شخص جو داؤد ہیں ان کے والد ہیں (باپ سے بیٹے کا فیصلہ زیادہ مناسب ہو گیا) یہ بات مختلف دلائل سے مدلل ہے اور اس کے وقوع پر یقین ہے۔

کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے پہلے جس کتاب میں نوازل اور واقعات بیان کئے گئے ہیں اسی کا نام نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی ہے جو امام المہدی کے نام سے بھی مشہور ہیں، اس میں مجتہدین متاخرین مثلاً اپنے شیوخ اور ان کے شیوخ مثلاً محمد بن مقاتل رازی اور محمد بن سلمہ اور نصیر بن یحییٰ وغیرہم کے فتاویٰ جمع کئے ہیں، اور اپنے مختارات یعنی جو ان کے نزدیک مختار اور بہتر تھے اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہے، اس کے بعد واقعات ناطفی اور مجموعۃ النوازل وغیرہ ہیں، پھر بعد کے دوسرے مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ ملا کر اکٹھا کر دیا ہے، جیسے جامع قاضیخان، خلاصہ وغیرہ جو فتاویٰ کی کتابیں ہیں، اور بعض شیوخ نے بعد کے فتاوی اور اصول کے درمیان فرق اور امتیاز باقی رکھا ہے، جیسے رضی الدین سرخسیؒ نے محیط میں کہا ہے کہ سب سے پہلے مسائل اصول پھر جو نوادر ہیں آخر میں فتاویٰ لکھے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ رضی الدین سرخسی کی صنیع اس بات پر گواہ ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو احکام اصول ظاہر الروایہ میں ہیں وہ مقدم ہیں پھر جو نوادر ہیں پھر جو فتاویٰ ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل واقعات اور نوازل ہیں جو مشائخ نے خود استخراج اور استنباط کئے ہیں ایسے مواقع میں جن میں کوئی روایت اماموں سے منقول نہیں ہے، اس لحاظ سے فتاویٰ قاضی خان یا فتاویٰ عالمگیری کو فتاویٰ کہنا حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً ہے، اس اعتبار سے کہ ان میں مسائل فتاویٰ ملے جلے ہیں، اور حقیقت میں ان میں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے نوادر کو مقدم کرتے ہوئے قبول کر لینا ہوگا، چنانچہ بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں ہو تو اسی کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ حکم مقلد کے لئے ہے یا جس کو قوت اجتہادیہ حاصل ہو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ صحیح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ غیر ظاہر الروایہ ائمہ کے شاگرد ہیں اس لئے متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کی بہ نسبت ائمہ کے اجتہاد پر تو زیادہ اعتماد ہونا چاہئے، جواب یہ ہوگا کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا ہے، ساتھ ہی اس بات میں تامل باقی رہ جاتا ہے کہ امام مجتہد سے واقعۃً یہ ثابت ہے بھی یا نہیں، پھر خود راوی نے کھل کر یہ نہیں بتایا ہے کہ ان کے اجتہاد سے ائمہ کے اجتہاد میں موافقت ہوئی یا نہیں اس لئے صاحب قوت اجتہادیہ کے حق میں اعتماد باقی نہ رہا، لہٰذا اس پر شرعاً یہ بات لازم آئی کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لائے اور اسی پر عمل کرے، ان باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔

پھر بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے علاقوں اور ان دنوں میں اکثر اصول ناپید ہیں، اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو وہ شاذ و نادر ہیں بہ آسانی دستیاب اور متواتر نہیں ہیں اسلئے وہ متواترات کے حکم میں نہیں ہیں، بالخصوص ہمارے زمانے اور ہمارے علاقوں میں، لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ حوالہ کی کتاب معتبر اور متواتر بھی ہو، اسی لئے ملا علی قاری نے تذکرہ موضوعات میں لکھا ہے کہ قواعد کلیہ میں سے ہے یہ بات کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف ان ہی کتابوں سے جائز ہے جو بآسانی دستیاب ہوں، کیونکہ جو کتابیں کمیاب یا نایاب ہیں ان میں زنادقہ اور ملحدین کا موضوع روایتوں کو خلط ملط کر دینے سے اطمینان نہیں ہوتا ہے، بخلاف محفوظ کتابوں کے کہ ان کے صحیح نسخے اکثر لوگوں کے پاس مل جایا کرتے ہیں، اس لئے ان میں خلط ملط کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ انتہی۔

کفویؒ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہیدؒ اس زمانہ میں بالکل نایاب ہے لیکن اس سے جو مسائل کسی معتمد اور معتبر کتاب مثلاً محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ بآسانی دستیاب ہیں، اور محیط برہانی جو محیط سرخسی سے مقدم ہے وہ بھی مفقود اور نایاب ہے، چنانچہ ابن نجیم مصریؒ نے مسئلہ وقف کے کسی رسالہ میں اپنے ہم مصروں پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے ہمعصر نے محیط برہانی سے جو نقل لکھی ہے وہ جھوٹ ہے، کیونکہ محیط برہانی اب بالکل نایاب ہے جیسا کہ ابن امیر الحاج نے منیۃ المصلی کی شرح میں تصریح کی ہے، نیز اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ایک کتاب ہمارے معاصر کو مل بھی گئی مگر اس کے علاوہ کسی اور کو نہیں ملی جب بھی اس سے فتویٰ دینا حوالہ میں نقل کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے۔ انتہی۔

فتح القدیر کتاب القضاء میں ہے کہ اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہیں ہے مگر مجتہدوں کے اقوال نقل کرتا ہو وہ مفتی نہیں ہے، ایسے شخص سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا قول واقعہ کے طور پر نقل کر دے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتوی لئے جاتے ہیں وہ ان کے فتوے نہیں ہوتے بلکہ کسی مفتی کے کلام کی نقل ہے کہ سوال کرنے والا اس کے موافق عمل کرے، اور مجتہد سے اس کی نقل کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک ہے، نمبر ا۔ اس ناقل کی سند وہاں تک، نمبر ۲۔ یا کسی اپنے معروف و مشہور کتاب سے لے جو عموماً دستیاب ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں اور ان کی جیسی مشہور تصنیفیں کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے خبر متواتر یا مشہور کی حیثیت کی ہیں، امام رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئی تو جو مسائل ان میں ہیں ان کو امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں ہمارے علاقے میں نہ مشہور نہ دستیاب ہیں، ہاں اگر نوادر سے کسی مشہور کتاب مثلاً ہدایہ اور مبسوط میں نقل پائی جائے تو اس مشہور کتاب پر اعتماد کی بناء پر مقبول ہوگی، پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو یاد رکھ لیتا ہے لیکن دلیل نہیں پہچانتا ہے اور نہ اس کو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ ان میں سے از خود کسی ایک قول پر اعتماد کرے بلکہ فتوی پوچھنے والوں کے سامنے بیان کر دے تاکہ پوچھنے والا ان میں سے جس قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہو اسی کو

فتویٰ کر کے عمل کر لے، ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے، اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ ان میں سے کسی قول کو نقل کر دے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی تقلید کر تا چاہے تقلید کرے (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل سے کئی باتیں معلوم ہوئیں: نمبر ا۔ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ دینا جائز ہے جو مجتہدوں کے مختلف اقوال کو یاد رکھتا ہو اور اس کو دلائل معلوم نہ ہوں اور نہ ترجیح دینے کی صلاحیت ہو۔

نمبر ۲۔ بعض جوامع کے قول کو چاہے اختیار کر لے، لہٰذا ایسے شخص کی رائے کا بھی اعتبار ہو گا جو مجتہدوں کے اقوال بھی نہ جانتا ہو۔

نمبر ۳۔ ابن الہمامؒ کے اس قول کو کہ "مقلد جس مجتہد کی تقلید کرنی چاہے کر لے" کا یہ مطلب ہو گا کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اس کو نقل کر دے اور یہاں پر کوئی ایسی قید نہیں لگائی کہ وہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یعنی اپنے دل کا فیصلہ کرے، یا پوچھنے والے کے حق میں قول بہتر ہو یا اس کے حق میں مفید ہو یا وہ قول خاص امام اعظمؒ کا ہو یا کسی مجتہد کا ہو، اگرچہ ظاہر کلام یہی ہے کہ چاہے جس مقلد کا قول ہو، اور یہاں یہ تفصیل بھی بیان نہیں کی ہے کہ فتویٰ دینے والے نے آج جس کو اختیار کیا ہو دوسرے دن کے فتویٰ میں بھی یہی قول لکھے یا اسے اختیار ہے کہ دوسرا قول لکھ دے، لیکن تلفیق (صحیح اور غلط روایتوں میں خلط ملط کر دینا) وغیرہ کی بحث میں ایک تحقیق لکھی ہے، اس جگہ رازیؒ سے مراد شیخ ابو بکر الرازی الجصاص ہیں چنانچہ ان کی کتاب اصول الفقہ سے تقنیہ میں منقول ہے کہ کسی شخص کا کوئی کلام یا کوئی مذہب کسی ایسی کتاب میں دیکھے جس کے نسخے دستیاب ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے اس کو جائز ہے کہ یوں کہے کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ مذہب ہے، اگرچہ اس نے کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں، اور امام مالکؒ کی مؤطا اور ان جیسی تصنیف کردہ کتابیں جو ہر آن پر دستیاب ہیں کیونکہ یہ کتابیں اس حد تک دستیاب رہی ہیں گویا کہ یہ خبر متواتر یا مشہور کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں، ایسی خبروں کے لئے اسناد جاننے یا پانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے (ترجمہ ختم ہوا)

اور نوازل فقیہ ابو اللیث میں ہے کہ شیخ ابو نصر سے سوال کیا گیا کہ یہ چار کتابیں، نمبر ا۔ نوادر ابراہیم بن رستم، نمبر ۲۔ خصاف کی کتاب ادب القاضی، نمبر ۳۔ مجرد حسن بن زیاد، نمبر ۴۔ نوادر ہشام کی ہمیں اطلاع ملی ہے اور ہمارے لئے وہ مہیا ہیں تو ہمیں یہ جائز ہو گا کہ ہم ان کتابوں کو دیکھ کر فتویٰ دیں؟ تو جواب دیا کہ ہمارے اسلاف کا جو علم ہمیں صحت کے درجہ تک پہنچا ہو تو وہ علم ہمارے لئے مرغوب اور پسندیدہ ہے، لیکن ان سے فتویٰ دینے کے متعلق تو میری رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ آدمی کو ایسے امر کا فتویٰ نہ دینا چاہئے جس پر مکمل اعتماد نہ ہو اس لئے لوگوں کا بوجھ اٹھانا نہ چاہئے، ہاں اگر ایسے مسائل ہوں جو ہمارے اسلاف سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے امید ہوتی ہے کہ ان پر اعتماد کرنا صحیح ہو گا (ترجمہ ختم ہوا)۔

پھر یہ بھی واضح ہو کہ حاکم شہید کی منتقی اور محیط برہانی کے نایاب اور مفقود ہو جانے کی تو ہمیں شہادت مل چکی ہے، اس لئے ان کا اثر موجود نہ رہا اور ان کی اہمیت ختم ہو چکی ہے، اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کتابیں وہی ہیں تو ان پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ درمیان سے تواتر ختم ہو گیا ہے، ہاں جب تک کہ ان کتابوں کے تواتر کے ساتھ پائے جانے کا ہمیں یقین ہو گا، اس وقت تک کی اگر منتقی اور محیط مذکور میں سے کسی کتاب میں کچھ نقل پائی جائے اور خود وہ کتاب بھی اس وقت تک عام طریقہ سے دستیاب ہو اور وہ کتاب خود بھی اپنی جگہ قابل اعتماد ہو تو اس کتاب کے حوالہ سے ہمیں اطمینان ہو سکتا ہے کہ واقعتاً یہ مسئلہ منتقی میں تھا جو فی الحال اس کتاب میں موجود ہے، اسی طرح امام محمدؒ کی کتابیں ہمارے زمانہ میں ہدایہ اور وقایہ اور عالمگیری وغیرہ کی طرح مشہور اور دستیاب نہیں ہیں لیکن اصل یعنی امام محمدؒ کی کتاب مبسوط سے یا دوسری کتابوں سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں موجود ہیں یا محیط سرخسی کے حوالہ سے دوسری معتبر کتابوں میں مذکور ہیں یا ہدایہ یا اس کی شروح اور شرح وقایہ وغیرہ میں منقول ہیں ان پر ہمیشہ سے اب تک اعتماد باقی ہے۔

اور یہ بھی واضح ہو کہ ائمہ مشائخ اور فقہاء کرام نے حفظ کی آسانی کے لئے اصول کتب سے مختصر کر کے کتابیں تصنیف کی ہیں جو متون کے نام سے مشہور ہیں، اور ان میں صحیح روایت کا التزام رکھا ہے خواہ ان کی صحت پر اعتماد اپنے ذاتی اعتماد کی وجہ سے ہو بشرطیکہ مصنف خود بھی مجتہد ہوں اور یہی بات اکثر تقریباً سب ہی میں پائی گئی ہے یا کسی دوسرے مجتہد کی تصحیح کر دینے کی وجہ سے ہو، حق بات یہ ہے کہ ائمہ مشائخ کے نزدیک امام اعظمؒ، امام یوسفؒ اور امام محمدؒ سھوں کے اجتہاد کے مجموعہ کا نام مذہب حنفی ہے، لیکن آخری زمانہ کے فقہاء نے ان میں امتیاز برتا ہے، اور فتویٰ ملا جلا ہوتا ہے، اس میں مزید بحث عنقریب ہوگی، اور مذہب حنفی کے لئے متون کتب کو تقریباً اصل کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔

فاضل علامہ (ابوالحسنات محمد عبدالحیؒ) لکھنوی نے لکھا ہے کہ متون کتاب سے مراد تمام متون نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد وہ مختصر کتابیں ہیں جن کو ایسے ماہرین ائمہ علماء اور کبار فقہاء نے تالیف کیا ہے، اور وہ علم وزہد اور فقہ میں اور روایت کرنے میں ثقہ، مشہور اور معروف ہیں جیسے امام طحاویؒ، کرخیؒ، حاکم شہیدؒ، ابوالحسن قدوریؒ کے علاوہ بھی ہیں جو اس طبقہ میں تھے، پھر متاخرین علماء نے ان کتابوں میں برہان الشریعہ کی وقایہ، حافظ الدین عبداللہ نسفی وفات سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب کنزالدقائق ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود موصلی وفات سنہ ۶۸۳ھ کی کتاب المختار اور امام قدوری احمد بن محمد وفات سنہ ۴۲۸ھ کی کتاب مختصر القدوری پر بھرپور اعتماد کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کو ان کتابوں کے مؤلفین کی بزرگی اور معتمد علیہ مسائل ہی کے ذکر کرنے کا پورا یقین ہو چکا ہے، پھر ان میں بھی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد کتابیں وقایہ، کنز، اور مختصر القدوری ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ اہم اور معتمد کتابوں میں ہدایہ کا نام اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ کتاب متن نہیں ہے بلکہ شرح ہے البتہ متن کی طرح مشہور ہے، اور مذکورہ متن کی کتابوں کے لئے ہدایہ گویا اصل ہے، کیونکہ ان تمام متون میں سب سے زیادہ قابل اعتماد اور مشہور وقایہ ہے، کیونکہ خود صاحب کتاب نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام "وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ" رکھا ہے، کیونکہ اس میں ہدایہ کے ہی مسائل کو جو مسلسل اور متواتر ہیں مختصر کر کے ذکر کیا گیا ہے۔

اس بیان کے بعد فاضل محترم (مولانا عبدالحی) نے کچھ اور تفصیل بھی بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ جو مشہور ہے کہ متون میں صرف اصل مذہب وظاہر الروایہ ہی ہوا کرتے ہیں، تو یہ حکم کلی نہیں ہے کیونکہ اکثر متون والے ایسے مسائل لکھتے ہیں جو متقدمین مشائخ کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہیں، جیسے عشر فی عشر یعنی حوض کے بڑا ہونے کے لئے اس کا دہ در دہ ہونا اصل مذہب نہیں ہے، اسی طرح یہ بات بھی جو مشہور ہوگئی ہے کہ متون میں صرف امام ابوحنیفہؒ کا مذہب نقل کیا گیا ہے تو یہ حکم اکثری بھی نہیں ہے کیونکہ بہت سے متون والوں نے صاحبین کے مذہب کو راجح پا کر اسی کو نقل کر دیا ہے، جیسا کہ پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے مسئلہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں تحقیقی بات وہ ہے جو میں نے پہلے بیان کر دی ہے کہ قول راجح میں صاحبین کے اقوال کو بھی مذہب مانا گیا ہے، درحقیقت اس بات کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے کہ مشائخ کے تخریجات کو بھی مذہب میں داخل کر لیا جائے جبکہ نت نئے واقعات وحادثات ہمیشہ ہوتے ہی رہتے ہیں، اور جب امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول ہی پر انہوں نے مسائل کا استخراج کیا تو ان مسائل کے داخل مذہب ہونے میں کچھ شک باقی نہ رہا اور جب ان کو داخل مذہب قرار دیا گیا تو صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو جو راجح ہو یا کسی خاص ضرورت سے فتویٰ بھی ہو گیا ہو اس کو مذہب مان لینا بدرجہ اولی ہوگا، اور فاضل موصوف کے فرمودات میں سے یہ بھی ہے کہ جو احکام متون میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو شروح میں ہیں اور جو شروح میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو فتویٰ میں ہیں، اس بناء پر متون جو نقل مذہب کے لئے ہیں ان میں اگر کوئی مسئلہ موجود ہو اور اس کے

خلاف شروح میں ہو تو متن کے مسئلہ کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسئلہ شرح میں ہو مگر فتاویٰ میں اس کے خلاف ہو تو شرح کو مقدم رکھا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ ان شروح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مثلاً طحاویؒ، حلوائیؒ وغیرہم نے اصول کی شروح میں جو قیود بڑھے ہوتے ہیں ان سے احکام استخراج کئے ہیں، ایسے استخراج مسائل تو دوسری جگہ پر تصریح سے مذکور ہوتے ہیں، اور شامیؒ نے ردالمختار میں کہا ہے کہ مذہب سے مراد وہ مسائل ہیں جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوں، انتہی، یہ خاص اصطلاح ہے۔

واضح ہو کہ پہلے یہ اصل مقرر تھی کہ جو اصول میں ہے وہ شروح پر مقدم ہے اور جو شروح میں ہے وہ فتاویٰ پر مقدم ہے، مگر بعد میں یہ متون ظاہر ہو گئے تو اس اصل مذکور کی عبارت میں اسی طرح فرق آگیا اور یہ قاعدہ کلیہ بن گیا کہ متون مقدم ہیں ان کے بعد شروح اور ان کے بعد فتاویٰ ہیں، اس میں "شروح" سے مراد وہ شروح نہیں ہیں جو آج کل دستیاب ہیں اور متداول ہیں، اسی طرح فتاویٰ سے وہ کتابیں مراد نہیں ہیں جو فتاویٰ کی کتابوں کے نام سے مشہور ہیں، اور ایسا کیونکر ممکن ہوگا، جبکہ مثلاً فتاویٰ عالمگیری جو اصول، متون، فتاویٰ تمام روایتوں کی جامع ہے؛ یہاں تک کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمدؒ کی ہدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے، اور متون کی شروح میں اکثر فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے عبارت لے کر شرح کی گئی ہے، اب مذکورہ بحث میں اچھی طرح غور کرو تاکہ حقیقت حال سامنے آجائے۔

پھر فاضل مرحوم نے متون کے مقدم ہونے پھر شروح پر فتاویٰ کے قول کے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ نچلے طبقہ میں صراحۃً تصحیح نہ پائی گئی ہو، یعنی اگر متن یا شرح سے کسی قول کے خلاف نیچے کے طبقہ والے نے صراحۃً تصحیح نہ کی ہو، پھر اپنے اس قول کی تائید کے لئے فاضل مرحوم نے ردالمختار کی کتاب الفرائض سے نقل کیا ہے کہ علامہ شامیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ میت نے مرتے وقت اپنے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہے، حالانکہ یہ مسئلہ متون کے خلاف ہے، تو شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ جو متون میں ہے وہ التزاماً تصحیح کردہ ہے، پس جبکہ ایسا مسئلہ ہو کہ اس کی تصحیح صراحۃً کی گئی ہو وہ اس تصحیح سے اقویٰ ہوتی ہے جو التزاماً کی گئی ہو، اور یہ بھی یہاں تصریح موجود ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں جو متون میں ہے اور جو رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے، دونوں ہی ظاہر الروایہ ہیں، پس جہاں ایسی صورت ہو وہاں ہم پر اس قول کی اتباع لازم ہے جس کی صراحۃً تصحیح کی گئی ہو، ترجمہ مختصر اختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر اس کے نیچے کے طبقہ میں صراحۃً تصحیح ہو تو متن کو مقدم نہ سمجھتے ہوئے صراحۃً تصحیح کی اتباع لازم ہوگی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میرے خیال میں اس جگہ لفظ "التزاماً" ذکر ہونے کی بناء پر علامہ شامیؒ سے سہو ہو گیا ہے، مجھے اس کلام میں دو طرح سے اعتراض ہے، اول یہ کہ قول مذکور تصحیح صریح، تصحیح التزامی سے اقویٰ ہوتی ہے، ایسے معنی میں مسلم نہیں ہے، کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا ہے، اور یہ صرف تصحیح ہوئی، ساتھ ہی اہل متون نے تصحیح کا التزام کیا ہے، گویا ہر قول کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے اور تصحیح کا التزام صرف تصحیح کے مقابلہ میں زیادہ مؤکد ہوتا ہے، یہاں التزام کے معنی اصطلاح منطق کے مطابق یہ نہیں ہے جو مطابقت (تضمن) و صریح کے مقابل آتا ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ کے قول سے ظاہر ہوتا ہے تاکہ لازم آجائے کہ یہاں تین سے تصحیح دلالت التزامی کے طریقہ پر سمجھی جاتی ہے، اور جامع مضمرات میں تصحیح بدلالت مطابقی صریح ہے لہٰذا وہ اقویٰ ہے، بلکہ متن کی تصحیح میں التزام کے معنی یہ ہیں کہ متن کے مصنف نے اپنے اوپر التزام یعنی لازم او واجب کر لیا ہے کہ وہ صرف قول صحیح ہی کو ذکر کریں گے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح

کہا، اور جامع مضمرات نے اپنے قول کو صحیح کہا ہے اس طرح یہ پہلے سے ہرگز قوی نہیں ہوا بلکہ برعکس ہوا کہ پہلا قول ہی دوسرے سے قوی ہو گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ جامع مضمرات کا مرتبہ اتنا زیادہ نہیں ہے کہ وہ متون کی مخالفت کی تصحیح میں معتبر ہو، الحاصل تصحیح کرتے ہوئے مخالفت کا پایا جانا حق تفصیل ہے جو قاعدہ فتویٰ میں آئے گی۔

فصل: فتویٰ اور اس کی کیفیت وطریقہ اور مفتی کی قسمیں

افتاء کی علامتیں اور یہ کہ کن کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے؟

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ لوگ جو اعمال اور روزمرہ یا گاہے بگاہے پیش آنے والے واقعات سے متعلق دین کے احکام نہیں جانتے ہیں ان پر فرض ہے کہ ان کے جوابات مفتی سے دریافت کریں، اور جن باتوں پر دین کا پایا جانا موقوف ہے ان کا جاننا توہر شخص کے لئے ضروری ہے اگرچہ اجمالی ایمان کافی ہوتا ہے اس کے بعد پھر تفصیل کرنے کے موقع پر اس کے تفصیل ارکان کی فرضیت کا اقرار کریں پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان، اور جو بات سامنے آجائے خواہ وہ خالص عبادات سے متعلق ہو یا معاملات سے اسے وقت پر ضرور معلوم کریں، اور مسلم کے کسی بھی عمل کو یونہی، اس پر حکم شرعی لگائے بغیر نہیں چھوڑا جائے گا پھر جس طرح نہ جاننے والے پر عام لوگوں سے پوچھنا فرض ہے، اسی طرح عالم پر بھی اس کا بتلانا ضروری ہے لیکن ان شرطوں اور تفصیلوں کے ساتھ جو فقہ کی کتابوں میں بتائی گئی ہیں۔

مفتی تو حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے کہ فتح القدیر کے حوالہ سے (سراج الدین بن علی بن عثمان اوشی اس کی تالیف سے سنہ میں فارغ ہوئے) گذر چکا ہے، اور اسلام کے ہر زمانہ میں اس بات کی پوری ضرورت باقی رہتی ہے کہ ایسا شخص ضرور ہو جو نئے حالات اور واقعات سے متعلق دوسرے احکام پر قیاس اور غور و خوض کر کے احکام بتائے، اگرچہ اس سے زائد نہ ہو۔

اور عبادات خالصہ میں مثلاً ریل (اور ہوائی جہاز وغیرہ) پر سفر عام ہو جانے کے بعد ان پر نماز پڑھنے کا مسئلہ جاننا عوام کے لئے ضروری ہے، (اور معاملات میں) نوٹ، بلٹی، بلٹی کی فروخت وغیرہ جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، ان کے لئے بھی مفتی کا ہونا ضروری ہے، در آنحالیکہ اس قسم کے جزوی مسائل تو پچھلی کتابوں میں موجود نہیں ہیں، پھر فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ مفتی صراحۃ جزئیہ نقل کرے، جیسا کہ حمویؒ نے اشباہ کے حاشیہ میں مصنف کے فوائد سے نقل کیا ہے کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے بلکہ مفتی پر واجب ہے کہ نقل صریح کو بیان کرے، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مفتی حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے اگر مفتی مجتہد نہ ہو تو وہ مفتی کے کلام کا ناقل ہوگا، اور وہ خود مقلد ہوگا، لیکن مجتہد کے اقوال کو محفوظ رکھتا ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اور السراجیہ میں ہے کہ کسی کو فتویٰ دینا صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ وہ علمائے اقوال اور جہاں سے یہ اقوال لئے گئے ہیں، اور یہ کہ لوگوں کے معاملات کو سمجھے، لیکن اگر صرف علماء کے اقوال کو کوئی جانے اور ان کے ماخذ اور مذاہب نہ جانے تو اس صورت میں اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے، اس صورت میں اگر وہ صرف یہ بات بھی جانتا ہے کہ یہ علماء جن کا مذہب اس نے اختیار کیا ہے اگر وہ سب اس پر متفق ہیں تو اسے اتنا کہہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صرف حکایت اور نقل کرنے کے طریقہ پر ہوگا، اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں ائمہ علماء مختلف ہیں تو اس وقت اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پوری کہہ دے کہ فلاں

لے اس جملہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسلک کے تمام مجموعہ کا نام حنفی مذہب ہے خواہ وہ امام اعظمؒ کا قول ہو یا صاحبین کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا ہو یہاں تک کہ اصل مسلک سے خارج نہ ہو

کے مسلک میں یہ جائز ہے اور فلاں کے مسلک میں جائز نہیں ہے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ کسی ایک کا قول اختیار کر کے اسی سے جواب دے، جب تک کہ ان کی دلائل بھی نہ جانتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ فتح القدیر کے حوالہ سے یہ گذر گیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک سب کے اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ کسی کا قول نقل کر دینا کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اس بات کا اختیار[1] ہے کہ وہ جس کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے۔

پھر یہ واضح ہو کہ دلائل کے جاننے کی دو صورتیں ہیں: نمبر ا۔ یہ ہے کہ ان علماء نے ان مسائل میں اپنے پیش نظر کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں سے کس کس کو دلیل کے طور پر قبول کیا ہے، ساتھ ہی ان قواعد کو بھی جانتا ہو جن کا ان اصول میں جاننا ضروری ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دلائل کا جاننا کافی نہ ہو بلکہ خود اس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق ان دلائل کو بھی جانتا ہو جن سے اس نے استدلال کیا ہے، تو ایسا ہونا اور اس طرح کا جاننا تقریباً ناممکن ہے، اس سے پہلے شمس الائمہ کردریؒ سے رد المختول کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرا قول قبول کرنا کسی کو اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ یہ نہ جان لے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم کی ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبینؒ کو بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے قول کے دلائل معلوم نہ ہو سکے بلکہ اس کے برعکس باتیں معلوم ہوئیں تو اس جگہ انہوں نے اپنے استاد امام اعظمؒ کے قول اور حکم کی بناء پر اپنی رائے اور اجتہاد پر ہی عمل کیا ہے، جیسا کہ بالتفصیل گذر چکا ہے۔

یہ بات واضح دلیل ہوئی کہ مجتہد سے خود اس کے دلائل کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق و تلاش سے اس کے اصل ماخذ کا جان لینا کافی ہے، پھر اگر اس کے دلائل ظاہر نہ ہو سکیں مگر خود اس کو اجتہاد کرنے کی قوت ہو تو ایسی صورت میں اپنے قول کو یا ترجیح دے کر دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر پر اسی کو قبول کرے گا، بشرطیکہ مسلک ایک ہی ہو۔

ابراہیم حلبی متوفی سنہ ۹۵۹ھ کی منیۃ المصلی کی شرح المصلی تعدیل ارکان نماز کی بحث میں ہے کہ یہ تو تمہیں ضرور معلوم ہو گیا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ نماز میں طمانیت، قومہ اور جلسہ سب واجب ہیں، شیخ کمال الدین[2] یعنی صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ یہ بات کسی صورت سے مناسب نہیں ہے کہ آدمی مقتضائے دلیل کے خلاف کرے، جبکہ کسی قسم کی بھی کوئی روایت تقاضائے دلیل کے موافق ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ "مقلد کو یہ اختیار ہے کہ جس مجتہد کے قول پر عمل کرنا چاہے کر سکتا ہے" اس سے مراد ایسا مقلد ہے جو اقوال علماء کا تو حافظ ہو مگر دلیل نہ جانتا ہو، پھر یہ بھی قید نہیں لگائی کہ مقلد مذکورہ صرف امام اعظمؒ کا قول اختیار کرے گا بلکہ یہ کہا کہ جس امام کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے، لیکن علامہ خیر الدین رملیؒ نے اس کی مخالفت کی ہے، فتاویٰ خیریہ کتاب الشہادت میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ صرف امام اعظمؒ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جائے نہ فتویٰ دیا جائے اور نہ عمل کیا جائے، مگر انتہائی ضرورت کے موقع پر، ترجمہ ختم ہوا۔

فتاویٰ السراجیہ میں ہے کہ جب ہمارے اصحاب[3] احناف کسی بات پر متفق ہو جائیں تو مفتی اس پر فتویٰ دے، اور وہ جب مختلف ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کے متعلق سے ہو یا قضاء قاضی وغیرہ سے بہر صورت ہر باب میں امام اعظمؒ کے قول

---

[1] میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد وہ مقلد ہے جو اقوال علماء کا حافظ اور ان کے دلائل سے واقف ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

[2] کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبد الواحد اسکندروی متوفی سنہ ۱۲۰ ہجری، [3] یعنی امام اعظمؒ صاحبین اور مسلک سے متفق دوسرے اصحابؒ

پر فتویٰ ہو گا، پھر امام ابو یوسفؒ پھر امام محمدؒ پھر امام زفر و حسن بن زیادؒ کے قول پر عمل ہو گا، اور ایک قول یہ ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول ہو اور وہ صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو مفتی کو اختیار ہے کہ جس قول پر چاہے فتویٰ دے، لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی صحیح ہے کہ امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، انتہی۔

حاوی قدسی میں کہا ہے کہ جب امام صاحب کا ایک قول ہو اور صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو قوت دلیل سے جو راجح اور قوی معلوم ہو اسی پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ ایسے مجتہد کے بارے میں ہو گا جو دلیل میں غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو صرف مجتہدین کے اقوال کا حافظ نہ ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ رملیؒ کا کلام ایسے مقلد کے بارے میں ہے جو صرف اقوال کا حافظ ہو اور دلائل نہ جانتا ہو اور اس میں غور و فکر کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور ان ہی دو باتوں پر سارے اکابرین کی باتیں متفق ہو جاتی ہیں اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا ہے، جیسا کہ بعد میں واضح ہو جائے گا۔

والوالجیؒ جن کی وفات سنہ ۵۴۰ھ کے بعد ہوئی ہے انہوں نے کہا کہ کوئی شخص اس طرح فتوی دے یا خود عمل کرے کہ وہ کسی قول یا مسئلہ سے کسی وجہ کے بھی موافق ہو جائے اور اس میں غور و فکر کر کے دلائل میں ترجیح دینے کی صلاحیت نہ ہو ایسی صورت میں مختلف اقوال وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرتا ہے تو وہ جہالت کا کام کرتا ہے اور اجماع کے خلاف عمل کرتا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

یہ تو اہل نظر کے بارے میں کہا ہے اور دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلد جن کو نظر و فکر کی بھی صلاحیت ہے، تو جو مقلد محض ہوں ان کے لئے یہی واجب ہے کہ جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی کی اتباع کرے، اور جن کو غور و فکر کرنے کی صلاحیت ہے ان کو ان کے اقوال کے درمیان ترجیح دینے یا کسی کو اصح مان لینے کا اختیار ہے، اور پھر ان پر یہ واجب ہو گا کہ ان کے نزدیک جو قول راجح یا اصح ہو اسی پر عمل کریں لیکن دوسروں کو فتوی اس قول کے مطابق دیں جسے مشائخ نے صحیح کہا ہو، کیونکہ پوچھنے والا یہ پوچھتا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک مذہب کیا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

الاشباہ کی کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اس قول پر فتوی دے گا جس میں اس کے نزدیک مصلحت پوشیدہ ہو، جیسا کہ فتویٰ بزازیہ فصل المهر میں ہے، حمویؒ نے کہا ہے کہ شاید اس جگہ لفظ مفتی سے مجتہد مراد ہے، اور مقلد تو قول صحیح پر فتویٰ دے گا خواہ اس قول میں فتویٰ لینے والے کی مصلحت ہو یا نہ ہو، اور یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مقلد سے بھی مراد مفتی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو، تو اس کو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے لہٰذا اسے ایسا قول اختیار کرنا چاہئے جس میں فتوی لینے والے کے حق میں بھلائی ہو، انتہی۔

اور الاشباہ میں یہ بھی ہے کہ وقف کے مسئلہ میں اسی قول پر فتویٰ دینا لازم ہے جو وقف کے حق میں زیادہ مفید ہو، جیسا کہ شرح مجمع اور حاوی قدسی میں ہے، انتہی، یہ صاف اور صریح بات ہے کہ جو شخص نظر و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اسے لازم ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دے جو اس کے نزدیک زیادہ عمدہ اور نفع بخش ہو، اور جو شخص صرف اقوال علماء و مشائخ کا حافظ ہو اور نظر و فکر کی اس میں صلاحیت نہ ہو تو وہ اپنی سمجھ کے مطابق دو بہتر اور اصح اقوال میں سے جسے پسند کرے فتویٰ دے سکتا ہے، اس طرح جس کو نظر و فکر کی صلاحیت ہو اس پر صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے، اسی بناء پر الاشباہ، کتاب القضاء میں ہے کہ جو مسائل قضاء قاضی سے متعلق ہوں وہاں اختلافی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہو گا، جیسا کہ القنیہ اور البزازیہ میں ہے، انتہی۔

الاشباہ کی شرح بیری زادہ میں ہے کہ شہادات اور گواہوں کے معاملہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہو گا، لیکن سترہ مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے جنہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیا ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ قاعدہ کے یہ بھی اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو غور و فکر کی صلاحیت ہو، ورنہ مقلد محض کے لئے

صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق میں کہا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں ایسے دو قول ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا ہو تو دونوں قول میں سے ہر ایک پر فتویٰ اور قضاء ہر ایک پر جائز ہے، انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر بہتر اور مفید تر ہونے کی رعایت کرنی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ جب مسئلہ ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور دوسری روایت میں ہو تو اسی پر عمل ضروری ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو مقلد کے حق میں ظاہر ہے، اور مجتہد اگر اجتہاد مذہب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو بلکہ اس میں صرف اتنی صلاحیت ہے کہ اقوال میں ترجیح اور تصحیح کر سکتا ہو تو اس پر بھی یہی واجب ہے کہ روایت مذکور کو قبول کرے، اور غنیۃ المستملی کے تیمم کی بحث میں ہے کہ عبادات کے اندر علماء نے امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ کا حکم دیا ہے، مزید تحقیق سے بھی یہی بات معلوم ہوئی لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جبتک کہ امام اعظمؒ سے کوئی روایت قول مخالف کے موافق نہ ہو جیسے مستعمل پانی (جس سے ایک مرتبہ فرض وضو یا غسل کر لیا گیا ہو) کے پاک ہونے اور نہ ہونے میں، اور وضو کے لئے نبیذ تمر کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں فقط تیمم پر اکتفا کرنے میں، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ اور جیسے فارسی (غیر عربی) میں قراءت قرآن کرنے میں ہے، لیکن مجبوری کی صورت میں قراءت قرآن میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ المضمرات میں ہے، اور دوسرے مسائل بھی ہیں، پس قاعدہ مذکورہ کی بناء پر مقلد کو چاہئے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، لیکن فقہ کے زیادہ قریب اور مشابہ یہ ہے کہ مقلد پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کا قول اور جن پر فتویٰ ہے دونوں بیان کر دے، پھر مستفتی (فتویٰ لینے والا) ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے، اس کی وجہ یہ دو چیزیں ہیں:

نمبر ۱۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ مجتہدین متاخرین نے امام اعظمؒ کے قول سے کسی ضروریات یا دلیل کی قوت کی وجہ سے رجوع کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا ہے، ایسا کرنا مذہب حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہے، اور یہ صلاحیت مقلد کو نہیں ہے اس لئے اسے یہ لائق اور حق ہے کہ اسی قول کو قبول کر لے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ اگر مقلد مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کا کسی قسم کا مجتہد مشائخ کی تصحیح کے موافق فتویٰ دے تو اس سے عوام میں زبردست اختلاف اور فتنہ برپا ہو جائے گا، اسے سمجھنے کی کوشش کرو، ویسے اللہ تعالیٰ ہی سب سے بڑا عالم ہے۔

بحر الرائق کے مصرف زکوٰۃ کی بحث میں ہے کہ جب مختلف اقوال میں کسی کے صحیح ماننے میں رائیں مختلف ہو جائیں تو اس وقت یہ لازم ہوگا کہ ظاہر الروایۃ تلاش کی جائے، اور اس کی طرف رجوع کیا جائے، اور بحر الرائق کے باب الرضاع میں ہے کہ جب فتویٰ مختلف ہو جائے تو جو فتویٰ ظاہر الروایۃ کے موافق ہوگا اس کو ترجیح ہوگی، اور بحر الرائق کے قضاء الفوائت کی بحث میں ہے کہ جب تصحیح اور فتویٰ میں اختلاف ہو جائے تو جو فتویٰ متون کی روایت کے موافق ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

انتہی، میں کہتا ہوں کہ یہ کھلی ہوئی بات ہے اس قسم کی ترجیح جاری ہے، اور واضح ہو کہ مقلد محض جس کو ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی صلاحیت نہ ہو وہ غور و فکر کرنے والوں کی جماعت میں داخل ہے یا نہیں، اور وہ فتویٰ دے سکتا ہے یا نہیں، اور بیرہ زادہ کی کتاب شرح الاشباہ میں ابن الشحنہ کی شرح الہدایہ سے نقل ہے کہ جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے اور وہ مذہب کے خلاف بھی ہو جب بھی حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور یہی اس کا مذہب بھی ہوگا، اور اس حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی مسلک سے خارج بھی ہوگا، کیونکہ امام اعظمؒ کا یہ فرمان انتہائی صحیح اور معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچا ہے کہ جب حدیث صحیح سند سے صحیح طور پر پہنچ جائے، کسی کو مل جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھنا چاہئے، ترجمہ ختم ہوا۔

ملا علی قاریؒ کے رسالہ "تـزیین العبارۃ لتحسین بالاشارۃ" میں ہے کہ کیدانی نے بہت بری حرکت کی ہے یہ کہہ کر

لہ شیخ ابن نجیم مصری کتب بحر الرائق، اشباہ وغیرہ کے مصنف ہیں ۹۷۰ھ میں وفات پائی۔

وَالعَاشِرُ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ الْاِشَارَةُ بِالسَّبَّابَه كَاَهلِ الحَدِيْثِ، یعنی حرام باتوں میں سے دسواں حرام اہل حدیث کی طرح شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے یعنی نماز کے اندر تشہد کے آخر میں شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے جیسے وہ جماعت کرتی ہے کہ جن کو علم حدیث حاصل ہے۔

کیدانی کی یہ حالت بہت خراب اور بہت بڑا جرم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ علوم منقولہ کے اصولی قواعد اور جزوی مسائل سے بالکل جاہل ہے، اگر ہمیں لوگوں کی طرف نیک گمان (۱) کرنے کا حکم نہ ہوتا اور کسی طرح اس کے کلام کی تاویل کریں تو اس پر صریحا کفر اور ارتداد کا حکم لگادیا جاتا، کیا کسی مؤمن کے لئے یہ حلال ہے کہ جس کام کا کرنا خود رسول اللہ ﷺ سے اس طرح ثابت ہو کہ وہ نقل متواتر کے قریب قریب ہو، اس کام کو وہ حرام بتلائے، اور جس فعل کو ابتدائی اسلام سے عام علماء اور بزرگان دین ہر زمانہ میں کرتے آئے اس کا انکار کیا جائے اور ممنوع قرار دیا جائے، حلانکہ امام اعظمؒ نے صاف صاف فرمادیا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے کسی قول کو بھی کوئی اس وقت تک قبول نہ کرے اور اسے یہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ میرے اس قول کو وہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، اور اس میں قیاس جلی کو نہ جان لے، اسی طرح امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ جب کوئی صحیح حدیث ثابت ہو جائے اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو، اور صحیح حدیث پر عمل کرو۔ یہ تفصیل جب تم جان چکے تو یہ بھی جان لو کہ اگر اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے کوئی تصریح نہیں ہوتی جب بھی آپ کے ماننے والے عوام تو درکنار فضلاء کرام کے لئے بھی اسی مسئلہ پر عمل کرنا لازم ہوتا جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح ذریعہ سے ثابت ہوا ہو، اسی طرح اگر اس اشارہ کرنے کی نفی بھی ثابت ہوتی مگر رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی ہوتا تو بھی بلاشبہ اسی کو ترجیح دی جاتی جو صحیح سندوں سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچا ہو۔

اب جبکہ اشارہ کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ سند صحیح سے ہو چکا اور اسی کے موافق امام اعظمؒ سے بھی ان کا قول و عمل بھی ثابت ہو گیا تو منصف مزاجوں کے اور انصاف کرنے والوں اور ہٹ دھرمی چھوڑنے والوں کے لئے صاف اور سیدھی راہ یہی ہے جس پر دیندار سلف سے خلف تک نے عمل کیا ہے، اور جس نے اس کی مخالفت کی وہ دشمن، سرکش اور برباد ہے، اگرچہ وہ بظاہر لوگوں میں دیندار اکابر میں شمار کیا جاتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اور شیخ ملا علی قاریؒ نے رسالہ التدھین للتزیین میں لکھا ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ فتوی اشارہ کے ترک کرنے پر ہے تو گویا وہ اپنے لئے مجتہد فی المسئلہ ہونے کا مدعی ہے اور ایسے اجتہاد کا موقع اس وقت ہوتا ہے جبکہ امام اعظمؒ سے دو روایتیں منقول ہوں، یا ایک روایت امام اعظمؒ سے اور دوسری روایت صاحبینؒ سے ہو، اس کے باوجود ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کے لئے ترجیحی دلیل دینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ مرجح کے بغیر ترجیح اور تصحیح کے بغیر صحیح درست نہیں ہوتی ہے، اب اگر دو روایتیں بھی پائی جائیں تو ان میں سے جو روایت رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے موافق اور تمام علماء امت کے اقوال کے مطابق ہو، ان حالات میں قائل کا یہ قول کہ ترک اشارہ پر فتوی ہے، یہ مخالف ہے معتبر اور ذمہ دار مشائخ کے اسی قول کے کہ تشہد میں اشارہ کرنے پر ہی فتوی ہے، اور اب اس کے سنت ہونے میں کوئی اختلاف باقی نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ ایسے شخص کے لئے جو دلائل کو پہچاننے والا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع میں غور اور فکر کر کے ترجیح دے، اور ترجیح دینے کی وجہوں میں سے ایک وجہ ایک دلیل کا دوسری دلیل کے موافق ہونا بھی ہے، اور جس قول کی دلیل معلوم ہو جائے گی وہ دوسرے اقوال پر مقدم مانا جائے گا، اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک صحیح حدیث پر عمل ہوگا، مثلاً بعض ائمہ شوافعؒ نے کہا ہے کہ ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ جو فرمان باری تعالیٰ ہے اس میں الصلوۃ الوسطی سے مراد فجر کی نماز نہیں ہے (جیسا کہ اکثر شوافعؒ کہتے ہیں) بلکہ نماز

(۱) یعنی اس نے حدیث کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ نادانی سے ایسی حرکت ہے۔ ۱۲

عصر ہے کیونکہ مسلم شریف کی صحیح حدیث سے اس کا ثبوت پایا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ حدیث کے صحیح ثابت ہونے سے ہی وہ میرا مسلک ہوگا، لہذا مذہب شافعی میں الصلوۃ الوسطی سے مراد نماز عصر ہی ہوگی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ صرف اتنا جاننا ہی کافی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی دوسری دلیلیں ہوں (جو ان کے مخالف ہوں) جن کا اب تک پتہ نہ چلا ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ یہی اعتراض تو اصحاب ترجیح پر بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے قول کو جن دلائل سے ترجیح دی ہے حقیقت میں وہی مرجوح ہوں اور قول راجح کے دلائل ابھی تک معلوم نہ ہو سکے ہوں۔

الحاصل صرف ان احتمالات کے پیدا کرنے سے ترجیح، تصحیح اور فتویٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے گا، اور اس طرح صاحبینؒ کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا، اور جن مسائل کو ہمارے مشائخ نے استنباط کیا ہے وہ سب بھی مقدم نہیں مانے جا سکیں گے بلکہ متاخر اور مرجوح ہو جائیں گے، اب صحیح اور صاف بات یہ ہے کہ یہ ساری باتیں صرف الجھا دینے اور خاموش کر دینے والی ہیں، ان کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور دُر مختار میں قطلوبغا کی تصحیح قدوری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ علماء کبھی مختلف اقوال کو بغیر ترجیح کے ذکر کرتے ہیں، کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں (تو کس قول کو ترجیح دی جائے اور کس پر عمل کیا جائے) تو میں یہ جواب دوں گا کہ فی الحال بھی اس طرح عمل ہوگا جس طرح انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا ہے، یعنی انہوں نے لوگوں کے حالات اور عرف کے بدلنے کا اعتبار کیا، اور جو زیادہ آسان معلوم ہوا، اور جس پر سبھوں کا عملدر آمد ظاہر ہوا، اور جس کی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے لوگوں سے کبھی خالی نہ رہے گا جو ان باتوں کو اچھی طرح سے سمجھ سکے اور صرف گمان اور خیال سے کام نہ لے، بالفرض اگر ایسے کسی شخص کے سامنے اس قسم کا کوئی مسئلہ آ جائے اور وہ اس کی تمیز نہ رکھتا ہو تو صاف دل کے ساتھ اپنی طرف سے معذرت ظاہر کرتے ہوئے ایسے شخص سے اسے معلوم کرے جو صحیح جواب دے سکتا ہو اور اس کی تمیز رکھتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات صراحت کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی عالم محقق ضرور ہوگا، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ روز بروز نت نئے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں کے پاس بہت سے افعال کسی شرعی صحیح فیصلہ کے بغیر باقی رہ جائیں، مگر ایسی بات سوائے مفسدین اسلام کے دوسرا کوئی بھی نہ کہہ سکتا نہ سوچ سکتا ہے، ان باتوں کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والماب۔

فصل: شامیؒ نے ردالمختار میں شیخ ھبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا ہے کہ فتویٰ دینا جائز نہیں ہے ایسی کتابوں سے جو مختصر ہیں جیسے ہنز الفائق، عینی کی شرح کنز، در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جن کے مصنفین کا حال معلوم نہیں ہے، جیسے ملا مسکین کی شرح کنز، قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف اقوال منقول ہیں جیسے زاہدی کی قنیہ، پس کتاب قنیہ سے صرف اسی وقت فتویٰ دینا جائز ہوگا جبکہ منقول عنہ کا پتہ معلوم ہو اسی طرح اس سے لینا بھی معلوم ہو، پھر یہ بھی کہا کہ مناسب ہے کہ اسی طرح الاشباہ والنظائر بھی اسی میں داخل کی جائے کیونکہ مفہوم کو اتنے مختصر الفاظ میں ادا کیا گیا ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے، ہاں اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کسی جگہ سے یہ مسئلہ لیا گیا ہے، اس کتاب کی عبارت اس قدر مختصر ہے کہ مفہوم سمجھنے میں خلل آ جاتا ہے، چنانچہ جس کسی نے اس کتاب کو اس کے اوپر کسی حواشی کے ساتھ ملا کر بار بار مطالعہ کیا ہے اس پر ہمارا مدعی صاف ظاہر ہے، اور جب کبھی کوئی مفتی صرف اسی کتاب پر اکتفاء کرنا چاہے تو غلطی میں پڑنے سے مطمئن نہ رہے، اسی لئے مفتی کے لئے یہ بات لازم ہوگی کہ اس کے حواشی اور شروح کو بھی ہر وقت مطالعہ میں رکھے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے پہلے ملا علی قاریؒ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ موقع پر احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کو صرف انہیں کتابوں سے نقل کرنا جائز ہے جو دستیاب ہوں، اس قسم کا قول شیخ ابن الہمام کا نوادر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے اور الاشباہ میں

ہے کہ جو حکم اصول فقہ میں مذکور ہو اگر فروع میں اس کے خلاف ہو تو اصول میں ذکر کئے ہوئے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے۔

علامہ شامیؒ نے تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں کہا ہے کہ مقلد پر تو امام اعظمؒ کے مذہب کے اتباع لازم ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اماموں نے جو نقل کیا ہے وہ امامؒ کا مذہب ہے اور وہ نہیں ہے جو ابوالمکارمؒ نے نقل کیا ہے کیونکہ یہ شخص تو خود نامعلوم شخص ہے جس کی اصلیت کا پتہ نہیں ہے، ایسی ہی ان کی کتاب بھی نہ معلوم، اور مجہول ہے، اور قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ سیلاب کے خس و خاشاک اور رات کے وقت لکڑی جمع کرنے والے کی طرح پیش کی ہیں یعنی ہر قسم کی روایت بلا تامل قبول کر لیتے ہیں بالخصوص اس وقت جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے فائدہ حاصل کر رہے ہوں، انتہی، علامہ ملا علی قاریؒ نے رسالہ شم العوارض میں برائی کے ساتھ مولانا عصام الدینؒ سے ضعف نقل کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہر الفائق، عینیؒ کی کنز کی شرح، در مختار اور الاشباہ والنظائر وغیرہ بہت ہی مختصر سی کتابوں میں ہیں، جو انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہیں کہ ان سے فتویٰ دینے میں کام لیا جائے، اور ملا مسکین کی شرح کنز، جامع الرموز قہستانی، شرح نقایہ الوالمکارمؒ اپنے مصنف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے، اور بہت سے ضعیف اقوال کے ان میں جمع ہو جانے کی وجہ سے افتاء میں کام آنے کے لائق نہیں ہیں، اور شامیؒ نے تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں کہا ہے کہ زاہدیؒ کی نقل مذہب حنفیہؒ کی کتب معتبرہ کے مقابل یا مخالف نہیں مانی جاسکتی ہیں، چنانچہ ابن وہبانؒ نے کہا ہے کہ صاحب قنیہ اگر ایسے قواعد بیان کریں جو مخالف مذہب ہوں تو ان کا اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ غیروں سے تائید نہ ہوتی ہو، ایسا ہی بیان نہر الفائق میں بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ قنیہ، حاوی زاہدی، مجتبیٰ شرح قدوری، زاد الائمہ اور ان جیسی کتابیں بے اعتباروں میں ہیں، اور شامیؒ نے شرح مسکین پر حاشیہ ابوالسعود سے فتاویٰ ابن نجیم اور فتاویٰ طوری کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اور کشف الظنون میں مولانا برکلیؒ کا ان کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا گیا ہے جو یہ ہیں السراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابو بکر بن علی عدادی وفات سنہ ۸۰۰ھ اور فخر الدین رومی کی مشتمل الاحکام اور فتاویٰ صوفیہ، اور عبد القادر بدایونیؒ نے شیخ حاتم سنبھلی کا قول فتاویٰ ابراہیم شاہی کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح خلاصہ کیدانی کو بھی غیر معتبر کہا گیا ہے جیسا کہ فاضل علامہ مولانا عبد الحی لکھنویؒ نے ان تمام کو خوب تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ جو کتابیں غیر معتبر ہیں خواہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا ان کے اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے یا ان میں صحیح و غلط سب کچھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے بہر صورت ان جیسی غیر معتبر کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں جو مسائل صاف اور صحیح ہوں وہ قبول کر لئے جائیں، اور جن میں کسی قسم کی بے اعتباری ہو اسے ترک کر دیا جائے، جب کسی کو قبول کیا جائے تو انتہائی غور و فکر کے ساتھ اس کا بھی خیال رکھتے ہوئے کہ اس میں اصول اور مسلمہ اور معتبر کتابوں کی مخالفت نہ ہو رہی ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے یہ غور کیا ہے کہ اتنی احتیاط کے باوجود بعض مسائل میں آخر دھوکہ کھا لیا گیا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں قنیہ باب الاجارات کے حوالہ سے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے لئے سحر یعنی جادو کے تعویذ لکھنے کے لئے اجرت کے طور پر رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) میں یہ تنبیہ کر دی ہے کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے (اس کا ثبوت نہیں ہے) لہٰذا اس کا حکم ایسا ہوا کہ اس سے یہ کہا جائے کہ میرے پاس بیٹھ کر اشعار لکھتے رہو یا درخت وغیرہ کی شکلیں بناتے رہو، اور ہمارے نزدیک جادو یا سحر حق ہے اور یہ اجارہ باطل ہے تعزیر

(کبھی جرموں کی سزاؤں) اور اصل عقائد میں قیاس کرنے اور تحقیق کے مواقع ہوتے ہیں، لہذا غیر معتبر کتابوں سے مسائل جاننے اور ان کو قبول کرنے میں بہت ہی احتیاط، غور و فکر اور اصول و فروع اور ان کے مؤلفین، معتزلین کے عقائد وغیرہ پر بھی گہری نظر رکھنی چاہئے، اس آخری زمانہ میں تو اکثر ایسی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں، چنانچہ ان لوگوں نے زاہدی کی کتاب قنیہ وغیرہ سے بہت سی باتیں آنکھیں بند کر کے قبول کرلی ہیں، اللہ تعالی ہمیں ایسی غلطیوں میں مبتلاء ہونے سے محفوظ رکھے، لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

اس مضمون کے لکھنے کے بعد فاضل (لکھنوی) مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے تذکر موضوعات میں یہ روایت لکھی ہے: **من قضى صلوة من الفرائض في آخر جمعة من رمضان كان جابرا لكل فائتة في عمره إلى سبعين سنة**، یعنی جس نے ماہ رمضان کے آخری جمعہ کے دن اپنے ذمہ کی بقیہ فرض نمازوں میں سے کوئی ایک بھی ادا کرلی تو اس کی ستر برس کی فوت شدہ نمازوں کا کفارہ ہو جائے گا"۔ اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ یہ روایت باطل ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، پھر تبصرہ کیا ہے کہ صاحب نہایہ اور ہدایہ کے دوسرے شارحوں نے جنہوں نے اس کو نقل کیا ہے، ان کی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ محدث نہیں ہیں اور نہ انہوں نے کہیں سے کسی کی کوئی سند بیان کی ہے، انتہی۔

فاضل مرحوم نے کہا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اس کلام میں ایک بہت ہی مفید بات کہی ہے کہ فقہ کی کتابیں اگرچہ جزوی مسائل کے اعتبار سے قابل اعتماد ہوں مگر ان میں جو حدیثیں مروی ہوتی ہیں ان پر پورا اعتماد نہیں ہوتا ہے، اور ان کتابوں میں پائے جانے کی وجہ سے ان کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، چنانچہ بہت سی معتبر کتابوں میں بہت سی احادیث مذکور ہیں حالانکہ سند کے اعتبار سے وہ موضوع اور بناوٹی ہیں، ہاں اگر مصنف خود محدث ہوں یا ان کے نقل کرنے پر پورا اعتماد ہو تو وہ درست ہو سکتی ہیں، جس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ایک فن کے لئے ایک ایک آدمی بنایا ہے (**لكل فن رجال**) جیسے محدث صرف حدیث کی روایت کرنے والے اور ناقل ہوتے ہیں اسی طرح کچھ فقیہ بھی ایسے ہوتے ہیں انہیں حدیث کے باب میں کوئی مہارت نہیں ہوتی ہے وہ تو صرف اقوال نقل کر دیتے ہیں، ہماری یہ ذمہ داری ہے کہ ہر ایک کو ان کے اسی مقام پر رکھیں جس کے وہ مستحق ہیں، انتہی، یہ ساری باتیں مقدمہ عمدۃ الرعایہ سے مختصر کر کے لکھی گئی ہیں۔

فصل: فتویٰ اور ترجیح کی علامتیں

قاضی جکن گجراتی کی خزانۃ الروایات میں یوسف بن عمر صوفی سے جامع مضمرات سے منقول ہے کہ فتویٰ دینے کی علامتوں میں سے یہ الفاظ ہیں، کسی مفتی کا یوں کہنا **عليه الفتوى**، اسی پر فتوی ہے **وبه يفتى** اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، **و به يُعتمَد** اور اس پر اعتماد کیا جائے، **وبه ناخذ** ہم اسی کو لیتے ہیں، **وعليه الاعتماد** اسی پر اعتماد ہے، **وعليه العمل اليوم** اور ان دونوں اسی پر عمل ہے، **وهو الصحيح** یہی صحیح ہے **وهوالاصح** یہی اصح ہے، **وهو الظاهر** یہی ظاہر ہے **وهو الاظهر** اور یہی اظہر ہے، **وعليه فتوىٰ مشايخنا** اسی پر ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے، **وهو الاشبه** یہی اشبہ ہے، **وهو الأوجه** یہی اوجہ ہے، انتہی۔

اشبہ کے معنی ہیں نصوص کے ساتھ زیادہ مشابہ، راہ ہدایہ اور راجح بدابہ کے مطابق، تو اسی پر فتویٰ ہوگا، اور بزازیہ میں ہے، الفاظ فتویٰ میں یہ الفاظ بھی ہیں **به جرى العرف**، اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا، **وهو المتعارف** یہی متعارف ہے، **وبه اخذ علماؤنا** ہمارے علماء نے اسی کو لیا ہے، طحاوی میں ہے کہ ان الفاظ میں ایک دوسرے سے زیادہ تاکید ہیں، چنانچہ صحیح واصح و اشبہ سے فتویٰ میں تائید ہو جاتی ہے، اور اس سے زیادہ تاکید **و به يفتى** سے ہوتی ہے، اور اصح زیادہ بڑھا ہوا ہے صحیح سے اسی طرح احوط زیادہ ہے احتیاط سے۔

فتاویٰ خیریہ میں ہے کہ اگر دو معتبر اماموں سے ایک نے صحیح کہا اور دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو چونکہ دونوں اس مسئلہ کے صحیح ہونے میں متفق پائے گئے تو اسی پر فتویٰ اور عمل زیادہ بہتر ہوگا، اور منیہ کی شرح غنیۃ میں آداب المفتی کی بحث میں ہے کہ اگر کسی ایک معتبر کتاب میں ایک روایت کو اصح، اولی، اوفق اور اسی کے مناسب لفظ کہا تو مفتی کو اختیار ہے اس بات کا کہ اگر چاہے تو اسی پر یا اگر چاہے تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دے، اور اگر بجائے ان الفاظ مذکور کے کہے **صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی** تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دینا صحیح نہ ہوگا، مگر جبکہ ہدایہ جیسی کتاب میں ہو کہ **ھو الصحیح** اور کافی میں اس کے مخالف کو ھو الصحیح کہا تو مفتی کو اختیار ہے لہٰذا وہ اسی روایت کو قبول کرے جو خود اس کے نزدیک اقویٰ، الیق اور اصلح ہو، اور الدر المختار میں ہے کہ اصح مقابل ہے صحیح کے اور صحیح مقابل ہے ضعیف کے، لیکن بیری زادہ کی کتاب شرح اشباہ میں ہے کہ ہم نے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو بھی پایا ہے، جیسا کہ شرح المجمع میں ہے، شامی۔

فصل: اصطلاحی الفاظ اور فوائد

جیسا کہ صدر الشریعہ نے شرح الوقایہ کے باب النکاح میں کہا ہے اور مذکورہ حکم کلی نہیں بلکہ اکثری ہے، جیسا کہ نہایہ کے باب الحدود میں جامع الرموز سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے، لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو جیسا کہ نہایہ کے باب الغصب میں ہے، اور عنایہ اور بنایہ کے مفسد الصلوۃ کے باب میں ہے، اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ لفظ قالوا ایسے موقع میں کہتے ہیں جہاں فقہاء میں ضعف کے ساتھ اختلاف ہو، جیسا کہ فتح القدیر کے کتاب الصوم میں ہے اور جیسا کہ آیت صوم پر کشاف کے حواشی میں علامہ تفتازانیؒ نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

عام مشائخ سے مراد اکثر مشائخ ہے جیسا کہ فتح القدیر کے باب ادراک الجماعۃ میں ہے۔

لفظ یجوز یعنی جائز ہے کبھی صحیح کے معنی میں آتا ہے اور کبھی حلال کے معنی میں، جیسا کہ علامہ نوویؒ کی شرح المہذب میں ہے اسی لئے کبھی مکروہ طریقہ سے ادا شدہ نماز کو کہتے ہیں حالانکہ اس سے مراد نفس صحیح ہوتا ہے اس کے مکروہ ہونے کا خیال کئے بغیر جیسا کہ کہا ہے جاز بیع العصیر ممن یتخذہ خمراً یعنی شیرہ کو ایسے لوگوں کے پاس بیچنا جائز ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اسے شراب بنائے گا، حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

منیۃ المصلی کی شرح حلیۃ المصلی میں ہے کہ کبھی لفظ جواز بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہے وہ چیز جو شرعاً ممنوع نہ ہو، وہ خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مستحب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے، انتہی، شرنبلالی کے رسالہ **العقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید** میں منیۃ المفتی کی کسی عبارت میں بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے، اور کسی امر عقد معاملہ کے نافذ ہونے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا ہے، اسی وجہ سے ایک شخص کی عدم موجودگی میں اس پر قاضی کا فیصلہ کرنا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے، جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا ہے، اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے، اگرچہ وہ حلال نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس مذکورہ اصول کے نہ جاننے سے بہت سے لوگوں نے اجارہ کے بہت سے مسائل وغیرہ میں سچے دین کے خلاف حلال ہونے کا حکم لگا کر دھوکہ کھایا ہے، میں نے اپنے رسالہ **التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول** میں بہت تفصیل سے لکھا ہے۔

لا باس بہ یعنی کچھ ڈر نہیں ہے یا کچھ مضائقہ نہیں ہے، اس لفظ کو عموماً ایسے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جس کا نہ کرنا اچھا ہے، لیکن اس کا استعمال کبھی مستحب کام میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ بحر الرائق کے جنائز کی بحث میں اس کی تصریح کر دی ہے، شامی فی رد مختار۔

ینبغی لائق ہے، مناسب ہے، اب متاخرین کے اصطلاح میں اس کا استعمال زیادہ تر مستحب کاموں میں ہوتا ہے لیکن قدماء کے کلام میں واجبات میں بھی یہ مستعمل ہوتا تھا، شامی در ورد محتار۔

مسنون کبھی ایسی جگہ مستعمل ہوتا ہے جس کا ثبوت سنت کے ذریعہ واجب کا ہوتا ہے جیسے عیدین کی نماز۔

مشایخ وہ علماء جنہوں نے امام اعظمؒ کو نہیں پایا ہے جیسا کہ نہر الفائق کے وقف کی بحث میں ہے۔

اصحاب وفقہاء متقدمین جنہوں نے تینوں اماموں کو پایا ہو

متاخرین جنہوں نے نہ پایا ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ متاخرین کا خاتمہ حافظ الدین بخاری تک ہے۔

میرا کہنا ہے کہ یہ مقولہ اس بناء پر ہے کہ اجتہاد ان پر بھی ختم ہو گئی ہے مگر اس دعوی میں اشکالات ہیں۔

کراھت جہاں اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو وہاں اس سے مکروہ تحریمی مراد ہو گی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی ہونے پر تصریح ہو یہ بات نسفیؒ اور ابن نجیم نے کہی ہے۔

سنت جب اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو اس سے سنت مؤکدہ مراد ہو گی اور کبھی مستحب بھی مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے، یہ باتیں قرینہ سے معلوم ہو جاتی ہیں، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

وجوب سے کبھی فرض بھی مراد ہوتا ہے، اور تحریمہ بھی فرائض میں سے ایک ہے اس لئے فرض ایسی چیزوں کو کہا گیا ہے جو رکن تو نہیں ہیں مگر ان کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔

فصل: یہ ساری تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لئے تحقیق و تدقیق کی شرطوں کے موافق ہے جو ابتدائے مقدمہ میں ذکر ہو چکی ہیں، مناسب تو یہ بات تھی کہ اصول فقہ کے بھی اصول کا ایک باب یہاں بڑھا دیا جاتا، لیکن اس مضمون کے باریک اور کچھ دشوار ہونے کی وجہ سے کم علموں کی سمجھ سے باہر ہونے کی وجہ سے میں نے اس کا اضافہ نہیں کیا، پھر بھی دلائل کی تحقیق میں آئندہ جہاں ضرورت سمجھی جائے گی وضاحت کے ساتھ اضافہ کر دیا جائے گا، البتہ متاخرین کی لکھی ہوئی چند باتوں کو اس جگہ ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

پہلا قاعدہ:- جو لفظ خاص ہو خواہ معنی کی قسم سے ہو یا عین جیسے لفظ قرأۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثۃ تین کے معنی میں جو فرمان باری تعالیٰ ﴿ثلثة قروء﴾ میں ہے، یا اس جیسا اور کوئی لفظ ہو تو ایسے خاص خود واضح ہوتے ہیں ان کی وضاحت کے لئے کسی دوسرے لفظ کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، عام جو منتظم جمع ہے یا اس میں بہت سے افراد پائے جا رہے ہیں اس میں بیان کا اضافہ ہو سکتا ہے، لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن ہو یا حدیث متواتر ہو یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اس میں تغیر آتا ہو مثلاً اس کا خاص کر دینا تو اسے بھی ان ہی چاروں قسموں میں سے قطعی ہونا چاہئے، پھر ایک مرتبہ عام قطعی میں کسی قطعی دلیل سے تخصیص کر دی گئی تو دوسری مرتبہ تخصیص کے لئے دلیل ظنی کا ہونا کافی ہو گا۔

دوسرا قاعدہ:- قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہے، یہ زیادتی ایسی ہی دلیل سے جائز ہے کہ وہ بھی قرآن کی طرح ثابت ہو، یہ بات پہلے قاعدہ سے سمجھ میں آتی ہے۔

تیسرا قاعدہ:- حدیث مرسل حدیث مسند کی طرح ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت آئندہ حدیث کی قسموں سے ظاہر ہو گی۔

چوتھا قاعدہ:- ایک حدیث ایسی جس کے راوی تعداد میں زیادہ ہوں مگر غیر فقیہ اور دوسری حدیث ایسی جس کے راوی فقیہ ہوں (اور دونوں میں اختلاف ہو) دوسری حدیث راجح مانی جائے گی۔

پانچواں قاعدہ:- راوی میں جرح اگر واضح اور مفصل ہو تو وہ مقبول ہے ورنہ مجمل جرح قابل قبول نہیں ہے، اس جگہ کچھ ایسے قواعد بھی بیان کئے جا رہے ہیں جن سے مقابل مخاصم کو خاموش کیا جا سکے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے شیخ ابن الہمام

کی کتابوں کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے دوسرے محدثین نے صحیح مانا ہے ہم پر ان کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ ان میں جرح و تعدیل کرنے میں اختلاف کرتے ہیں اس بناء پر بہت ممکن ہے یہ بات کے ان کے کچھ راوی ہمارے امام کے نزدیک مجروح ہو، اسی طرح جس حدیث کو ان اماموں نے کسی خاص راوی کی وجہ سے ضعیف و مجروح کہا ہے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک قوی اور قابل اعتماد ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول کے مانند شرح سفر السعادت میں مولانا عبدالحق محدثؒ نے بھی فرمایا ہے، لیکن شیخ المشائخ مولانا ولی اللہؒ نے اسے پسند نہیں کیا ہے، اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اور بعض فتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کا قول موجود ہو اور ایسی کوئی حدیث اس کے مخالف ہو جس کی صحت پر حکم لگایا ہے تو ہم پر واجب ہے کہ امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کی اتباع کریں اور اس حدیث کی اتباع نہ کریں کیونکہ ان حضرات کا زمانہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے زمانہ کے بہت قریب تھا اس لئے ان کے وسعت علم اور قرب زمانہ کی وجہ سے ہم یہ گمان بھی نہیں کرتے کہ ان کو اس حدیث مختلف فیہ کی اطلاع نہیں ہوئی ہو، لہٰذا وہی بات قابل قبول ہوگی جو ان ائمہ سے منقول ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شاید بعض مقلدین کا یہ قول ہوگا کیونکہ شمس الائمہ کردریؒ کا قول رد المخول میں اور ابن الشحنہ کا قول شرح ہدایہ میں اور ملا علی القاریؒ کا قول رسالہ تزئین و تدوین میں اس قول کے مخالف اقوال ہیں، ان کے اقوال ہم نے پہلے ذکر کر دیئے ہیں، انہیں یاد رکھنے کی پوری کوشش کرو، مولانا الشیخ کے ہم زمانہ مولانا مظہر مجددیؒ سینہ پر ہاتھ باندھنے کو قوت حدیث کی بناء پر ترجیح دیتے تھے، جیسا کہ ان کے روزانہ کے معمولات سے جانا جا سکتا ہے۔

فصل :- حدیث اس کی عظمت، روایات کا ثقہ ہونا،

حدیث کی اقسام، اور استدلال کے طریقوں کے بیان میں

واضح ہو کہ دین اسلام کا دار و مدار قرآن پاک، واضح وحی افضل رسل، شہ لولاک، خیر الخلائق سیدنا و مولانا محمد ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اجماع صحابہ علیہم الصلاۃ والتسلیم پر ہے، قرآن پاک وہ مصحف ہے جو معروف و مشہور ہے متواتر ہے، دونوں پٹھوں کے درمیان ہے، اور ہر مؤمن کا اس پر ایمان ہے متواتر قطعی ہے، ہمیں وہ کتابوں کی شکل میں بھی ملا ہے اور حافظوں کے سینوں میں بھی محفوظ رہا ہے، لیکن کسی سورہ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا، اور اس کے آیتوں کا شمار اور تعداد وحی کے ذریعہ نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ہے۔

حدیث جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا پہلا قولی دوسرا فعلی تیسرا تقریری کہلاتا ہے، یہ خاص محدثین کی اصطلاح ہے، رسول اللہ ﷺ کا وہ کلام جو شریعت سے متعلق ہو وہ وحی خفی کہلاتا ہے، اس جگہ تقریر سے مراد یہ ہے کہ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور آنحضرت ﷺ کو اس کی خبر ہو جانے کے باوجود آپؐ نے اس سے نہ روکا نہ منع کیا بلکہ اس پر خاموشی اختیار فرمائی اور اسے برقرار رکھا تو یہ جواز کی دلیل ہوگی، ورنہ آپؐ اس سے منع فرما دیتے کیونکہ آپ ﷺ ہادی برحق تھے، اور آپؐ کے فرائض میں سے ہی دوسروں کو ہدایت کرنا بھی ہے۔

مولانا الشیخ عبدالعزیزؒ نے اپنے رسالہ عجالہ نافعہ میں فرمایا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے، کہ دوسرا کوئی علم اس کی برابری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ تفسیر قرآن، عقائد، اسلام احکام شریعت، اسرار طریقت سب رسول اللہ ﷺ کے بیان مبارک پر موقوف ہیں، اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک اس ترازو پر ٹھیک نہ اترے وہ اعتبار قابل نہیں ہے، اس طرح یہ علم عام علوم کے لئے نقاد ہے، وہ علوم خواہ تفسیر سے ہوں یا احکام فقہ کی دلیلیں ہوں یا عقائد اسلام سے متعلق ہوں یا سلوک کی

باتیں ہوں، ان میں سے جو بھی اس معیار سے گرا ہو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ ناقابل قبول اور پھینک دینے کے لائق ہے، اس طرح علم حدیث کا حکم سارے علوم دینیہ پر غالب اور نافذ ہے، اور اتباع جناب رسول اللہ ﷺ بلاشبہ دونوں جہان کی سعادت کا سرمایہ اور ہمیشہ کی زندگی کا خلعت ہے، اس پر ہمیشہ عمل کرتے رہنے سے انسان باطنی طور پر صحابیت کے مقام پر پہونچ جاتا ہے، امام ہمام محمد بن علیؒ بن الحسینؓ نے فرمایا ہے کہ انسانی فقہ و سمجھ کا تقاضا ہے کہ اس کو حدیث سے بصیرت اور حدیث کے لئے ذکاوت ہو، مختصر ترجمہ ختم ہوا۔

پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس طرح پہنچیں کہ صحابہ کرامؓ سے تابعینؒ نے ان سے تبع تابعین نے، پھر اتباع تابعین کرام نے احادیث کو جمع کر کے کتابوں کی تدوین کر دی جیسا کہ موطا امام مالک، مسند امام احمد ہیں، اور ان جیسے حضرات سے امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے لوگوں نے لیا ہے، ان میں سے بلاواسطہ قبول کرنے والے کم اور ایک واسطہ سے لینے والے زائد ہیں، اور تین واسطوں سے قبول کی جانے والی احادیث ثلاثیات بخاری ہیں جیسا کہ ایک حدیث ہے حَدَّثَنَا المكّي بنُ اِبراهيم حَدَّثَنَا يَزيد بن عُبَيدٍ سَلَمَة بنِ الاكْوعِ رضى الله عنهم، اور دوسری ثلاثی یہ ہے حَدَّثَنَا الانصارىُ عَنْ حُمَيدٍ عَنْ اَنس رضى الله عنهم۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب عادل اور ثقہ تھے، تو بھی ایک راوی کے ثقہ عادل ہونے پر یقین رہ گیا، جیسے مالك عن نافع ابن عمرؓ کہ ان میں عبداللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع مشہور و معروف ثقہ اور عالم اولیاء اللہ میں سے ہیں، اور مالکؒ خود امام مشہور ہیں، ایسا ہی امام مالکؒ کے شاگرد عبداللہ بن مسلمہ قعنبی اور عبداللہ بن وہب اور یحیٰی مصمودی اور یحیٰی بکیری اور امام محمد امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد یہ سب کے سب بڑے عالم ثقہ اور مشہور اولیائے کرام میں سے ہیں، ان ہی حضرات سے امام بخاری و مسلم وغیرہمؒ نے روایت کی ہے، اس طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کتنے معتبر اور ثقہ راویوں کی روایت سے احادیث کا ثبوت ہوا ہے، اور عادل ہونے اور ثقہ ہونے کو آج کل کے زمانہ پر قیاس نہ کر کے اس کے اصلی معنی اور جس زمانہ میں وہ لوگ موجود تھے اس زمانہ کے اعتبار سے غور کرنا چاہئے۔

عدالت:- ایسے ملکہ ایمانی اور نورانی کو کہتے ہیں جس میں تقویٰ و طہارت کے پورے معنی پائے جا رہے ہوں، یعنی شرک اور ہر قسم کے گناہ اور بدعت کاکاموں سے پاک ہونا، یہاں تک کہ خلاف مروت باتوں سے بھی پرہیز کرنا مثلاً راستہ میں کچھ کھانے سے پرہیز کرنا، یہی حضرات راہ حق میں جان فدا کرنے والے اور عدل کرنے میں کامل تھے، بادشاہوں اور امیروں سے ملنا ان کے نزدیک سخت گناہ تھا، البتہ وہ ان سے ملتے تھے اس غرض سے کہ انہیں ہدایت کریں، دوزخ کی آگ سے ڈرائیں، یا اور بھی کسی طرح انہیں نیکی کی ترغیب دیں۔

اس زمانہ میں یہ حدیث جو تقریباً متواتر ہے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے مَنْ كَذِبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنانے کے لئے تیار ہو جائے۔

یہ روایت متواتر ہے اور جھوٹ کا گناہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کہنے والے کے نامہ اعمال میں اس کی برائی جاتی رہتی ہے اسی لئے صحابہ کرامؓ اجمعین حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے، ادھر دین کا سکھانا بھی ان کی بڑی ذمہ داری بھی تھی، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے اپنے کلام اپنی امت تک پہنچانے کے لئے ان سے بڑے درجات کے پانے کا وعدہ بھی فرمالیا تھا اس لئے وہ انتہائی احتیاط اور پورے اعتماد کے ساتھ آپ کا فرمایا ہوا کلام ان تک پہنچاتے اور انہیں سناتے، ان ثقہ حضرات میں یہی شان عدالت بھی تھی، یہاں تک کہ ایک بخارا کے بادشاہ نے امام بخاریؒ سے درخواست کی کہ میرے لڑکوں کو اپنے شاگردوں میں لیتے ہوئے میرے مکان پر یا کسی تنہائی کی جگہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ کی تعلیم فرمادیں تو آپ نے ان کی بات

نہیں مانی، فرمائش ٹھکرادی یہ کہتے ہوئے کہ "فرمان رسول پاک دوسرے عام مسلمانوں کو نہ پہنچا کر صرف آپ کے لڑکوں کو اس میں خاص کر دوں یہ ناممکن ہے" اور یہ واقعہ بہت زیادہ شہرت پاچکا ہے۔

اس کے بعد راوی حدیث کا عدل اور ثقہ کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ اس میں حدیث کے یاد کر لینے پھر اسے محفوظ رکھنے کی اتنی صلاحیت ہو کہ ذرہ برابر اس میں خلل نہ آنے پائے، اس طرح راوی کی یہ صفت ٹھہری کہ وہ پورا عادل بہت زیادہ ثقہ ہو، اسی لئے جس کسی میں ان صفتوں کی کمی پائی جائے گی اس کی روایت نامقبول یا کمزور ہو جائے گی، اس میں عیب لانے یا کمزور کرنے کی یہ پانچ خامیاں ہوتی ہیں:

پہلی جھوٹ کا ہونا کہ اگر کسی طرح روایت حدیث کرتے ہوئے عمداً جھوٹ بولنا ثابت ہو جائے تو اس کی روایت مقبول نہ ہوگی۔

دوسری جھوٹ کا الزام لگ جانا اس لئے جب کبھی یہ بتایا جائے کہ اس شخص نے زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ ہو تو اس کی بھی حدیث مقبول نہ ہوگی۔

تیسری فسق یعنی گناہ کا مرتکب ہونا۔

چوتھی جہالت یعنی راوی کا انجان ہونا کہ وہ کون ہے کیسا ہے؟

پانچویں بدعت یعنی فرقہ معتزلہ خوارج روافض اور ان جیسے دوسرے کسی کی طرح ایک نیا عقیدہ قائم نہ کیا ہو، جہالت کی خامی میں اتنی تفصیل ہے کہ اگر کوئی قابل اعتماد، ثقہ اور تابعی یہ کہے کہ مجھ سے ایک صحابی نے یہ بات کہی ہے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا اور وہ روایت قابل قبول ہوگی کیونکہ سارے اصحاب کرام عادل اور ثقہ مانے ہوئے ہیں۔

یہ بات بھی جاننے کے لائق ہے کہ عادل ثقہ راوی کی قوت یادداشت میں کمی آجاتی ہے مثلاً وہم یا نسیان یا غفلت طاری ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنی حدیث بھول جاتا ہے پھر وہ دوبارہ اس کی سماعت اپنے پہلے استاد سے یا اسے کسی دوسرے راوی سے حاصل کر سکتا ہے اپنا وہم دور کر لیتا ہے، اس طرح ثقہ، عادل اور قوت یادداشت کے اعتبار سے راویوں کے اعتبار اور درجے میں فرق آجاتا ہے کہ بعض ائمہ علماء اولیاء ثقہ عدل ضبط اور حفظ کی تمام صفتوں میں اول سے آخر تک اعلیٰ درجہ پر قائم رہے اسی وجہ سے ان کو لاکھوں حدیثیں اس طرح زبان کی نوک پر تھیں جیسے عام مسلمانوں کو سورہ قل ھو اللہ احد ہوتی ہے، لیکن کچھ دوسرے ایسے ہو جاتے ہیں کہ ان سے کم ہو جاتے ہیں، اب اگر کسی میں بھول، چوک کا مادہ زیادہ ہو جاتا ہے تو اس کی روایت بالکل چھوڑ دی جاتی ہے، اور جس میں کچھ کمی آجاتی ہے تو دوسروں کی تائید سے پھر وہ روایت قوی اور قابل قبول ہو جاتی ہے۔

مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب عجالہ نافعہ میں لکھا ہے کہ دو باتوں کی طرف توجہ دیتے رہنا ضروری ہے
نمبر ۱۔ راویوں کے حالات پر نظر رکھنی۔

نمبر ۲۔ معانی حدیث کا اس طرح تابعین اور تبع تابعین سے بخاری، مسلمؒ کے زمانہ تک یہ عجب شان تھی کہ ہر شہر اور ہر زمانہ میں لوگ راویوں کے حالات سے بحث اور ان کی تفتیش میں لگے رہتے، جس کسی میں بددیانتی، جھوٹ یا حفظ میں ذرہ برابر بھی کمی کی بو بھی وہ پاتے تو اس کی روایت قبول نہ کرتے، یہی وجہ ہے کہ اسماء الرجال یعنی راویوں کے نام اور ان کے حالات زندگی کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بڑی بڑی کتابیں لکھی ہوئی ہیں، ان دنوں چونکہ حالات بدلے ہوئے ہیں اس لئے مناسب ہے کہ جو کتابیں صرف صحیح احادیث کی ہیں ان سبھوں کو ایک علیحدہ فہرست میں ان کے بعد ایسی کتابیں جن کی حدیثیں بھی حجت کے لائق ہیں وہ دوسری فہرست میں ان کے بعد تیسری فہرست میں وہ کتابیں لکھی جائیں جنہیں حقیقت میں ترک کر دینا چاہئے، تاکہ اس زمانہ کے لوگ غلط کو صحیح میں دھوکہ سے نہ ملائیں، چونکہ آخری دنوں میں خود کچھ محدثین میں بھی پہلی جیسی تمیز باقی نہیں رہی تھی اس لئے غیر معتبر کتابوں سے حدیثوں کا انتخاب کر کے اسلاف کی مخالفت کرنے لگے تھے، ترجمہ ختم

ہوا۔

اس سے پہلے یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ طبقہ تابعین کے ایک درجہ میں امام مالکؒ امام احمدؒ امام ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اسی طرح تابعین ہی میں محمد بن اسحٰق وغیرہ ہیں کہ ان لوگوں نے کتب احادیث کی تصنیف شروع کردی پھر امام مالکؒ کی کتاب موطا مکمل ہوکر شائع بھی ہوگئی اور بکثرت شائع ہوئی، تو اس کی سندیں قوی اور صحیح ہونے کی وجہ سے کتاب موطا خواص و عوام میں بہت مقبول بھی ہوئی اور متواتر کے درجہ میں ہمیشہ پائی جاتی رہی اسی طرح امام بخاریؒ جو اسی طبقہ میں تھے، ان کی یہ کتاب صحیح بخاری اب تک صحیح الاسناد کی صحت سے متصف ہو کر مشہور رہی اور تواتر کے ساتھ ہر جگہ پائی جارہی ہے لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنی سندوں کی حدیثوں کے علاوہ صحیحین کے طبقہ کی بھی روائتیں بیان کیں جس کی وجہ سے ثقہ اور غیر ثقہ وغیرہ کی شناخت میں دقت اور پریشانی ہونے لگی، ایسے ہی لوگوں کے راویوں کی اچھائی و برائی، جرح و تعدیل میں طویل بحثیں ہوگئی ہیں، ورنہ پریشانی کی یہ کیفیت صحاح کے راویوں میں نہیں ہے، اس لئے اب ہم اصحاب صحاح کا مختصر حال بیان کردینا چاہتے ہیں ان کی کتابوں کے ذکر کے بعد دوسری کتابوں کا بھی ذکر کردیا جائے گا، بحوالہ تیسیر الاصول۔

امام مالک بن انسؒ

امام مالک بن انس جو موطا (امالک) کے مصنف ہیں اور مدینہ منورہ کے امام ہیں ان کی ولادت سنہ ۹۵ھ اور وفات سنہ ۱۷۹ھ میں ہوئی اہل حجاز بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں سے ہیں، آپ کے فخر کے لئے یہ بات بہت کافی ہے امام شافعیؒ بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں انہوں نے شہاب الزہری، یحییٰ بن سعید الانصاری اور نافعؒ وغیرہم جو تابعین میں امام حدیث شمار کئے جاتے تھے ان سے علم حاصل کیا، اور آپ سے امام شافعیؒ، امام محمد، عبدالعزیز بن ابی حمد، عبداللہ بن مسلمہ، یحییٰ بن یحییٰ بکیری، اصبغ بن الفرجؒ اور دوسرے بے شمار مخلوق نے علم حدیث کا استفادہ کیا، آپؒ احادیث کی تعظیم کرنے میں بہت مبالغہ کرتے تھے، آپ علیہ السلام کی محبت میں آپ نے مدینہ منورہ کو کبھی نہیں چھوڑا اور کبھی بھی کسی سواری پر سوار ہوکر مدینہ منورہ کی خاک پر بھی چلنا پسند نہ فرماتے، ضروریات انسانیہ استنجاء وغیرہ شہر میں رہ کر نہ کرتے بلکہ ادب کے خیال سے شہر سے باہر تشریف لے جاتے، اور فرماتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سواری پر سوار ہوکر چلوں جس میں رسول اللہ علیہ السلام موجود ہیں۔

ایک صحیح حدیث میں بطور پیشینگوئی مدینہ کی سرزمین میں ایک عالم کی پیدائش کی خبر ہے، عبدالرزاق، سفیان بن عیینہ جو امام بخاری و مسلم کے اساتذہ میں سے ہیں ان جیسے حضرات نے پیشینگوئی کو آپ پر محمول کیا ہے کہ وہ امام اور عالم آپ ہی ہیں، یحییٰ القطان نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے مقابلہ میں دوسرا کوئی شخص حدیث کی روایت میں زیادہ صحیح نہیں ہے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ علماء حدیث کے مجمع میں آپ مثل ایک ستارہ کے ہیں، یوں تو امام مالکؒ کے مناقب اور فضائل بے شمار ہیں مگر یہ چند نمونۃً ذکر کی گئی ہیں، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

امام احمد بن حنبلؒ

امام احمد بن حنبلؒ، فقہ میں امام شافعیؒ کے شاگرد ہیں احادیث بہت سے شیوخ سے حاصل کیں آپ کے فضائل بے شمار ہیں سید عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی اپنی آخری زندگی میں آپ ہی کے مسلک کو قبول کرلیا تھا مسند احمد نامی کتاب آپ ہی کی مؤلفہ مشہور و معروف کتاب ہے، اور تیسیر الاصول وغیرہ میں ہے۔

امام بخاریؒ

امام بخاریؒ محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث، ولادت سنہ ۱۹۴ھ اور وفات سنہ ۲۵۶ھ میں ہوئی قوت حافظہ پختگی حدیث میں صحیح اور غیر صحیح کا معیار قائم کرنے کے لحاظ سے آپ علیہ السلام کی امت میں آپ کی حیثیت معجزہ کی سی تھی بچپن ہی میں آپ یتیم اور نابینا بھی ہوگئے تھے اس وجہ سے آپ کی والدہ ماجدہ ہمیشہ مغموم رہتیں ایک روز انہوں نے خواب میں دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آپ سے فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالی نے تمہارے بیٹے کی آنکھوں کی روشنی بحال کردی ہے، آنکھ کھلنے پر خواب کی باتیں بالکل درست پائی اور وہ آنکھوں والے ہوگئے تھے۔

آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کئے، آپ نے بہت سے ائمہ ثقات حدیث، حفاظ حدیث سے احادیث کی روایت کی ہے جن میں چند یہ ہیں، مکی بن ابراہیم، فضل بن دکین، وکیع بن الجراح، امام احمد، یحیٰی بن معین، علی بن المدینی اور بھی دوسرے بہت سے ہیں، اپنی کتاب صحیح کو تقریباً چھ لاکھ احادیث سے منتخب کیا ہے، اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز نفل پڑھ کر مدینہ میں مزار سید الابرار علیہ السلام اور منبر شریف کے درمیان روضۃ الجنت میں بیٹھ کر حدیثیں لکھیں۔

آپ کے شاگرد رشید شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا ہے کہ امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری کو خود ان سے ان کی زندگی میں نوے ہزار آدمیوں نے سنا ہے، آپ کے فضائل بے شمار ہیں جو دوسری بڑی کتابوں میں بھرے ہوئے ہیں۔

امام مسلمؒ

امام مسلم بن الحجاج القشیری ولادت سنہ ۲۰۶ھ اور وفات سنہ ۲۶۱ھ میں ہوئی، روایات کی صحت اور اچھی طرح انہیں محفوظ رکھنے اور دوسری شرائط حدیث میں بھی آپ کا مقام بہت بلند تھا، خطیب بغدادیؒ نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے، مرتبہ میں امام بخاری کے قریب ہیں، آپ کی کتاب صحیح مسلم حدیث میں مشہور و معروف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مولانا شیخ ولی اللہؒ نے موطا کی شرح میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور دوسروں نے بھی کہا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب الموطا، اس کے بعد جب صحیحین (بخاری و مسلم) کتابیں دستیاب ہوگئیں، اب تمام مؤمنوں کا اجماع ہو گیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب صحیح بخاری اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔

امام ابوداودؒ

امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدیؒ نے روایت حدیث کو امام بخاری و مسلم کے شیوخ سے حاصل کیا، پھر ان سے امام نسائی اور ان کے علاوہ دوسرے بے شمار نے روایات بیان کیں، انہوں نے اپنی کتاب سنن ابی داؤد کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اس کی تعریف و تحسین فرمائی، آپ نے فرمایا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے اس کتاب کا انتخاب کیا ہے ان میں حدیثیں سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، یہ نہایت متقی و پرہیزگار تھے سنہ ۲۷۵ھ میں انتقال فرمایا ہے۔

امام ترمذیؒ

امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ حدیث ہیں، امام بخاری اور ان کے شیوخ سے احادیث جمع کی ہیں، پھر آپ سے بھی بے شمار لوگوں نے روایات قبول کیں، کتاب ترمذی کے علاوہ اور بھی آپ کی تصانیف بہت ہیں، آپ نے خود لکھا ہے کہ جس گھر میں میری یہ کتاب موجود ہو گویا خود رسول اللہ علیہ السلام اس گھر میں گفتگو فرما رہے ہیں، یہ اللہ تعالی کی عظمت و کبریائی کا خیال کرتے

ہوئے اس قدر روئے کہ آنکھوں کے آنسو سے چہرہ پر زخم آگئے تھے سنہ ۲۷۹ھ میں انتقال فرمایا۔

امام نسائیؒ

امام نسائی احمد بن شعیبؒ سنہ ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۳۰۳ھ میں مکہ مکرمہ میں وفات پائی، شیخ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے لکھاہے کہ آپ نے حضرت امیر المؤمنینؓ کے فضائل میں ایک رسالہ لکھا تھا تو شام کے ناصبیوں نے ناراض ہو کر آپ کو دمشق میں شہید کر دیا، واللہ اعلم۔

آپ حافظ حدیث اور بہت زیادہ احادیث کی حفاظت اور صحت کا خیال رکھنے والے تھے، آپ کی کتاب ''سنن کبری'' بہت ہی معروف و مقبول کتاب ہے، اس کے علاوہ اور بھی آپ کی دوسری بہت سی تصانیف ہیں، اپنے زمانہ میں سب سے عالی مرتبت اور بڑی صفات کے مالک تھے، ان کی حفاظت حدیث کے کچھ حالات اس جگہ بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں ورنہ ان کے فضائل و مناقب کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں ہیں، جن میں ثقہ لوگوں کے حوالہ سے ان کا تذکرہ بہت ہی تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حدیث کی کتابوں کے بارے میں ایک عمدہ وضاحت فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احادیث کی کتابوں کی مقبولیت کے سلسلہ میں تین باتیں بنیادی درجہ کی ہیں: صحت، شہرت اور قبولیت، صحت کا مطلب یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں صرف صحیح یا حسن درجہ کی احادیث کو جمع کرے اور اس سے کمتر کوئی حدیث اس میں جمع نہ کرے یا کم از کم اس کی وضاحت کر دے۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ اور ہر طبقہ میں محدثین اس کے بیان کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے میں مشغول پائے جائیں، اور قبولیت کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ کے وہ لوگ جنہیں احادیث جانچنے اور پرکھنے کی مہارت ہو وہ لوگ اس کتاب کو قبول کرلیں اور اس پر کوئی اعتراض نہ کریں، اور فقہاء کرام ان احادیث سے استدلال کرنے لگیں۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو وہ کتاب معتبر نہ ہوگی جیسا کہ صحیح ابن حبان کی کتاب اگرچہ صحیح ہے مگر مشہور اور متداول نہیں ہے، اسی طرح صحیح حاکم اگرچہ مشہور ہے مگر شیخ ذہبیؒ وغیرہ نے اسے قبول نہیں کیا ہے اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو۔

پھر فرمایا کہ ان صفات کے اعتبار سے حدیث کی کتابیں تین طبقہ اور درجہ کی ہوئیں، چنانچہ طبقہ اولی میں موطا امام مالک، صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابیں ہیں، کہ ان تمام کتابوں کی ہزاروں بلکہ لاکھوں علماء نے روایت کی اور ہمیشہ اس کی حفاظت اور اس کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اور تمام دنیائے اسلام کے علماء کرام نے ان کتابوں کی مختلف طریقوں سے خدمت کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ان تینوں کتابوں کی حدیثیں صحیح ہیں، لیکن صحیحین میں موطا کی مرفوع حدیثیں جمع ہو چکی ہیں، اگرچہ صحابہ و تابعین کے آثار (موقوف وغیرہ) مؤطا میں زاید ہیں۔

طبقہ ثانیہ میں ایسی کتابیں ہیں جو مذکورہ تینوں صفتوں کے اعتبار سے صحیحین کے مرتبہ تک نہیں پہنچی ہیں، لیکن ان کے قریب ضرور ہیں جو یہ ہیں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، اور امام نسائی کی سنن کبری (جو سنن نسائی کے نام سے مشہور ہے) ان کے مصنفین حدیث کی مقبولیت کے ہمہ اوصاف، ثقہ عدل حافظ متقن، اور حفظ و سمجھ کی پختگی سے متصف ہیں، اور علماء اسلام میں مشہور ہیں، یہی چھ کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، ابن الاثیر نے جامع الاصول میں ان ہی چھ کتابوں کو جمع کیا ہے، ویسے میرے نزدیک مسند امام احمدؒ بھی اسی طبقہ کی ہے، علماء حدیث و فقہ نے اس کو اپنا پیشوا اور قابل اتباع تسلیم کیا ہے، البتہ اس کتاب مسند احمد میں ضعیف احادیث بھی بہت ہیں اور ان کا ضعف بھی اس میں ظاہر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس مسند کی ضعیف حدیثیں بھی ان احادیث سے بہتر ہیں جن کی متاخرین تصحیح کرتے ہیں اور اسے دلیل میں پیش کرتے ہیں، اسی طرح سے کتاب سنن ابن

ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار کی جاسکتی ہے، اگرچہ بعض حدیثیں بہت ہی ضعیف ہیں، میں کہتا ہوں کہ بلکہ ان میں سے بعض احادیث کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے۔

طبقہ ثالثہ: میں حدیث کی ایسی کتابیں ہیں جن کو امام بخاریؒ وامام مسلمؒ سے پہلے کے یا ان کے زمانہ کے یا ان کے بعد کے زمانہ کے محدثین نے بیان کیا، یہ محدثین اگرچہ خود اپنی ذات سے عادل، پختہ خیال اور علوم حدیث میں بڑے ماہر تھے لیکن اپنی تصنیفات میں روایات کی صحت کا خاص خیال نہیں رکھا، اسی وجہ سے ان کی کتابوں میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف بلکہ ان پر موضوع ہونے کی بھی تہمت لگی ہوئی ہے اور ان کے راوی مجہول، لا معلوم بھی ہیں، ان میں سے اکثر احادیث ایسی ہیں جن پر علماء وفقہاء کا عمل بھی نہیں ہے، بلکہ ان کے برعکس اجماع ہو چکا ہے، البتہ ان کتابوں میں سے ایک کو دوسرے سے قوت حاصل ہوتی ہے جو یہ ہیں، مسند امام شافعیؒ، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ، مسند ابی داؤد طیالسی، مسند دارمی، مسند ابی یعلی موصلی، سنن ابن ماجہ، مسند عبد بن حمید، سنن دار قطنی صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، کتب بیہقی، کتب طحاوی اور تصانیف طبرانی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح ان حضرات کی جن حدیثوں کی راویوں کی تحقیق کے بعد بھی وہ صحیح قرار دی جارہی ہوں ان کو حجت میں لانے اور دلیل میں پیش کرنے کے قابل ماننا چاہئے، البتہ ان میں بھی اتنی بات کا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ وہ کتابیں متداول اور دستیاب ہو رہی ہوں، کیونکہ ان میں سے چند ایسی بھی ہیں جو دستیاب نہیں رہی ہیں، ان میں سے مسند امام احمدؒ بھی اس وقت اس علاقہ میں دستیاب اور متداول نہیں ہیں۔

طبقہ رابعہ میں وہ کتابیں ہیں جن کی حدیثیں ایسی ہوں کہ گزشتہ زمانوں میں ان کا نام ونشان تک معلوم نہ تھا بعد کے لوگوں نے ان کی روایت کی، ساتھ ہی ان کی کچھ بھی اصلیت نہیں پائی، یا ان میں خرابیوں کی بھرمار دیکھ کر انہیں بالکل چھوڑ دیا، بہر صورت وہ حدیثیں اس لائق کی نہیں نکلیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا کوئی عمل ثابت کیا جاسکے، لیکن بہت سے محدثین کی تباہی وبربادی کا وہ سامان بن گئیں کہ انہیں ان احادیث پر کثرت طرق سے بیان ہونے کا دھوکہ ہو گیا اور وہ طبقوں کے برعکس اس قسم کی حدیثوں سے بالآخر ایک نیا مذہب بنا ڈالے، ایسی کتابیں بہت سی ہیں چند یہ ہیں، کتاب الضعفاء ابن حبان، تصانیف حاکم، کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب کامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب بغدادی، تصانیف ابن شاہین، تفسیر ابن جریر وفردوس وغیرہ از دیلمی، تصانیف ابو نعیم، تصانیف جوزجانی، تصانیف ابن عساکر، تصانیف ابوالشیخ تصانیف ابن النجار وغیرہ، ان کتابوں میں موضوع اور ضعیف حدیثیں زیادہ تر مناقب معائب (خوبیاں اور برائیاں بیان کرنے) اور تفسیر وغیرہ میں واقع ہوئی ہیں، ان کے علاوہ تواریخ، اسرائیلی واقعات انبیاء کے قصوں شہروں اور علاقوں، کاہنوں حیوانات، طب گنڈے، تعویذات، دعاؤں اور نوافل کے ثواب ذکر کرنے کے مواقع میں بیان کی گئی ہیں۔

شیخ ابن الجوزیؒ نے ان مذکورہ کتابوں میں سے اکثر احادیث کو دلیل وبرہان کے ساتھ موضوعات میں شامل کر کے ان پر جرح اور طعن بھی کر دیا ہے، ان احادیث سے پیدا ہونے والی آفتوں کو ٹالنے کے لئے کتاب تنزیہ الشریعہ کافی ہے، یہی حدیثیں شیخ جلال الدین سیوطیؒ کی مایہ ناز تصانیف ہیں، اس سلسلہ میں اگر مزید تحقیق کا خیال ہو تو ذہبی کی میزان الضعفاء اور حافظ ابن حجرؒ کی کتاب لسان المیزان کا مطالعہ ضروری ہے جو ان کے اسماء رجال کے سلسلہ میں کام آتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان حدیثوں میں سے اگر کسی کی سند مجروح ہو تو وہ مختلف سندوں سے پائے جانے کے باوجود وہ سند قوی نہیں ہوسکتی ہے، اسی طرح جس حدیث کی اسناد حسن ہو ضروری ہے کہ وہ دوسری علتوں اور خامیوں سے خالی ہو، نیز ان حدیثوں میں سے اسناد میں کوئی خلل نہ ہو اس کے بھی طبقہ اولی ودوم کی صحاح کتابوں میں سے کسی حدیث میں تغیر وتبدل نہیں آسکتا ہے واللہ تعالی اعلم۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے مقدمہ میں یہ ہے کہ تمام محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحاح میں صحیح بخاری کا درجہ مقدم ہے، اور صحت وقوت کے لحاظ سے کوئی کتاب بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے صحیح ہونے کے لئے جن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے وہ سب اس کے راویوں میں مکمل طور پر موجود ہیں، اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ جو حدیث بخاری ومسلم دونوں میں پائی جاتی ہے وہ متفق علیہ کہلاتی ہے، اور یہی متفق علیہ حدیث دوسری تمام حدیثوں پر مقدم ہوتی ہے پھر وہ جو صرف بخاری میں ہو اس کے بعد وہ جو صرف مسلم میں ہو پھر وہ حدیث جو بقیہ صحاح معتمد میں ہو اور اس میں وہ شرطیں بھی پائی جارہی ہوں جو بخاری ومسلم کی روایت میں مشروط ہو پھر وہ جو صرف بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو صرف مسلمؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو شیخین کے علاوہ دوسرے ایسے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے اپنے اوپر صحیح حدیث کی روایت کو لازم کیا ہو۔

اور یہ بات بھی مقدمہ میں لکھی ہے کہ امام بخاریؒ ومسلمؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں ساری صحیح حدیثوں کو جمع نہیں کر لیا ہے بلکہ خود انہوں نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ ہم نے ان کتابوں میں بہت سی صحیح حدیثوں کو ذکر نہیں کیا ہے، چھوڑ دیا ہے البتہ بعض صحیح احادیث کے ذکر کرنے اور بعض کے چھوڑنے میں یقیناً کوئی وجہ ترجیح اور تخصیص بھی ہوگی، پھر مقدمہ میں مستدرک حاکم اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کا کہنا ہے کہ حاکم کے مقابلہ میں ابن خزیمہ اور ابن حبان زیادہ صحیح زیادہ حافظہ والے، بہتر اور بڑھے ہوئے ہیں، اور حافظ ضیاء مقدسی کی کتاب مختار بھی مستدرک حاکم سے بہت بہتر ہے، اور صحیح ابوعوانہ، ابن السکن اور منتقی ابن جارود جو اگرچہ صحاح حدیث کے ساتھ مخصوص ہیں پھر بھی محدثین کی ایک جماعت نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل: اصول حدیث کی چند اصطلاحات

مرفوع:- وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو مثلاً آپؐ نے فرمایا، یا کیا، یا خاموشی اختیار فرمائی اور کوئی اعتراض نہیں کیا اگر کوئی صحابیؓ ایسی بات بیان کریں جس کا تعلق قیاس کرنے یا اجتہاد کرنے سے نہ ہو تو وہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ لازمی طور سے وہ رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر نقل کی ہوگی۔

موقوف:- وہ حدیث جس کی روایت صحابی تک ہو (رسول اللہ ﷺ تک نہ پہنچی ہو) مثلاً عبداللہ بن عباسؓ نے کہا یا کیا۔

مقطوع:- وہ روایت جو تابعی تک ہی پہنچ کر رک جائے (مثلاً حضرت نافعؒ نے فرمایا ہے)۔

متصل:- ایسی حدیث جس میں سند جہاں تک ہونی چاہئے وہاں تک کے سب راویوں کے ناموں کا تذکرہ ہو خواہ وہ حدیث مرفوع ہو یا موقوف۔

منقطع:- وہ حدیث جس میں مثلاً مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ تک ایسی سند چاہئے کہ اس کے ہر فرد راوی کا ذکر ہو مگر ایسا نہ ہو بلکہ درمیان سے کسی راوی کا نام چھوٹ جائے جیسے کسی تابعی نے کہدیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اس طرح اگر یہ بے تعلقی یا انقطاع اول سند سے ہو اس کے بعد بھی اگرچہ سب سندیں ساقط ہو جائیں تو وہ معلق ہے، صحیح بخاری میں ایسی جتنی (روایتیں ہیں یعنی) تعلیقات ہیں سب صحیح اور قابل قبول ہیں، اور اگر وہ انقطاع آخر سند یعنی تابعی کے بعد ہی ہو تو وہ حدیث مرسل ہے۔

شیخ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک اس کے قبول کرنے میں توقف کرنا چاہئے کیونکہ تابعی اکثر ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں تو معلوم نہیں درمیان سے جس راوی کا نام غائب ہے وہ ثقہ ہے

بھی یا نہیں، کیونکہ بعضے تابعین غیر ثقہ بھی ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے، کیونکہ وہ آخری راوی خود ثقہ ہوتے ہوئے جب اس کی نسبت رسول اللہ علیہ کی طرف کرتا ہے تو گویا پورے اعتماد کے ساتھ راوی کا نام حذف کر رہا ہے اگر اسے اعتماد نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دوسرے ذریعہ سے اس روایت کو تقویت پہنچ جائے تو وہ مقبول ہے، اور امام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں، ایک روایت میں مقبول اور دوسری روایت میں نامقبول ہے۔

مضطرب:- وہ حدیث ہے جس کے راوی سے حدیث کی اصل عبارت متن یا اس کی سند میں تقدیم و تاخیر، یا کمی اور زیادتی یا تغیر و تبدل وغیرہ سے اختلاف ہو گیا ہے۔

مدرج:- ایسی حدیث جس کے راوی نے اس حدیث کے ساتھ اپنا کلام بھی اس طرح ملا دیا ہو کہ اصل روایت اور ملائی ہوئی عبارت میں فرق معلوم ہوتا ہو۔

مدلس:- کہتے ہیں ایسی روایت جس کے راوی نے کسی خاص مقصد سے اپنے شیخ کا نام ذکر کئے بغیر اس کے اوپر کا نام اس طرح ذکر کیا ہو کہ اسی سے سننے کا شبہ ہوتا ہو، اور ایسا کرنے والے شخص کو مدلس کہتے ہیں، اگر اس نے کسی غرض فاسد سے ایسا کیا ہو تو ایسا کرنا حرام ہوگا اور اس کی روایت مقبول نہ ہوگی، اور اگر ایسا کرنے میں کوئی فاسد غرض نہ ہو تو بھی مکروہ ہوگا، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ راوی صرف ثقہ راوی سے ہی روایت میں تدلیس کرتا ہے اور غیر ثقہ سے بالکل روایت نہیں کرتا ہے تو اس کی ایسی حدیث بھی قابل قبول ہو جائے گی۔

اور اگر روایت معنعن ہو یعنی اس میں روایت عن فلان، عن فلان، عن فلان، بلفظ "عن" ہو تو اس میں بھی تدلیس کا شبہ ہوتا ہے، اگر وہ شخص مدلس ہی ہے تو اس کا اس طرح کہنا مقبول نہ ہوگا، شاذ راویوں کی روایت کے وہ مخالف ہے اس کو مرجوح بھی کہتے ہیں اور دوسرے زائد ثقہ راویوں کی روایت کو محفوظ اور راجح بھی کہتے ہیں۔

معلل:- ایسی حدیث کہ بظاہر اس کے تمام راوی درست معلوم ہوتے ہیں لیکن اس فن کے ماہرین ائمہ اور اچھے برے کی تمیز رکھنے والوں کے نزدیک اس میں ایک یا ایک سے زیادہ چھپی ہوئی خامیاں اور علتیں نظر آتی ہیں جس سے وہ صحیح کے معیار پر نہیں اترتی ہے۔

متابع:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی نے جس صحابی سے وہ حدیث بیان کی ہو اسی کے مطابق اسی صحابی سے دوسرے راوی نے بھی بیان کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے متابع ہوگی)۔

شاہد:- اگر کسی دوسرے صحابی سے دوسرے راوی نے اسی کے مطابق روایت کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے شاہد ہوگی) اگر کسی راوی نے کہا کہ مجھے ایک ثقہ یا عادل شخص نے یہ روایت بیان کی ہے، اگر اس کا بیان کسی صحابی کے متعلق ہو اور کہنے والا خود بھی عالم اور ثقہ حاذق ہو تو وہ روایت مقبول ہوگی، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ مقبول نہ ہوگی، اس روایت کا نام مبہم ہوگا۔

سب سے بہتر سند:- اعلیٰ درجہ صحت کی سند جو اہل بیت نبوت میں ہے وہ یہ ہے، **زين العابدين علي بن الحسين عن ابيه الحسين ابن علي ابن ابيه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه**، یعنی **علي بن الحسين عن ابيه عن جده** اور غیروں میں **مالك عن نافع عن ابن عمرؓ**، یا **زهري عن سالم عن ابن عمرؓ** اور سیوطی نے تدریب نووی میں اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے میں نے ان میں سے اصح اور مختار کا ترجمہ کر دیا ہے مذکورہ سندوں کے علاوہ اور بھی بہت سی سندیں اصح ہیں۔

فصل: موضوع حدیث

موضوع حدیث کو کسی طرح بھی دلیل میں پیش کرنا حرام ہے اس کی تردید کرنے کے موقع کے علاوہ اسے ذکر بھی نہیں

کرنا چاہئے، ضعیف حدیث سے کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ جو عمل شریعت میں ثابت ہو اس کی فضلیت بیان کرنا ضعیف حدیث سے بھی جائز سمجھا گیا ہے کسی موقع پر حجت و دلیل میں پیش کرنے کے لائق حدیث صحیح یا حدیث حسن ہوتی ہے اگر صحیح حدیث ایک کامل ثقہ راوی سے منقول ہو تو اس کا نام غریب ہے، اور اگر ایسے دو راوی سے منقول ہو تو اس کا نام عزیز ہے، اور اگر ویسے دو سے بھی زائد راوی ہوں تو وہ مشہور ہے۔

بسا اوقات صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث کی دو روایتوں کی یا صرف کسی ایک کی دو روایتوں کی سندیں علیحدہ ہوتی ہیں، اور مسند احمد یا اس قسم کی دوسری کتابوں کی سندوں کی بہت سی حدیثیں مشہور کے مرتبہ کی ہوتی ہیں، اور اگر کسی حدیث کے راویوں کی تعداد اتنی زائد ہو جائے جو مشہور کے درجہ سے بھی اتنی زیادہ ہو جائے کہ ان کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہو کہ ان سبھوں نے مل کر یہ جھوٹی بات گڑھ لی ہے، یا کسی بات پر متفق ہو گئے ہیں تو وہ متواتر قطعی کہلاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث صحیح سے مسائل اور احکام شرعیہ کے ثابت کرنے میں تمام علماء کرام متفق ہیں، اسی طرح حدیث حسن بھی عام علماء کے نزدیک حجت میں پیش کرنے کے قابل ہے اور اسے حجت میں صحیح کے برابر ہی سمجھا جاتا ہے اگرچہ رتبہ میں صحیح سے کم ہوتی ہے، اور اگر ضعیف حدیث کے راوی سبھوں کے نزدیک سچے اور دیانتدار مانے جاتے ہوں لیکن ان کی قوت یادداشت میں کمی آگئی ہو یا وہ ایسے سیدھے سادھے ہوں کہ وہ ہر کس و ناکس کی باتیں بغیر تامل مان لیتے ہوں، اور اس فرمان خداوندی ﴿اِذَا جَآءَکُم فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا﴾ الآیه، کہ جب تمہارے پاس فاسق کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کرلو، کے مطابق اپنی خبروں کی تحقیق نہ کر لیتے ہوں تو اگر دوسرے مختلف سندوں اور طریقوں سے ان کی روایتوں کی تقویت ہو جاتی ہو تو ان کی روایت بھی قابل حجت ہو جائے گی، لیکن اگر ان کی اپنی روایت کے راویوں میں جھوٹ وغیرہ کا شبہ پایا جاتا ہو تو زیادہ راویوں کی موافقت سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، اگرچہ بعض ائمہ نے اس کے مطلقاً قابل حجت ہونے کی تصریح کردی ہے بشرطیکہ دوسرے کئی ذرائع سے اس کی تائید ہو جاتی ہو۔

فصل:- امام بخاریؒ یا امام مسلمؒ یا امام ترمذی یا ان جیسے کسی ایسے امام نے جن میں مسائل کی تخریج کی صلاحیت ہے اگر کسی حدیث کے متعلق اس کے صحیح یا حسن یا ضعیف ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کے متعلق شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ اسی کے متعلق پچھلے لوگوں کی اچھائی یا برائی کرنے سے کوئی فرق نہ ہوگا یا ان کی جرح و تعدیل مفید نہیں ہوگی، لیکن اکثر علماء نے اس سے انکار کیا ہے۔

اور حق بات یہ ہے کہ جلیل القدر امام بخاریؒ جیسے کسی متن کو معلول کہدیں تو دوسروں کا اس کی توثیق کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اگر یہ کسی اسناد میں جرح کریں، تو بھی اسناد معلول ہوگی اور توثیق کا فائدہ نہ دیگی، ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری سند موجود ہو تو دوسری بات ہوگی، لیکن اگر وہ کسی سند کو اطمینان بخش قرار دیں تو دوسرے کو اس میں کسی غلطی یا خامی نکالنے کا حق حاصل ہوگا۔

قاعدہ:- حدیثوں کے درمیان تعارض پائے جانے کی صورت میں ان کے معانی سمجھ لینے کے بعد ان کے درمیان توفیق دی جائے (یعنی ایسا مطلب نکالا جائے کہ ان کے درمیان اختلاف باقی نہ رہے) اور اگر توفیق ممکن نہ ہو (یا اختلاف ختم کرنے کی صورت نہ ہو) تو ان میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے کئی اسباب اور کئی صورتیں ہیں، مثلاً ان میں سے کسی ایک کی تائید کلام ربانی اور آیت پاک سے ہوتی ہو یا کسی دوسری حدیث سے یا مذہب جمہور سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا ان میں سے کسی ایک کی سند شیخین کی سند کی شرط کے مطابق ہو مگر دوسری ان کی شروط سند کے مطابق نہ ہو، یا ایک ہی سند کسی وجہ سے دوسرے سے قوی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری وجہ ترجیح ہو، اور حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابوں میں ہے کہ متاخرین احناف کی رائے میں کہ راوی کے فقیہ ہونے سے بھی ترجیح ہو سکتی ہے۔

فائدہ:- شیخ المشائخ شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ نے وضع حدیث ہونے کی صورت میں کس طرح یہ پہچانا ہے کہ کون سی حدیث موضوع ہے، چند واضح علامتیں بتائی ہیں، ان میں چند مختصر درج ذیل ہیں:

نمبر۱۔ تاریخی مشہور واقعات کے خلاف ہونا، جیسے کسی روایت میں یہ ہونا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ جنگ جمل میں موجود تھے حالانکہ وہ تو اس سے بہت پہلے انتقال کر چکے ہیں۔

نمبر۲۔ خلفاء راشدین پر طعن لگانے والی حدیث میں کسی تنہا خارجی یا رافضی راوی کا پایا جانا۔

نمبر۳۔ ظاہری قرینہ ہونا جیسا کہ خلیفہ مہدی کی کبوتر بازی کے بارہ میں غیاس بن میمونہ نے حدیث وضع کی تھی۔

نمبر۴۔ خلاف عقل اور خلاف قواعد شرع ہونا۔

نمبر۵۔ ایسا واقعہ ہونا کہ اگر وہ واقعۃً صحیح ہو تو اس کے لئے ہزاروں لاکھوں راوی ہو جائیں، جیسے کسی کا یہ کہنا کہ آج جمعہ کے دن جامع مسجد کے امام خطیب کو خطبہ کے وقت قتل کر کے کھال کھینچ لی گئی۔

نمبر۶۔ لفظ و معنی کا ایسا غیر مہذب، گرا ہوا ہونا جو شان نبوت کے خلاف ہو۔

نمبر۷۔ کسی صغیرہ گناہ پر دردناک زبردست عذاب کی دھمکی یا تھوڑی نیکی پر کسی بہت بڑے ثواب کا وعدہ مثلاً دو رکعت نفل نماز پڑھنے پر حج اور عمرہ کا ثواب ہونا یا ستر انبیا کے برابر ثواب پانا۔

نمبر۸۔ خود حدیث وضع کرنے والے کا اقرار کر لینا جیسا کہ ہر سورہ میں اس کے وہ فضائل جو تفسیر کشاف اور تفسیر بیضاوی میں ہیں، کہ نوح بن ابی عصمہ نے انہیں وضع کیا ہے اس سے جب ان کی سندیں معلوم کی گئیں تو جواب دیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل ہو کر تواریخ، سیرت اور فقہ ابو حنیفہ میں دلچسپی لیتے رہتے ہیں اس لئے میں نے قرآن پاک میں ترغیب کے خیال سے یہ فضائل وضع کئے ہیں۔

واضح ہو کہ حدیثیں وضع کرنے والے بہت قسم کے لوگ گزرے ہیں ان میں سے:

نمبر۱- ملحدین اور زنادقہ ہیں جن کی گڑھی ہوئی چودہ ہزار باتیں مشہور ہوئیں۔

نمبر۲۔ بدعتی اور نفسانی خواہشات میں مبتلا ہونے والے جن میں رافضی، ناصبی اور کرامیہ نے بہت زیادہ باتیں گڑھی ہیں اور فرقہ معتزلہ اور زیدیہ وغیرہ ان کے برابر جرم میں نہ ہو سکے۔

نمبر۳۔ واعظین نے بھی اپنے وعظ کی مجلسوں کو چمکانے کے لئے باتیں گڑھی ہیں۔

نمبر۴۔ کچھ صوفی درویشوں نے خواب میں آنحضرت ﷺ یا محترم ائمہ کرام سے کچھ سنا اور اسی خواب پر اعتماد کرتے ہوئے خواب کی ان باتوں کو کچھ اس طرح بیان کیا کہ گویا یہ معتبر حدیثیں ہیں، کیونکہ وہ حدیث کے ذوق سے بالکل غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمٰن السلمی اور دوسرے صوفیاء کہ ان کی باتیں غیر معتبر مانی گئی ہیں۔

نمبر۵۔ کچھ ایسے لوگ بھی گزرے جنہوں نے قصداً حدیثیں وضع نہیں کیں اور نہ اس کا کچھ خیال ہی کیا مگر کسی تجربہ کار شخص یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور گمان کر لیا کہ ایسی عمدہ باتیں سوائے پیغمبر کے کوئی نہیں کہہ سکتا ہے لہذا حدیث کے انداز میں ان کی روایت کر دی، اس طرح کی روایتیں بھی بے شمار ہوئیں، اور عوام نے بھی بکثرت انہیں قبول کر لیا، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا اور برائیوں سے بچانے والا ہے۔

اب میں اصل متبرک کتاب ہدایہ کا ترجمہ شروع کرتا ہوں، اللہ ہی میرا رب اور وہی ارحم الراحمین ہے، اس سے میری درخواست ہے کہ ہمیں سیدھی راہ پر چلنے اور باقی رہنے کی توفیق دے اور خطا اور خلل سے محفوظ رکھے

هو ربي وحسبي ونعم المولى و نعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و نعمت و اسناد ہدایہ شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ عینیؒ۔

الحمد لله الملك الحق المبين، والصلوة والسلام على سيد رسله، و أنبيائه وعلى آله و أصحابه وأتباعه إلى يوم الدين أجمعين، أمابعد!

یہ کتاب "عین الھدایہ" جو کتاب ہدایہ غایۃ السعایہ کا ترجمہ ہے، اس میں اصل متن کے ساتھ کنز، تنویر اور وقایۃ الروایۃ جو متن کی کتابیں ہیں، ان سے ضروری زائد مسائل کا بھی اس میں اضافہ کیا گیا ہے، ان کے علاوہ وقتاً فوقتاً پیش آتے رہنے والے مفتی بہا ضروری مسائل کا بھی اضافہ ہے جو انتہائی تحقیق کے بعد معتبر کتابوں سے مستنبط اور ماخوذ ہیں، ساتھ ہی حوالوں کو یقینی بنانے کے لئے اشاروں میں ان معتبر کتابوں کے نام بھی دیدیئے گئے ہیں، جن کی مقدمہ میں تصریح کر دی گئی ہے، اب اس اللہ پاک سے جو بڑی بلندی کا مالک اور بڑی عظمتوں والا ہے دلی درخواست ہے کہ اس کتاب کا نفع عام اور تام کر دے، اور اسے قبولیت عوام و خواص کا بلند مرتبہ عنایت فرمائے، اپنے حبیب اور رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی برکت سے جن کا نام پاک محمد رسول اللہ ہے، آپ پر، آپ کے آل واصحاب پر درود و سلام ہو، اور اسی اللہ سے ہماری یہ درخواست بھی ہے کہ ہر تکلیف دہ معاملہ میں ہماری حفاظت فرمائے **لاحول ولاقوة الا بالله العزيز الحكيم۔**

واضح ہو کہ :- یہ کتاب ہدایہ بالاتفاق ہر زمانہ میں دستیاب رہی اور ساری مخلوق میں معتبر مانی گئی ہے، ہر زمانہ میں بڑے بڑے علماء اس کے پڑھنے اور پڑھانے اور اس کے مشکل مسائل کے حل کرنے اور ان کی تشریح و توضیح میں لگے رہے، امام محقق ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کتاب کی سند لکھی ہے اس طرح پر کہ میں نے یہ کتاب خوب پختگی اور سمجھ کے ساتھ اپنے استاد شیخ امام، بقیۃ المجتہدین، خلف الحفاظ المتقین سراج الدین عمر بن علی الکنانی کو جو قاری الہدایہ کے لقب کے ساتھ مشہور ہیں پڑھ کر سنائی، اللہ تعالیٰ انہیں اپنے سایہ میں لے لے اور جنت الفردوس میں انہیں ٹھکانہ نصیب فرمائے۔

پھر میرے شیخ موصوف نے اسے مشائخ عظام کو پڑھ کر سنایا، جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہیں اور شیخ الاسلام نے اسے اپنے شیخ الامام السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے اپنے شیخ امام قدوۃ الانام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبدالعزیز بخاری مصنف کشف و تحقیق سے، اور انہوں نے اسے اپنے شیخ کبیر، استاذ العلماء، شیخ حافظ الدین کبیر سے اور انہوں نے اپنے شیخ، امام شمس الدین محمد بن عبدالستار بن محمد کردری سے اور انہوں نے اسے اپنے شیخ، مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالیٰ علی الانام سے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عنایت مخصوص رہی ہے یعنی مصنف ہدایہ امام علامہ برہان الدین ابوالحسین علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام سے حاصل کیا اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمت کا صلہ سے دارالسلام میں جگہ دے۔

اور امام علامہ عینی کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تمام علمائے سلف و خلف نے فخر کیا ہے اور اسے اپنے لئے سرچشمہ حیات مانا ہے، کیونکہ یہ کتاب اہم باتوں اور مسائل کا خزانہ، اور حقائق کی جامع ہے تمام لوگوں کو ہر زمانہ میں اس سے دلچسپی رہی ہے، اور ہر جگہ یہ داخل نصاب رہی ہے، بڑے ماہرین اور فضلاء کی ایک جماعت اس کی تشریح و توضیح میں مشغول و مصروف رہی ہے، انتہائی جانفشانی کے ساتھ اس کے لاینحل مسائل کو حل کیا اور مشکل مسائل کو آسان کر دکھایا، پھر بھی اس کا حق ادا نہ ہو سکا، میں اس طرح لکھ کر ان محترم حضرات کی تنقیص نہیں کرنا چاہتا ہوں، ساتھ ہی میں علم و فضل میں ان ہستیوں

کی برابری کا دعوی نہیں کرتا۔

میں نے اس فن فقہ کی اصل حدیث اور قرآن پاک کو پایا ہے کیونکہ ان دونوں اصول اور نصوص سے سر مو تجاوز کا امکان ہی نہیں ہے، کہ تمام انسانوں اور جنات کے سردار رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے، اور احادیث و قرآن پاک سے ذرہ برابر مخالفت کس طرح جائز ہو سکتی ہے جبکہ یہ دین تو حضرت ﷺ سے ہی حاصل کیا گیا ہے، اور آپؐ کے بعد صحابہ کرامؓ سے پھیلا، چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾، یعنی ہم نے رسول صرف اسی لئے بھیجا ہے تاکہ اللہ تعالی کی اجازت کے ساتھ ان کی اطاعت کی جائے پھر دوسری جگہ فرمایا ہے، ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾، یعنی اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی بھی اطاعت کرو، الآیہ۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَصحَابِي كَالنجوم بايِّهِم اِقتَدَيتُم اِهتَدَيتُم یعنی میرے یہ صحابہ ستاروں کے مانند ہیں کہ ان میں سے جس کی بھی تم اقتداء کر کے چلوگے راستہ پالوگے اور بغیر وجہ معقول کے صحیح حدیث کو چھوڑ کر صرف اپنی رائے سے فرائض کو اختیار کرنا ایسا غلط کام ہے کہ اس سے رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی تو اپنی جگہ ہے آپ کے ماسوا کوئی بھی ایسا شخص جس کے دماغ میں تھوڑی سی بھی عقل ہے اور سینہ میں تھوڑی سی نقل محفوظ ہے اس سے راضی نہ ہوگا، اسی بناء پر پہلی صدی کے لوگوں نے صرف نصوص پر عمل کیا اور ہر مسئلہ میں اسی کو "معمول بہا" بنایا، پھر بعد والوں نے اس پر عمل میں کوتاہی کرتے ہوئے صرف تقلید پر عمل کیا۔

کیا تم اس کتاب کی اکثر شرحوں کو نہیں دیکھتے اسی طرح دوسرے شارحین اور مصنفین کی تصنیفوں پر بھی غور نہیں کرتے، کہ انہوں نے اپنی تصنیفوں کو عقلی دلائل اور سوال و جواب سے بھر دیا، یہ کام بھی اس وقت اچھا معلوم ہوتا جبکہ اصل مسائل کو قرآن و حدیث اور دلائل و آثار سے مدلل کر لینے کے بعد ان عبارتوں سے عبارتوں کو مضبوط کرتے، اگر کچھ لوگوں نے دلیل کے موقع پر روایتیں پیش کیں بھی تو ایسی جن کا اصول میں کوئی مقام نہیں ہے اور وہ شمار میں بھی نہیں ہیں، بلکہ وہ موضوع اور منکر ہیں، مگر ان کا اس طرح کرنا صاف طور سے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ اور افترا ہے۔

ہمیں بخاریؒ کے واسطہ سے حضرت انسؓ سے ایک روایت پہونچی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "**من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**"، یعنی جو شخص مجھ پر قصداً جھوٹ کہتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم کو سمجھ لے۔

حافظ ابو بکر البزارؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اس جیسی کثیر تعداد میں روایت ہونے والی دوسری کوئی حدیث نہیں ہے لیکن حافظ ابن وحیہ نے کہا ہے کہ اس جیسی چار سو حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اور یہ بھی کہا ہے کہ دو سو سے زائد صحابہ کرام نے اس کی روایت کی ہے، اس کے ماسوا دوسری کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جیسے عشرہ مبشرہؓ نے متفقہ روایت کی ہو، ترجمہ مختصراً ختم ہوا۔

اس کے بعد امام علامہ عینیؒ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ اب ان کا سر تاج جہاں ہیں جنہیں ان کی بے عقلی کی وجہ سے اہل علم میں ان کی کوئی گنتی نہیں ہے اور کوئی مقام نہیں ہے، میں تو کہتا ہوں کہ اب آج کل تو اور بھی حالت دگرگوں ہے، اللہ ہی کے پاس شکایت ہے اور وہی صراط مستقیم کی راہ دکھانے والا ہے اس کے بعد کتاب ہدایہ کی اپنی چار طریقوں سے سند پیش کی ہے، اس مترجم نے اس ہدایہ کو دو طریقوں سے پڑھ کر اور اجازت کے ساتھ سند حاصل کی ہے۔

بسم الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى أعلى معالم العلم وأعلامه، و أظهر شعائر الشرع و أحكامه، و بعث رسلا و أنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ألى سبيل الحق هادين، و أخلفهم علماء إلى سنن سننهم داعين، يسلكون فيما لم يؤثر عنهم مسلك الاجتهاد، مسترشدين منه فى ذلك وهوّلىّالارشاد

و خص أوائل المستنبطين بالتوفيق حتى وضعوا مسائل من كل جلي و دقيق، غير أن الحوادث متعاقبة الوقوع، والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع، واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال، وبالوقوف على المآخذ يعض عليها بالنواجذ

وقدجرى على المواعد فى مبدأ بداية المبدى أن أشرحها بتوفيق الله تعالى شرحا أرسمه بكفاية المنتهى، فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ، وحين أكاد اتكأ عنه اتكاء الفراغ، تبينت فيه نبذا من الاطناب، و خشيت أن يهجر لأجله الكتاب، فصرفت عنان العناية إلى شرح آخر موسوم بالهداية، أجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين عيو ن الرواية و متون الدراية، تاركاً للزوائد فى كل باب، معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما أنه يشتمل على أصول ينسجب عليها فصول

واسال الله تعالى أن يوفقنى لإتمامها و يختم لى بالسعادة بعد اختتامها، حتىٰأن‌من‌سمت‌همته إلى مزيد الوقوف يرغب فى الأطول والأكبر، و من أعجله الوقت عنه يقتصر على الأصغر و الأقصر، وللناس فيما يعشقون مذاهب، والفن خير كله، ثم سألنى بعض إخوانى أن أملى عليهم المجموع الثانى، فافتتحته مستعينا بالله تعالى فى تحرير ما أقاوله متضرعا إليه فى التيسير لما أجاوله، إنّهُ الميسر لكل عسير، وهو على مايشاء قدير، و بالإجابة جدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل

ترجمہ :- خلاصہ خطبہ ہدایہ، شیخ امام مصنف ہدایہؒ نے اپنے خطبہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی خاص عنایت فرما کر مجتہدین اولین کو اس بات کی ہدایت کی اور توفیق بخشی کہ انہوں نے جلی اور خفی ہر طرح کے مسائل استنباط فرمائے، اس کے باوجود نئے واقعات اور حوادثات کا سلسلہ قائم ہے، اس لئے کسی نئے ڈھب سے کوئی ایسا حکم اور فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے جو آنے والے سارے مسائل کا وہ جواب ہو جائے، ایسے ہی موقع کے لئے جواں ہمت علماء کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ نئے مسائل کے جوابات دیں اور نئے مشکل مسائل کی گتھی سلجھائیں۔

بہر صورت میں نے اپنی کتاب بدایۃ المبتدی کے دیباچہ میں وعدہ کیا تھا کہ اس ہدایہ کی ایک شرح کفایۃ المنتہی بھی لکھوں گا، چنانچہ وعدہ کے مطابق جب میں ہدایہ کے بعد کفایہ کی تصنیف کے ختم کے قریب پہونچا تو مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ یہ کتاب بہت زیادہ خلاف معمول طویل اور ضخیم ہو گئی ہے، اس سے اس بات کا خطرہ محسوس ہوا کہ کم ہمت حضرات اس سے گھبرائیں گے اور اس سے فائدہ نہ اٹھاسکیں گے، اس لئے ایک دوسری مختصر شرح لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور "ہدایہ" نامی کتاب لکھنی شروع کر دی جس میں صحیح مقبول اور معتبر روایات کے ساتھ عقلی دلائل بھی جمع کر دیئے، اس کتاب کے مختصر ہونے کے باوجود اس میں ایسے اصول بھی شامل کر دئے جن سے بے شمار جزوی مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کے ختم ہونے پر ہی میرا خاتمہ ہو (یعنی اس کے مکمل کرنے کے لئے میری ہر طرح کی تائید و توفیق بخش کر اسے مکمل فرمادے) تاکہ جسے علمی استعداد زیادہ بڑھانے اور تفصیل جاننے کا شوق ہو وہ شرح اکبر یعنی کفایہ کا مطالعہ کرے اور جسے کم فرصت ہو اور صرف ضروریات پر اکتفاء کی خواہش ہو وہ شرح اصغر یعنی ہدایہ سے استفادہ کرے، پھر میرے بعض دینی بھائیوں کی فرمائش ہوئی کہ دوسری شرح انہیں لکھوادوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں خشوع و خضوع اور رودھو کر مدد کی توفیق چاہی، اور اب اسی پر پورا بھروسہ ہے، **حسبنا اللہ ونعم الوکیل**

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بہ اقتدا قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف: کل کلام لایبدأ فیه بالحمد فهو أجذم، یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ ابتر یعنی کم برکت ہے اور شیخ عبدالقادر رہاوی کی اربعین میں بسلمہ والحمد دونوں ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اقطع بجائے اجذم ہے اور معنی واحد ہیں ورواہ ابو عوانہ اس کو ابن ماجہ نے سنن عین اور ابو عوانہ وابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اس کو حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین فقہاء میں معمول ہے۔

کتاب الطہارات

قال الله تعالی: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآية، ففرض الطهارة غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس بهذا النص، والغَسل هو الإسالة، والمسح هو الإصابة، وحَدُّ الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شحمتي الأذنين، لأن المواجهة تقع بهذه الجملة، وهو مشتق منها

یہ کتاب سب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے، پاکی وضو غسل و کپڑے و جائے نماز وغیرہ سب کی ضروری ہے، لہٰذا طہارت کو مقدم کیا۔

فضیلت طہارت

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے نبی عزوجل سے کماذکرہ الغزالی وغیرہ، وقال تعالیٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا، اور حدیث میں ہے کہ: الطهور شطر الایمان، یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کمافی صحیح مسلم، وفی حدیث: مفتاح الصلوة الطهور، اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے، لہٰذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ مع۔

طہارت کا فائدہ

طہارت کا فائدہ یہ ہے کہ اباحت حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ د۔
میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مرتب نہیں بلکہ نور علی نور ہے۔ م۔

شرائط وجوب طہارت

شرائط طہارت تیرہ ہیں، اشباہ و نظائر۔ ان میں سے نو شرط وجوب ہیں، جب یہ ہوں تو نماز و زکوٰۃ کی طرح طہارت بھی واجب ہے (۱) عقل (۲) و بلوغ (۳) و اسلام (۴) و قدرت ہونا پانی یا مٹی پر (۵) اور پانی یا مٹی کا پاک ہونا اور (۶) حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور (۷) وقت میں گنجائش نہ ہونا اور حیض نہ ہونا (۹) اور نفاس نہ ہونا۔

شرائط صحت طہارت

پھر جب طہارت کرے تو اس کے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں: ایک جہاں پانی پہنچنا چاہئے سب پر پہنچ جاوے، دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو جو پانی پہنچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ، سوم و چہارم حیض و نفاس نہ ہو۔ د۔

سبب وجوب طہارت

طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ جو بدون طہارت حلال نہ ہو، یہی مختار ہے، جیسے نماز، طواف، قرآن چھونا، اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ﴾ یعنی أرد تم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اس پر شروع کرلو تو طہارت واجب ہے۔م۔ف۔ع۔د

جس شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں

فتاوی ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور اس کے چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کرے گا اور اصح قول میں اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جس کو پانی و پاک مٹی یعنی جس سے طہارت ہوتی ہے نہ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود و رکوع و سجدہ کرے اور اسی قول کی طرف امامؒ کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔د۔

آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے۔ف۔

طہارت کی صفت یہ کہ نماز کے لئے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لئے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لئے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے سنت ہے اور کچھ اوپر جگہ مستحب ہے جو فرائض میں مذکور ہیں، د۔ غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ مترجم۔

ارکان طہارت

ارکان طہارت کے حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی (نظر آنے والی) ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اس کے عین کو زائل کرنا اور جو نجاست مرئی نہ ہو اس میں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں دیکھئے جو کتاب میں مذکور ہیں۔ف۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیۃ، اے ایمان والو! جب تم کھڑے ہو نماز کی طرف تو دھوڈالو اپنے چہروں کو الخ۔

مترجم کہتا ہے آخر تک ترجمہ یہ ہے: اور دھوڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھوڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ، یہ اصل طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی۔م۔ ففرض الطھارۃ غسل الاعضاء الثلاثۃ و مسح الرأس۔ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل نہ ہوا اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے، لہٰذا النص، بدلیل اس نص کے۔ف۔

فرض کی قسمیں

اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس کی دو قسمیں ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اس کا منکر کافر ہے۔م۔ فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اس کا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اس کا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر نقصان نہ ہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے، اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جس کے چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔

واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا، یہ کہ ان تین اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری

ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔

قال: والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة......الخ

اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہنچ جانا، اول پس غسل میں مَلنا لازم نہیں ہے، یہی ہمارے اصحاب و عام فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مَلنا احوط ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک بدون اس کے غسل نہ ہوگا۔ ف۔

پر ف ہے وضوء کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔

قال المصنف: وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الأذنين، لان المواجهة تقع بهذه الجملة، و هو مشتق منها......الخ

اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول میں اور ایک کان کی لو سے لے کر دوسرے کان کی لو تک عرض میں ہے کیونکہ مواجہہ اور روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ ف۔ اسی پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جس میں فقط لفظ و معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البدائع، اور اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔

چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو اصح یہ ہے کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں الخلاصہ، ہو الصحیح الزاہدی جس کے بال وچہرہ کی طرف جمے ہو تو اکثری حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے اترے بال ہوں ان کا دھونا واجب ہے، المغنی۔ ع۔

سپیدی جو داڑھی کے بعد اس کے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اس کا دھونا واجب ہے، یہی صحیح ہے الذخیرہ، اور کویوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا ان کے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ میں اور جتنا کھلا رہے اس کا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذافی الخلاصہ، دونوں آنکھوں کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ، چیڑ جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا چاہئے الزاہدی۔ اور جو جلد بالوں سے ڈھکی نہ ہو تو علی المختار دھونا واجب ہے البرہان، بخلاف غسل کے کہ اس میں بہر حال پانی پہنچانا واجب ہے المضمرات۔

داڑھی جب گھنی ہو یعنی کھال چھپاوے تو ظاہر کلام ہدایہ مفید ہے جو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اور بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے التبیین، اور یہی صحیح ہے الزاہدی، امام ابو حنیفہؒ سے اشہر روایت یہ ہے کہ داڑھی جس قدر کھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔

داڑھی اگر خفیف ہو کہ اس کا بشرہ (کھال) نظر آوے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح والنہر، اور داڑھی کے بال جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں ان کا دھونا واجب نہیں ہے، شرح الوقایہ۔ مسح بھی واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔ النہر۔ اگر بعد وضوء کے داڑھی یا ٹھوڑی یا بھنویں یا مونچھیں منڈائیں تو اس جگہ کو دھونا واجب نہیں اور نہ وضوء کا اعادہ لازم ہے قاضی خان، مصنفؒ نے تحدید وجہ کے بعد ہاتھوں و پیروں کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔

والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا، خلافا لزفرؒ وهو يقول: إن الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم، ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ماوراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل، وفي باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة، والكعب هو العظم الناتي هو الصحيح و منه الكاعب

ترجمہ :- ہمارے نزدیک دھونے میں دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے داخل ہیں، بخلاف زفرؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ غایت اپنے مغیا (آخری اپنے ماقبل) میں داخل نہیں ہوتی ہے، جیسے روزے کے مسئلہ میں رات اپنے ماقبل (دن) میں داخل نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیوں اور ٹخنوں کی حد تو ان کے بعد کے حصوں کو ساقط کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اگر یہ حد بیان نہیں کی جاتی تو پورے حصہ کو دھونا ضروری ہو جاتا، اور روزے کے مسئلے میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہ اس لئے ہے کہ روزے کے حکم کو اس وقت تک بڑھا کر لازم کر دے، ورنہ صرف روزہ کہنے سے تو تھوڑی دیر گھنٹہ آدھ گھنٹہ رکھ لینے کے لئے بھی کافی ہو جاتا ہے، اور کعب (ٹخنہ) وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے، یہی قول ہے اسی سے لفظ کاعب مشتق ہے۔

توضیح :- "ہمارے نزدیک" سے مراد :- امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہوا کرتے ہیں (المحیط)۔

کہنیاں بھی ہاتھ دھونے میں داخل ہیں

آیت پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ یعنی اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو ڈالو، تو ہاتھ دھونے کی غایت یعنی انتہا کہنیاں ہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ﴿ثم اتموا الصیام الی اللیل﴾، پھر تم لوگ روزے کو رات تک پورا کرو، حالانکہ بالاتفاق رات کا وقت روزے میں داخل نہیں ہے، اسی طرح یہاں کہنیاں اور ٹخنے ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہے یعنی ان کا دھونا فرض نہیں ہے، یعنی ان کا دھونا فرض لازم نہیں آیا، اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے، ان کے جواب کی وضاحت یہ ہے کہ ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ اور ﴿اتموا الصیام الی اللیل﴾ ان دونوں انتہاؤں میں فرق ہے، کیونکہ الی المرافق کی اگر قید نہ لگائی جاتی تو ہاتھ دھوتے وقت انگلیوں کے پوروں سے مونڈھوں تک دھونا لازم آجاتا اب اس قید کے لگا دینے کی وجہ سے اس کی آخری حد بندی ہو گئی کہ صرف کہنیوں تک دھوؤ اس سے زیادہ نہ دھوؤ۔

الحاصل یہاں پر کہنی ہاتھ میں داخل رہی، اور روزہ کے مسئلہ میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہاں پر روزے کے حکم کو صبح سے رات کی ابتداء تک طول دینے کے لئے ہے کیونکہ روزہ تو فی نفسہ تھوڑی سی دیر تک کسی چیز سے یا کام سے رکے رہنے کو کہا جاتا ہے، اب اگر رات تک کا بیان نہ ہوتا تو آدھ گھنٹہ ایک گھنٹہ روزہ رکھ لینے سے بھی روزہ کافی ہو جاتا، مگر اب مغرب تک روزہ سے رہنا لازم ہو گیا۔

ٹخنہ کی بحث

والکعب ھو العظم الناتی ھو الصحیح و منہ الکاعب......الخ

کاعب کی جمع کواعب آتی ہے، ایسی لڑکیاں جو نئی جوانی پر آئی ہوں، کہ جن کی چھاتیاں ابھار پر ہوں، چونکہ یہ صفت عورتوں کے لئے مخصوص ہے لہذا کاعبہ کی بجائے کاعب کہتے ہیں جیسے حائض اور طالق بجائے حائضہ اور طالقہ کے۔

موزوں پر مسح کرنا

والمرفقان والکعبان ید خلان فی الغسل عندنا......الخ

وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے، بحر الرائق میں اسی پر اجماع بیان کیا ہے، لیکن موزوں پر مسح کرنا بے شمار احادیث (سنت متواتر) سے ثابت ہے جس طرح اگر ہاتھ پاؤں زخمی ہوں تو ان پر مسح کرنا دوسری دلیلوں سے ثابت ہے۔

چند مختلف مسائل

ناخن کٹوانے، ناخن میں آٹا، مٹی، مہندی، بڑھے ہوئے ناخن، خضاب، انگوٹھی، زائد انگلی، ہاتھ پاؤں نہ ہونے، تیل ملنے، زخم پھوڑے کے احکام۔

☆ اگر وضو کے بعد اپنے ناخن کٹوائے تو دوبارہ وضو کرنا لازم نہیں ہے (قاضی خان)۔

☆ جامع اصغر میں ہے کہ اگر ناخن چوڑے ہوں اور ان میں میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے مہندی لگائی تو وضو جائز ہے خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی، شیخ دبوسیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (الفتح والذخیرہ)، اگر گوندھا آٹا ناخنوں کے نیچے ہو تو اس کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے اگر ناخن بڑھ کر پورو ے کے سرے سے نکل گئے تو ان کا دھونا واجب ہے، ایک ہی قول ہے۔ الفتح والمحیط۔

☆ اگر خضاب گاڑھا ہو کر خشک ہو گیا تو وضو اور غسل کے لئے مانع ہے (سراج عن الوجیز)۔

☆ اگر انگوٹھی ڈھیلی ہو تو اس کو حرکت دینا سنت ہے، اور اگر ایسی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچے تو حرکت دینا فرض ہے (الخلاصہ) اور یہی ظاہر الروایۃ ہے (المحیط) یہی مختار ہے (الفتح)۔

☆ اگر مونڈھے سے دو ہاتھ پیدا ہوئے تو جو پورا ہے اصلی ہے اس کا دھونا فرض ہے، اور جو ناقص ہے زائد ہے، اس لئے اس میں سے جتنا حصہ اس پورے ہاتھ کے حصہ کے مقابل ہو جس کا دھونا فرض ہے اس کا بھی دھونا فرض ہوگا، اور جو اس کے مقابل نہ ہو اس کا دھونا فرض نہیں ہے (الفتح والحلیہ) لیکن دھو لینا مستحب ہے (البحر عن المجتبی) اور اسی طرح کٹے ہوئے حصہ کی جگہ کا دھونا بھی لازم ہے (المحیط)۔

☆ اگر ہاتھ پاؤں پر تیل کی مالش کی جس سے بدن پر پانی نہیں ٹھہرتا تو بھی اس پر وضو جائز ہے، (ذخیرہ)۔

☆ اگر اعضاء میں شگاف (پھٹن) کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو اس پر صرف پانی بہا دینا لازم ہے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو جائے تو اس پر بھی مسح کر لینا کافی ہے، اور اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اس کے آس پاس دھو ڈالے (الذخیرہ)۔

☆ اور اگر وضو کے کسی حصہ میں زخم و میل وغیرہ ہو اور اس پر باریک جھلی ہو، ایسی حالت میں وضو کرتے ہوئے اس پر پانی بہا لیا، پھر اس جھلی کو نوچ ڈالا مگر اس کے نیچے سے کوئی ایسی چیز نہیں نکلی جس سے وضو ٹوٹتا ہو تو شبہ یہ ہے کہ کسی صورت میں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے (عن الرکن السندی)

مکھی یا مچھر کی بیٹ

اگر اعضاء وضو میں کسی پر مکھی یا مچھر کی بیٹ ہو کہ وضو میں اس کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز ہے، کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے (المحیط) اگر وضو میں ایک حصہ کی تری کو دوسرے حصہ کی طرف پہنچایا تو جائز نہ ہوا یعنی وضو مکمل نہ ہوا، لیکن اگر غسل میں ایسا کیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ وہ پانی بہہ رہا ہو (ظہیریہ)۔

بارش یا تالاب سے غسل کا حکم

اگر کسی آدمی کے بدن پر مینہ پڑا یا وہ بہتی نہر یا دریا میں گر پڑا تو اس کا وضو ہو گیا اور غسل بھی ہو جائے گا بشرطیکہ پورے بدن پر پانی پہنچ گیا ہو، ساتھ ہی ناک میں پانی ڈالا ہو اور منہ سے کلی بھی کر لی ہو (السراجیہ)۔

غسل سے مسح

میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غسل سے مسح کا کام بھی ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس

نہیں ہے۔

والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس، لما روى المغيرة بن شعبة أن النبی ﷺ أتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح على ناصيته و خفيه، والكتاب مجمل فالتحق بيانا به

ترجمہ:-اور سر کے مسح کرنے میں فرض ناصیہ کی مقدار ہے جو سر کی چوتھائی ہے، یعنی آیت کریمہ ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ الآیہ، میں سر کے مسح سے ناصیہ کی مقدار کا مراد ہونا اس دلیل سے ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر آئے اور پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور ناصیہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ سے فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں سر کے مسح کی مقدار مجمل ہے جس کا حدیث سے بیان ضروری ہے تو یہی حدیث جس میں آپ کا کم سے کم مسح کرنا مروی ہے اس لئے اس مجمل آیت کے لئے بیان ہو کر اس سے لاحق ہو گئی یعنی یہ بات واضح ہو گئی کہ آیت میں ناصیہ کی مقدار ہی مسح کرنا فرض ہے۔

توضیح:-ابتک وضو کے چار ارکان میں سے تین دھونے والے اعضاء یعنی چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا بیان ہوا، اب صرف سر کے مسح کا بیان باقی رہا، اس لئے مصنف کتابؒ نے "والمفروض" الخ۔

بحث مسح سر

سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو نص موجود ہے اس میں لفظ ناصیہ کا بیان ہے، پھر ناصیہ کی بھی خصوصیت نہیں ہے، اس لئے مقدار ناصیہ سر پر جہاں بھی مسح کر لیا جائے کافی ہوگا۔

تحقیق مقدار مفروضہ

امام مصنفؒ نے کہا ہے کہ مقدار ناصیہ سر کی چوتھائی ہے، امام بصاصؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا ہے، اور بعض نے احتیاطا چوتھائی سر کی روایت کو صحیح کہا ہے (کما فی العینی یہی مختار ہے۔الاختیار) اگر مسح کرنے میں تین انگلیوں سے کم لگائیں تو ظاہر الروایہ میں جائز نہیں ہے (الکفایہ) سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائے گا (مع) لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے (کذا فی السراجیہ) بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں مسح کرنا چاہئے، اور اگر سر میں سے بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اس نے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے (جوہرہ نیرہ)۔

ٹوپی عمامہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم

ٹوپی یا عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو جائز نہیں، ہاں اگر پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح پر کہ بالوں پر گیا تو پہنچ جانے پر یہ مسح جائز ہوگا (الخلاصہ) لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اس کے اوڑھنی کے رنگ سے رنگین نہ ہو جائے (ظہیریہ) اور افضل تو یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے (قاضی خان)۔

خضاب پر مسح

اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اس نے خضاب پر مسح کیا تو جب پانی کی تری اس کے خضاب سے مل کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہوگا (الخلاصہ)۔

غسل سے مسح ہو جاتا ہے

غسل سے مسح ہو جاتا ہے پھر ہاتھ پھیرنے کی ضرورت نہیں رہتی، حتی کے اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا (کما نص فی المبسوط والخلاصہ) اور تین انگلیوں سے کم نہ ہو جیسا کہ گذرا، اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کئے ہوئے، اور ان دونوں کو اتنی ہتھیلی کے ساتھ جو دونوں کے بیچ میں ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے (محیط و قاضی خان)۔

مردوں کے گیسو کا حکم

اگر مرد کے دولانبے گیسو ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے ہوئے ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں اور اس نے اپنے گیسو کی چوٹی پر مسح کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ وہ دونوں گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑ دے (المحیط) اور اگر اس کی ہتھیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لی ہو یا دھلے ہوئے حصے کے بعد رہ گئی ہو اس سے مسح جائز ہو گا، یہی صحیح ہے، اور اگر وہ تری مسح کر لینے کے بعد رہ گئی ہو پھر اس سے اس نے دوسری مرتبہ مسح کیا تو جائز نہیں ہو گا (خلاصہ وغیرہ)۔

برف سے مسح کرنا

اگر کسی نے برف سے مسح کیا تو ہر حال میں صحیح ہے اس موقع پر فقہاء نے اس کی تفصیل نہیں کی کہ تری سے قطرہ ٹپک رہا ہو (برہانیہ)۔

مسح کرنے کی مسنون صورت

مسح کرنے کی مسنون صورت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں اور انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر گدی کی طرف اس طرح لے جائے کہ پورے سر کو گھیر لے، پھر اپنے دونوں کانوں کو مسح کر لے، لیکن یہ طریقہ کے کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل علیحدہ ہوں تا کہ ان سے کانوں کو مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کو اس غرض سے کہ دونوں کنپٹیوں پر پھیری جائیں تو سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے (الفتح)۔

مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف

والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصیة وهو ربع الرأس...... الخ

علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو سر کے مسح کو بالتصریح بیان کیا ہے وہ لازم ہے، مگر اس کی مقدار میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ امام مالکؒ کے مذہب میں پورے سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور امام احمدؒ کے مذہب میں بھی مردوں کے بارے میں یہی حکم ہے، البتہ عورت کے لئے سر کا اگلا حصہ ہونا کافی ہے اور شوافعؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ کم سے کم مقدار صرف ایک بال ہے جس کی صورت یہ ہو گی کہ سر پر مہندی وغیرہ لیپ کیا ہو اس سے ایک بال کھلا رہنے دیا ہو تو اسی پر مسح کرنا کافی ہو جائے گا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بالکل ضعیف ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر حکم نہیں لگاتی جس سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف کرنا پڑے، دوسرا قول یہ ہے کہ صرف تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے، یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے، اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چوتھائی سر کی مقدار کافی ہے جیسا کہ گذرا۔

وهو حجة علی الشافعیؒ فی التقدیر بثلاث شعرات وعلی مالك فی اشتراط الاستیعاب......الخ

ترجمہ:- اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے قول کے خلاف دلیل بنی جس میں انہوں نے اپنے اجتہاد سے تین بالوں کو مسح کر لینے کو فرض بتایا ہے اور یہی حدیث امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف بھی حجت بنی جس میں انہوں نے پورے سر پر مسح

کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔

توضیح- دلائل اختلاف ائمہ

لما روی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ أتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیته و خفیه......الخ

میں کہتا ہوں کہ اگر تمام سر پر مسح کرنا ہی فرض ہوتا تو آنحضرت ﷺ فقط ناصیہ پر مسح کا اکتفاء کر کے اصل فرض کو کیوں ترک فرمادیتے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف پوری دلیل ہوگئی، اس موقع پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قرآن پاک کی یہ آیت پاک مجمل نہیں ہے جس کے لئے حدیث سے بیان کی ضرورت ہو، بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جس مقدار پر مسح کا اطلاق ہوتا ہے اسی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے، اور وہ مقدار ایک بال یا تین بالوں پر مسح کرنے سے پوری ہوجاتی ہے، صدر الشریعہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ لغت میں بھیگے ہاتھ کو پھیرنے کو مسح کرنا کہتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ بھیگے پود میں ایک بال یا تین بال چھو جانے کو مسح کرنا نہیں کہتے ہیں، اس لئے مسح کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا چاہئے، اس وقت ہاتھ پھیرنے کی کوئی حد بندی ضرور ہوگی اور وہ ہمیں معلوم نہیں بلکہ مجمل تھی اس لئے حدیث شریف سے اس کا بیان معلوم کرنا چاہئے اس طرح یہ آیت مجمل ٹھہری، جیسا کہ ہم کہتے ہیں، اور یہ آیت مطلق نہ ہوئی جیسا کہ آپ کہتے ہیں۔

اور آیت کے مجمل ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں جملہ ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ ہے، اس میں رُؤسِکُم پر ب داخل ہے جیسا کہ تیمّم کی آیت میں ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ﴾ فرمایا گیا ہے اس میں بھی یہی صورت ہے کہ وُجُوهِکُم پر ب داخل ہے، اور مسئلہ تیمّم میں بالاتفاق ہمارے اور آپ کے نزدیک مٹی سے پورے چہرہ پر مسح کرنا ضروری ہے، اور یہاں حدیث مذکور سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورے سر کا مسح ضروری نہیں ہے، یا جیسا کہ عرب والے بولا کرتے ہیں **امسحوا بالحائط** دیوار کو مسح کرو، تو اس سے دیوار کے تھوڑے حصہ کا مسح ہی مراد ہوتا ہے، اس سے یہ بات ہرگز مراد نہیں ہوتی کہ پوری دیوار کو چھوؤ یا مسح کرو۔

الحاصل یہ معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں اجمال ہی مقصود ہوتا ہے اور بیان سے اس کی جیسی وضاحت ہوگی وہی مراد ہوگی، اور اسی پر عمل ہوگا تو مجمل کے لئے ہمیشہ ایک بیان یا وضاحت چاہئے، اور اس مسئلہ میں مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث بیان ہورہی ہے۔

اس مقام پر شوافعؒ کی طرف سے سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث مغیرہؓ سے مجمل کے بیان میں پورے ناصیہ کا ہونا کس طرح معلوم ہوا، اس میں تو صرف اتنی بات ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا، اس سے صرف مسح کرنا معلوم ہوا اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ صرف تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرلینا بھی مراد ہوسکتا ہے، اور پورے ناصیہ پر مسح کرنا تو یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ اگر اس حدیث میں تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے تو اس کی تائید کے لئے ہمارے پاس دوسری حدیث بھی ہے جسے ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپؐ وضو فرمارہے تھے اس وقت آپؐ کے سر پر قطری عمامہ تھا اس لئے آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کئے اور اپنا اگلا سر مسح کیا، اور یہی حدیث ظاہری طور پر اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپؐ نے اپنے سر کے سامنے کے پورے حصہ پر مسح کیا، یہی حصہ چوتھائی ہوتا ہے اور اسی کو ناصیہ بھی کہا جاتا ہے، اس عمامہ کو قطری اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ قطر کی طرف منسوب تھا، جو سرخ دھاری دار موٹے کپڑے کا ہوتا ہے۔

اس روایت جیسی بیہقیؒ نے بھی عطاءؒ سے مرسل روایت بیان کی ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اگر اتنی مقدار سے کم مسح کرنا بھی صحیح ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار بھی کر کے دکھادیتے تاکہ لوگوں کو معلوم

ہو جائے کہ اس طرح بھی مسح کرنا جائز ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے دو ایک بار وضو میں اعضاء دھوتے وقت بجائے تین مرتبے کے کبھی دو مرتبہ اور کبھی صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر اس کا جائز ہونا بتا دیا ہے (الفتح)۔

لما روی المغیرۃ بن شعبۃ أن النبی ﷺ أتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیتہ و خفیہ......الخ

صاحب ہدایہؒ نے قدوریؒ کی موافقت میں حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث بیان کی ہے وہ دو طریقوں سے مروی ہے ان دونوں کو قدوریؒ نے جمع کر دیا ہے، ان میں سے پہلی حدیث ابن ماجہ نے مغیرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، اور دوسری حدیث مغیرہؓ یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، اور دار قطنی، بیہقی، طبرانی اور امام احمدؒ نے مطولاً اور مختصراً بیان کیا ہے اور یہ حدیث بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے اور ان لوگوں کے لئے قابل حجت ہے جو مسح رأس میں ناصیہ کی مقدار مسح کرنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔

ایک سوال:- یہ ہوتا ہے کہ فرض تو وہ حکم ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو حالانکہ مسح کے حکم میں خبر واحد کے طور پر حدیث کا ثبوت ہمیں ملا ہے جو ظنی اور قطعی نہیں ہے لہٰذا یہ حکم ظنی ہوا اور قطعی نہ ہو سکا۔

جواب:- یہ قاعدہ مسلم ہے کہ "مجمل آیت کا حکم جو اگرچہ حدیث سے ثابت ہو (جیسے اس جگہ سر کے مسح میں حدیث کے واسطہ سے مقدار ناصیہ ثابت کیا گیا ہے) اس کا حکم اس آیت مجمل کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اس حدیث کی طرف وہ حکم مضاف نہیں ہوتا جس سے وہ ثابت ہوا ہو" الحاصل جبکہ یہ آیت دلیل قطعی ہے لہٰذا یہ حکم بھی قطعی ہی ہوا۔

سر کا مسح اگرچہ مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس کا منکر کافر نہیں ہے

ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مقدار ناصیہ مسح میں فرض قرار پائی تو اس کے منکر کو کافر کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے؟

جواب:- فرض کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ فرض جو اعتقاد اور عمل دونوں طریقوں سے قطعی ہو جیسے وضو میں تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا تو ایسے فرض منکر کافر ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ وہ فرض جو اعتقاداً تو قطعی نہیں لیکن عمل کے اعتبار سے قطعی ہو جیسے سر کے مسح میں مقدار ناصیہ تو فرض عملی ہے اس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جا سکتی ہے اور یہ قسم فرض قطعی اور واجب کے درمیان ہے یعنی فرض سے کم اور واجب سے بڑھ کر ہوتی ہے، پس مصنفؒ کے قول میں مفروض سے مراد فرض عملی ہے۔

اور نہایہ میں کہا ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں اور قطعی جو مذکور ہوئی اور دوسری ظنی، اور وہ مجتہد کے خیال کے مطابق ہوتی ہے جیسے فصد اور پچھنا لگوانے کے بعد ہم احناف کے نزدیک طہارت مفروض ہے اور اس معنی میں مقدار ناصیہ کو مفروض کہا گیا ہے، یا اصل مسح فرض قطعی ہے اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہے تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے مفروض بیان کیا گیا ہے، اس تمام بیان کا ماحصل یہ ہوا کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس آیت مجمل کے بیان کے لئے ناصیہ کی حدیث ہے اور اس کی تائید میں مقدم راس کی حدیث ہے جو چوتھائی سر ہے، لہٰذا صرف تین انگلی کی مقدار ار کا اندازہ کرنا احتیاط کے خلاف ہے اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ فرمایا ہے۔

وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلاث اصابع الید لانہا اکثر ماھو الاصل فی آلۃ المسح......الخ

ترجمہ:- اور بعض روایات میں ہے کہ ہمارے کچھ ائمہ نے "مقدار ناصیہ" کی تحدید کی اور اندازہ مقرر کیا ہے ہاتھ کی تین

انگلیوں کے برابر کیونکہ آلہ مسح میں جو چیز (ہاتھ) اصل ہے اس میں تین انگلیاں ہی اکثر ہیں۔

توضیح: مقدار ناصیہ کے بارے میں مترجم کی تحقیق

مترجم کا کہنا ہے کہ اوپر کا ترجمہ اس بناء پر ہے کہ "قدرہ" کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہے یعنی ناصیہ کی مقدار تو مذہب مختار میں چوتھائی سر ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ناصیہ کی مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر ہے، اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ آیت وضو بالاتفاق مجمل، قابل وضاحت ہے، جس کی وضاحت حدیث میں "مسح علی ناصیہ" سے کی گئی ہے، اس میں چوتھائی سر یا تین انگلیوں کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے "ناصیہ" ہی اس کے لئے بیان واقع ہوا ہے پھر اس بات میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ مقام ناصیہ پر ہی مسح کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ پورے سر میں سے جہاں سے مقدار ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائے گا۔

اب اختلاف صرف اس قدر باقی ہے کہ وہ مقدار ناصیہ کتنی ہے؟۔ اس کے جواب میں دو اقوال ہیں: نمبر ا۔ چوتھائی سر، نمبر ۲۔ ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر، جیسا کہ امام ابو بکر جصاصؒ کا قول مذکور ہو چکا ہے، بلکہ چوتھائی سر کے برابر ہونے میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے اب صرف تین انگلیوں کی مقدار ہونے میں دو طریقہ سے اختلاف کی گنجائش ہے، نمبر ا۔ چونکہ مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا اس لئے اس میں صرف تین انگلیوں سے مسح کرنے سے واقعۃً ہاتھ سے مسح کرنے کا حکم ادا ہو گیا نہیں، نمبر ۲۔ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی ہوں گی یا نہیں، اس موقع پر اصل بات جس کے پیش نظر نہیں ہے وہ اس دھوکہ میں پڑھ گیا ہے کہ مقدار مسح کے بارے میں تین اقوال پائے جاتے ہیں، نمبر ا۔ مقدار ناصیہ، نمبر ۲۔ چوتھائی سر، نمبر ۳۔ تین انگلیوں کے برابر ہونا، پھر یہ خیال بھی رکھا کہ مقدار ناصیہ چوتھائی سر سے کم ہوتی ہے، حالانکہ اس موقع پر اصل بات یہ ہے کہ آیت ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ تو مجمل ہے اس کے اجمال کے دور کرنے کے لئے حدیث میں ایک ہی عبارت "وَمَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ" ہے اور اس میں اپنے طور پر کوئی تجویز یا رائے پیش نہیں کی جا سکتی ہے، اب اگر ناصیہ پر ہی مسح کیا تو خیر اور اگر اس کے علاوہ بقیہ حصوں میں سے کسی پر کیا تو اس کے لئے مقدار ناصیہ کا ہونا ضروری ہو گا، اب وہ چوتھائی سر کی مقدار ہو یا تین انگلیوں کے برابر ہو کہ یہی دو روایتیں منقول ہیں، جیسا کہ مصنف کتابؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے چوتھائی سر کی ہی مقدار کو ترجیح دی ہے جس کی یہ دو وجہیں ہیں، نمبر ا۔ چوتھائی سر کی مقدار ناصیہ سے کچھ زیادہ ہے اس لئے فرض کی ادائیگی یقینی طور پر ہو گی اور اسی میں زیادہ احتیاط بھی ہے، نمبر ۲۔ ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے جس میں بجائے لفظ "ناصیہ" کے "مقدم الرأس" کے الفاظ ہیں، اور یہ سر کے چار حصوں میں سے جن میں سے ہر ایک کا نام علیحدہ ہے ان میں سے یہ مقدم الرأس ایک نام ہوا، اس سے دونوں روایتوں میں موافقت ہو گئی اسی بناء پر متون والوں نے اسی کی اتباع کی ہے، اور لوگوں نے اسی کو مذہب مختار مقرر کیا ہے، نیز مصنفؒ نے دوسری روایت جو بعض اصحاب سے مروی ہے غیر محتاط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

عینیؒ میں ہے کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر کوئی شخص سر یا موزہ پر مسح کرنے کے لئے ہاتھ کی تین بھیگی ہوئی انگلیاں صرف رکھدے اور اوپر کی طرف انہیں حرکت نہ دے تو اس کا مسح جائز ہو جائے گا، لیکن شیخینؒ (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک سر کے مسح میں جبتک انہیں کھینچ کر اتنی دور تک نہ لے جائے کہ وہ چوتھائی سر کو پہونچ جائے وہ مسح صحیح نہیں ہو گا، حاصل یہ نکلا کہ شیخینؒ نے اس جگہ کا اعتبار کیا ہے جس پر مسح کرنا فرض ہے، اور امام محمدؒ نے اس آلہ کا اعتبار کیا ہے جس سے مسح کیا جاتا ہے یعنی ہاتھ، اور دونوں ہاتھوں میں مجموعہ دس انگلیاں ہوتی ہیں جن کی چوتھائی ڈھائی یعنی دو اور آدھی انگلیاں ہوتی ہیں، لیکن انگلی کا آدھا نہیں ہوتا ہے اسی لئے تین کا اعتبار مان لیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ناصیہ کی مقدار چوتھائی سر مقرر کرنے میں بھی ان تینوں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بات میں اختلاف رہ گیا کہ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی مانی جائیں یا نہیں، کیونکہ اصل اختلاف اس بات میں ہے کہ جس پر مسح کیا جاتا ہے (سر) اس کا اعتبار ہو یا جس چیز سے مسح کیا جاتا ہے اس کا اعتبار ہو، پہلی صورت کو شیخینؒ نے مانتے ہوئے فرمایا ہے کہ چوتھائی سر پر مسح ہونے سے صحیح ہو گا، اور امام محمدؒ نے دوسری صورت (آلۂ مسح یعنی ہاتھ) کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کو صحیح مانا ہے، م، واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے، جیسا کہ امام مصنفؒ نے اطلاق کیا ہے، اور شارح قوام الدین کاکی کا خیال ہے کہ اصل میں جو یہ روایت مذکور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، لیکن شیخ کمال الدین نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ فرض مسح میں مقدار ناصیہ ہے، اور تین انگلیوں والی روایت نوادر کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ سید جلال الدین شارح نے کفایہ میں کہا ہے کہ اصح قول میں واجب ہے کہ مسح کرتے وقت ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال کی جائیں، جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد مقدار پر نہیں بلکہ مسح پر ہے، کیونکہ مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں، اور ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے تین انگلیاں ہی تو آدھی سے زائد ہیں، لہٰذا اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے بجائے پانچ کے تین ہی کو مان لیا جائے گا، اسی بناء پر امام طحاویؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ کے مطابق درست نہ ہو گا، فتح القدیر میں ہے کہ وہ روایت جس میں مسح کرنے کے لئے تین انگلیوں کی مقدار مقرر کی گئی ہے، اسے بعض مشائخ نے اس بناء پر صحیح کہا ہے کہ مسح میں ہاتھ کو سر سے لگانا واجب ہے، اور ہاتھ میں انگلیاں ہی اصل مانی گئی ہیں اسی وجہ سے انگلیوں کے قصداً کاٹ دینے کے بدلہ میں پورے ایک ہاتھ کی دیت لازم آتی ہے۔ نیز ہاتھ میں تین انگلیاں ہی آدھے سے زیادہ ہوتی ہیں تو اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے تین انگلیوں سے ہی مسح کر لینے کو پورے ہاتھ کے مسح کر لینے کے برابر مان لیا جائے گا، ان مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسے صحیح کہا ہے اور اصل میں بھی مذکور ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہی ہے، کیونکہ طحاویؒ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب کا قول نقل کیا ہے کہ مسح کرنے میں فرض مقدار ناصیہ ہے، انتہی، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات وہی ہے جو مترجم نے ذکر کی ہے کہ ناصیہ، مقدار ناصیہ اور چوتھائی سر، سب پر اتفاق ہے، اختلاف صرف انگلیوں سے اندازہ کرنے میں ہے بحث اچھی طرح یاد رکھو، **واللہ تعالی اعلم**

تنبیہ: کھڑے ہو کر پیشاب کرنا

لما روی المغیرۃ بن شعبۃ أن النبی ﷺ أتی سباطۃ قوم فبال و توضأ و مسح علی ناصیتہ و خفیہ...... الخ

ماقبل ہم نے سر کے مسح کے سلسلہ میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث بیان کی ہے، اسی میں یہ بھی بیان تھا کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ ایک ایسی جگہ پر تشریف لے گئے جہاں پر گھروں کے کوڑا کرکٹ پھینکے جاتے تھے اور وہاں آپؐ نے کھڑے کھڑے پیشاب کیا، اس سے یہ مسائل معلوم ہوئے کہ دوسرے کے زمین میں بھی پیشاب کرنا جائز ہے جبکہ وہ اس سے منع نہ کرتا ہو، جیسا کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ باغ کے پھل چن کر یا توڑ کر کھا لینے سے اگر باغ کا مالک ناراض نہ ہو اور اس پر برا نہ مانتا ہو تو صریحی اجازت کے بغیر بھی پھل کھا لینا جائز ہے، اسی طرح کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث صحیحین میں حضرت حذیفہؓ سے بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا، اور یہ کہ ایک مرتبہ ایسا کرنا یہ بتلانے کے لئے تھا کہ یہ بھی جائز ہے (جبکہ دوسری خرابیاں نہ پائی جا رہی ہوں)۔

اسی بناء پر مختلف صحیح سندوں سے احمد، نسائی اور ترمذی میں بھی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے اگر تم سے یہ کہے کہ آپؐ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس بات کو تسلیم نہ کرو، مختلف احادیث

کی بناء پر علماء کے بھی مختلف اقوال ہیں، نمبرا۔ بلا عذر کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نمبر ۲۔ ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بیٹھ کر پیشاب کرنا پسندیدہ فعل ہے اور کھڑے ہو کر کرنا جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں باتیں ثابت ہیں۔

نمبر ۳۔ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کفار کی مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، اور جو ان کی عادت بنالے گا وہ گنہگار ہوگا۔

پھر مغیرہؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنا بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں بھی علماء میں اختلاف ہے اور ان کے یہ اقوال ہیں نمبرا۔ سلف کی ایک جماعت سے جواز منقول ہے، فقہاء میں سے امام اوزاعی، احمد اسحٰق ابو ثور، اور داؤدؒ عمامہ پر مسح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

نمبر ۲۔ اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عمامہ پر مسح کرنا درست ہوتا تو سر کے اگلے حصہ پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی، حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے، اور عمامہ کو نہیں کھولا، بہت ممکن ہے کہ مسح کرنے میں فرض کے ادائیگی کے طور پر ناصیہ پر مسح کر لینے کے بعد زکام وغیرہ کی مجبوری سے پورے سر پر مسح کرنے کی بجائے تکمیل کی نیت سے عمامہ پر ہی کر لیا۔

نمبر ۳۔ خطابیؒ اور بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے، اور بالیقین عمامہ سر کا حصہ نہیں ہے اس لئے صرف احتمال کی وجہ سے یقین (سر کے مسح) کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور عمامہ کو موزہ پر قیاس کرنا (کہ وہاں بجائے پیروں کے موزوں پر جائز ہے) قیاس مع الفارق ہے۔

اگر مسح کے بدلے سر کو دھویا گیا تو؟ اصح قول یہ ہے کہ مسح کا حکم ادا ہو گیا، اور اظہر یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ بھی نہیں ہوگا، مع، وضو کے چاروں ارکان میں ایک ایک بار دھونا اور ایک بار مسح کی بحث ختم ہوئی، ان میں سے ہر کام فرض واحد کے حکم میں ہے اسی بناء پر اگر ایک کام بھی چھوٹ جائے تو پورا عمل وضو باطل سمجھا جائے گا، وضو میں فرض کے بعد کوئی کام بھی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں اور مستحبات ہیں۔ سنتوں کا فائدہ، بہت زیادہ ثواب حاصل کرنا ہے فرض کے کاموں کی ادائیگی کے ساتھ سنتوں کے ادا کر لینے سے پورے طور پر فرض ادا ہو جاتا ہے (کمی کا احتمال بھی نہیں رہا) ہر ایک سنت کا ثواب علیحدہ ہوتا ہے، جو سنت ادا کی جائے گی اس کا ثواب ملے گا اور جو چھوٹ جائے گی اس کا ثواب کم ہو جائے گا۔

سنت و مستحب کی تعریف

شریعت میں سنت وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ ہمیشہ ادا کیا ہو، اور ایک دو بار کے علاوہ اسے نہ چھوڑا ہو، المحیط میں ایسا ہی ہے، المفید والمزید میں ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس پر مداومت کی گئی ہو اور سوائے عذر کے اسے نہ چھوڑا گیا ہو، اور ادب وہ عمل ہے کہ اسے ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا گیا ہو، امام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ سنت وہ عمل ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مواظبت اور مداومت کے طور پر کیا ہو، یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو، تو اس کے کرنے کا حکم کیا جائے گا اور اس کے چھوڑنے والے پر ملامت کی جائے گی، المنافع میں ایسا ہی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہی تعریف بہتر ہے۔

قال و سنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضى من نومه، لقوله عليه السلام اذا استيقظ أحدكم من منامه فلايغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا، فانه لايدرى اين باتت يده، ولأن اليد آلة التطهير فتسن البداية بتنظيفها، و هذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به فى التنظيف

ترجمہ :- طہارت وضو کی سنتیں (اگرچہ بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں جبکہ ظاہری طور سے ان میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) سب سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک تین بار دھونا، پانی کے بھرے ہوئے برتن میں پہنچوں کو داخل کرنے سے پہلے جبکہ وہ سو کر اٹھا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب سو کر اٹھے تو اپنے ہاتھوں کو پانی کے بھرے برتن میں اسی وقت ڈالے جب وہ انہیں دھو چکا ہو کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ سوتے ہوئے اس کے ہاتھ کس کس جگہ پر پہنچے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے اس لئے اسی سے پاکی کا کام شروع کرنا مسنون کیا گیا ہے اور یہ دھونا پہنچے ہی تک ہوگا کیونکہ بقیہ پاکیزگی حاصل کرنے کے لئے اتنی مقدار کافی ہے۔

توضیح: ہاتھ دھونا اور اس کے متعلق مسائل

میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اس حدیث کی روشنی میں مطلقاً یعنی نیند سے جاگے یا پہلے سے جاگا ہوا ہو بہر حال دھونا سنت ہے جیسا کہ المحیط اور المبسوط میں ہے، یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کیونکہ صحاح ستہ میں سے ہر ایک نے اس کی روایت کی ہے، البتہ صحیح بخاری میں تین بار دھونا مذکور ہے، اور صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی اور دارقطنی میں تین تین مرتبہ مذکور ہے، اور ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ میں دو مرتبے یا تین مرتبوں کے الفاظ ہیں، اور طحاوی کی جید اور اعلیٰ سندوں میں الفاظ ہیں ایک مرتبہ یا دو یا تین مرتبے، اور ان روایتوں میں لفظ **فلا یغمس** میں بغیر نون تاکید کے ہے، مگر بزارؒ کی روایت میں مذکور روایت کی طرح نون تاکید کے ساتھ ہے، مع۔

ہاتھ دھونے میں پہلے ایک کو دھو کر دوسرے کو دھونا بھی کافی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ایک ساتھ دونوں دھونا بھی درست ہے جیسا کہ بعض روایات میں ہے، یعنی جس طرح آسان ہو کیا جا سکتا ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ظاہراً ہاتھوں پر ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ ناپاکی نظر آنے کی صورت میں تو پہلے اس کو دھونا ضروری ہوگا، جیسا کہ شرح الوقایہ میں مذکور ہے، م، تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے البتہ ان کو سب سے پہلے دھونا سنت ہے، ع، اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ ہی یہ سنت بھی ادا ہو جاتی ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے چہرہ کے دھو لینے کے بعد فرمایا ہے کہ اس کے بعد اپنی باہیں دھولے، الحاصل دونوں ہاتھوں کو دھونا تو فرض ہے لیکن انہیں پہلے دھونا یہ سنت ہے، فتح۔

امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ کہنیوں تک ہاتھ دھونے سے پہلے دونوں پہنچوں تک بھی دھولے کیونکہ پہلے پہنچوں تک دھونا تو افتتاح وضو ہوا (یعنی اس سے وضو کی ابتداء ہوئی جس سے سنت کی ادائیگی ہوگی) اور وہ فرض کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے، ایسا ہی ذخیرہ میں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اس بتائے ہوئے طریق پر عمل کرنے میں زیادہ احتیاط ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، واللہ اعلم، نیند سے جاگنے کے بعد اور نجاست کے لگے رہنے کا وہم ہونے کی صورت میں سنت موکدہ ہے ورنہ نیند سے جاگنے والے اور اور اس کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی سنت ہے، اور اسی قول پر اکثر علماء متفق ہیں، یہی قول اعلیٰ بھی ہے، مفع۔

ولان الید الخ میں کہتا ہوں چونکہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں تھا اسی لئے اس دھونے کو واجب نہیں کہا گیا، ظاہری کوئی ناپاکی لگی نہ رہنے اور صرف شبہہ کی وجہ سے اسے سنت کہا گیا ہے، یہ بحث تاج الشریعہ کے کلام سے مختصراً ماخوذ ہے۔

ہاتھ دھونے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو اسے بائیں ہاتھ میں لے کر بڑے برتن یا مٹکے سے پانی نکال کر دائیں ہاتھ پر تین مرتبہ بہایا جائے، اس وقت انگلیوں کو آپس میں ملا کر رگڑتے رہنا چاہئے پھر اسی طرح داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالتے ہوئے انگلیوں کو دھونا چاہئے، اور اگر پانی نکالنے کے لئے کوئی چھوٹا برتن موجود نہ ہو اور مٹکا پانی سے بھرا ہوا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیوں کو ملا کر ان سے داہنے ہاتھ کی تین مرتبہ صاف کر لینا چاہئے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، اور اگر ان

حالات میں ہاتھ پر نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو جس صورت سے بھی ممکن ہو پہلے اسے صاف کر لینا چاہئے، الخلاصہ۔
ہاتھ پاک کرنا اور کسی طرح بھی پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہو گا اور اگر ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم ہو رہی ہو اسے صاف کرنے کی صورت نہ ہو اور دوسرا کوئی ایسا آدمی بھی وہاں پر نہ ہو جس کا ہاتھ پاک ہو، نیز منہ سے بھی اس سے پانی نکال کر ہاتھ پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور نہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی پانی ہو تو مجبوراً تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہئے، بعد میں اسے دوبارہ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، مذکورہ صورت اس وقت کی تھی جبکہ عرب میں کی ناند طرح پانی کے بڑے ہوا کرتے تھے، اسی میں ہاتھ ڈال کر پانی نکالا جاتا، مگر اب اکثر مقامات اور خود عرب کے بھی حالات بدل چکے ہیں پھر بھی جو سنت ابتداء میں واقع ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ باقی رہ جاتی ہے اگرچہ وہ سب باقی نہ رہے، نیز اس جگہ ناپاکی لگی رہنے کے ممکن ہونے پر بحث ہے، اس لئے حکم یہ ہو گا کہ خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کے وقت نیند سے جاگا ہو یا نیند بھی نہ آئی ہو مگر ناپاکی لگی رہنے کا وہم ہو تو ہاتھ کو دھوئے بغیر پانی میں ڈالنا مکروہ ہو گا، جمہور کا یہی مذہب ہے، مذکور حدیث میں ہاتھ ڈالنے کی جو ممانعت موجود ہے اس سے تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، اسی بناء پر اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہ ہو گا (بشرطیکہ ظاہری میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) یہ بھی معلوم ہونا چاہئے جو حکم ابھی پانی کا ذکر کیا گیا ہے وہی حکم دوسری تمام تر اور بہتی ہوئی چیزوں کا بھی ہے۔
اطفال، مجنون اور کافر کا بغیر ہاتھ دھوئے پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دینا چونکہ حدیث مذکور میں عاقل، بالغ اور مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے اگر ان لوگوں میں سے کسی نے نیند سے جاگ کر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دیا بشرطیکہ ظاہری طور سے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم نہ ہوتی ہو تو مغنی میں ہے کہ اس کے دو جواب دئے گئے ہیں نمبر۱۔ یہ بھی مسلم، عاقل اور بالغ کی طرح ہیں کہ یہ نہیں جانتے کہ سوتے وقت ان کے ہاتھ کہاں رہے ہیں نمبر۲۔ ہاتھ ڈبونے کا کوئی اثر نہ ہو گا کیونکہ خضاب کے ساتھ ڈبونے کی ممانعت آئی ہے، جبکہ ان میں سے کوئی بھی احکام کا مخاطب نہیں ہے، مع، اصح قول یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھونا چاہئے اسی طرح استنجے کے بعد بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھو لینا چاہئے، فتاویٰ قاضی خان۔

قال: تسمية الله تعالى فى ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام: لاوضوء لمن لم يسم، والمراد به نفى الفضيلة

ترجمہ:- اور وضو شروع کرتے وقت اللہ کا نام لینا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوا، مگر اس حدیث کی مراد بہتر طریقہ سے وضو ادا ہونے کی نفی ہے، (کہ وضو تو ادا ہو جائے گا مگر زیادہ بہتر اور زیادہ مستحق ثواب نہ ہو گا)۔

توضیح: تسمیہ وضو و تحقیق

وضو سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک دھونے کے بعد اب اصل وضو کی ابتداء میں تسمیہ کا حکم دیا گیا تا کہ وضو کے تمام افعال فرائض اور سنن وغیرہ سب کی ابتداء اسی سے ہو جائے، ع، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس تسمیہ سے مراد خاص کر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہی ہے یا اس کے علاوہ دوسری کوئی اور دعا وغیرہ بھی کافی ہو گی؟۔ تو المحیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضو میں **لاالہ الا اللہ یا الحمدللہ یا اشہد ان لاالہ الا اللہ** کہا تو سنت تسمیہ ادا ہو جائے گی، اور دبوسیؒ نے کہا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہنا افضل ہے۔
اور اکمل اور خبازیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ منقول ہے **بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام**، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ لوگ علم و فضل کے مالک ہونے کے باوجود حدیث واثر کو بیان کر کے یہ بیان نہیں کرتے ہیں کہ روایت کس نے بیان کی اور صحیح وضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے اور ایسا ہونا تو ایک بڑی آفت ہے، رسول اللہ ﷺ

سے تو یہی مروی ہوا کہ ابوہریرہؓ سے فرمایا کہ جب تم وضو کرو تو بسم اللہ والحمد للہ کہہ لیا کرو تاکہ تمہارے محافظ فرشتے اس وضو کے ٹوٹنے تک تمہاری ساری نیکیاں لکھ لیا کریں، جیسا کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ سلف سے تسمیہ وضو میں **بسم اللہ العظیم والحمدللہ علی دین الاسلام** منقول ہے، اور ابوہریرہؓ سے مرفوعاً (یعنی رسول اللہ علیہ کا فرمان) نقل کیا ہے کہ ہر وہ اہم کام جو اللہ کی یاد سے یا **بسم اللہ الرحمن الرحیم** سے شروع نہ کیا جائے وہ ابتر (دم کٹا یا بے برکت) ہے ابو عوانہ اور ابن حبانؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔

حضرت انسؓ نے مروی ہے کہ (ایک موقع پر حالت سفر میں پانی ختم ہونے پر) کچھ صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پانی کی ناپاکی کی شکایت کی تو آپؐ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے، (تھوڑا پانی لا کر دیا گیا تو) آپؐ نے اس کے برتن پر ہاتھ رکھ کر فرمایا وضو کرو بسم اللہ، اس کے بعد میں نے دیکھا کہ آپؐ کے انگلیوں سے پانی بہہ رہا تھا اتنا بہا کہ ہم تمام لوگوں نے اس سے وضو کر لیا، قتادہؒ نے کہا اس موقع پر میں نے انسؓ سے دریافت کیا کہ آپ کے اندازہ میں اس وقت صحابہ کتنے تھے؟ فرمایا گیا کہ ایسا لگتا ہے کہ وہ ستر ہوں گے یہ روایت نسائی کی ہے۔

تسمیہ کے سنت ہونے کی دلیل کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے **لقوله عليه السلام لاوضوء** الخ سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں یہ حدیث اس طرح ہے **لا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يذكر اسم الله** اس مفہوم کی گیارہ صحابہ کرامؓ سے روایتیں موجود ہیں، لیکن ضعیف ہیں، اگرچہ حاکم نے کہا ہے کہ میری روایتیں خطاء سے خالی ہیں، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع ہے کہ جس نے وضو سے پہلے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اس کا سارا بدن پاک ہو گیا، اور جس نے ابتداء میں اللہ کا نام نہیں لیا تو اس کے اعضاء وضو کے علاوہ اور اعضاء پاک نہیں ہوتے، اسے زرین، بیہقی اور دار قطنی نے بیان کیا ہے، اثرمؒ نے امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تسمیہ کے بارے میں مجھے کوئی صحیح حدیث نہیں ملی ہے، مگر مجھے امید ہے کہ اس کے بغیر بھی وضو جائز ہوگا، امام احمدؒ سے امام ابوداؤدؒ نے دریافت کیا کہ اگر وضو کے شروع میں کوئی تسمیہ کہنا بھول جائے تو کیا حکم ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے اس سے کچھ حرج نہیں ہوتا ہے، مع، غالباً اسی وجہ سے صاحب کتاب، مصنفؒ نے بعد کی یہ عبارت بڑھائی ہے۔

والاصح انها مستحبة وإن سمّاها في الكتاب سنة ويسمى قبل الاستنجاء و بعده هو الصحيح......الخ

ترجمہ:- اور اصح قول یہ ہے کہ ابتداء وضو میں تسمیہ کہنا مستحب ہے اگرچہ مصنفؒ نے کتاب میں اسے سنت کہا ہے، اور استنجاء سے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے یہی صحیح مسلک ہے۔

توضیح:- **الاصح انها مستحبة الخ**

وضو کی ابتداء میں بسم اللہ کہنا سنت ہے، مبسوط میں بھی یہی صراحۃ مذکور ہے، علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی بھی قائل ہے، صاحب فتح القدیر نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر دلائل پر غور کرنے کے بعد بظاہر نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اس کے باوجود وضو کا صحیح ہونا تسمیہ کہنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ ایسا اس وقت ہوتا جبکہ اسے رکن مانا جاتا اور رکن ماننے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، انتہی، اس سے بظاہر اس کا وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ تسمیہ کو مستحب کہنا کیوں کر اصح ہو سکتا ہے، باوجودیکہ اکثر احادیث تو اس کی سنت ہونے پر دلالت کر رہی ہیں، اگر ان کی مخالف حدیثیں ہم نہیں پاتے تو اسے واجب کہتے؛ چنانچہ علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اسی واسطے محیط، شرح مختصر کرخی، تحفہ، غنیۃ، جامع، اور قدوری میں اسے سنت ہی کہا ہے، اور ابن المرغینانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح اور مختار ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق (واللہ اعلم بالصواب) یہ ہے کہ وضو کی دو قسمیں ہیں یا یہ کہ وہ دو مقصد کے لئے کیا جاتا ہے

نمبر ا۔ حکم خداوندی کی فرمانبرداری یا رضائے الٰہی مقصود ہو تو یہ وضو خود ہی عبادت ہے اور اسی سے نماز بھی درست ہو سکتی ہے جسے مفتاح صلوۃ کہا گیا ہے، نمبر ۲۔ وضوء کو شرط نماز اور مفتاح صلوۃ سمجھ کر کیا جائے تو یہ وضوء کو خود عبادت نہیں کہا جائے گا البتہ ذریعہ عبادت ہوگا، غیر عبادت یا ذریعہ کے کاموں میں بسم اللہ کہنا بالاتفاق مستحب مانا جاتا ہے؛ لہٰذا پہلی قسم کے وضوء کے لئے تسمیہ بطور سنت کے ہوگا جو عبادت کی ادائیگی کے موقع پر کہا جاتا ہے، اور دوسرے قسم کے وضوء کے لئے یعنی جو خود عبادت نہ ہو بلکہ ذریعہ عبادت ہو اس کے لئے تسمیہ مستحب ہوگا، اس طرح کل امر ذی بال الخ میں جو حجت پیش کی گئی وہ وضوء اول میں اہتمام کے لئے ہے، جیسا کہ دوسری حدیث (لاایمانَ لِمَنْ لاعَھْدَ لَہٗ یعنی جس میں عہد نہ ہو تو اس کے اندر ایمان نہیں ہے) میں اہتمام عہد کے لئے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

قولہ: ویسمی قبل الاستنجاء...... الخ

اذکار طہارت واستنجاء۔ استنجاء کے لئے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے، یہی قول صحیح ہے، میں کہتا ہوں کہ تنویر میں بھی اسی کی اتباع کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ استنجاء بھی وضوء کے اعمال میں سے ہے۔

چند مسائل

نمبر ا۔ اگر ابتداء وضوء میں کوئی تسمیہ بھول گیا تو درمیان وضوء یاد آنے پر کہنے سے وہ سنت ادا نہ ہو گی۔

نمبر ۲۔ البتہ کھانے وغیرہ کی ابتداء میں تسمیہ بھول جانے کے بعد درمیان میں یاد آنے پر بسم اللہ اولا و آخرا کہہ لینے سے سنت ادا ہو جائے گی، جیسا کہ حدیث میں ہے الفتح والتبیین، پھر بھی وضوء کے درمیان کہہ لینا چاہئے تاکہ وضوء تسمیہ سے بالکل خالی نہ رہے، سراج وہاج۔

نمبر ۳۔ جب ستر کھلی ہو تو اس وقت تسمیہ نہیں پڑھنی چاہئے۔

نمبر ۴۔ اور نہ بیت الخلاء کے اندر پڑھی جائے۔

نمبر ۵۔ آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپؐ بیت الخلاء میں جاتے وقت فرماتے اَللّٰھُمَّ اِنِی اَعُوذُبِکَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ یعنی الٰہی میں تیرے ساتھ خبث وخباثت سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں یعنی شیاطین سے خواہ وہ نر ہو یا مادہ سب سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور دوسری حدیث میں صراحت کے ساتھ ہے کہ یہ پائخانے شیطانوں کے اکھٹے ہونے کے مقامات ہوتے ہیں تو تم میں کوئی جب اس میں جائے تو استعاذہ کہہ لے، جیسا کہ گذرا، اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جو استعاذہ کر لیتا ہے وہ شیطانوں کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، ورنہ شیاطین اس سے کھیلتے ہیں، م۔

والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك.. الخ

ترجمہ:- اور مسواک کا استعمال کرنا بھی سنت ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ اس پر مداومت فرماتے تھے اور آپ کا یہ ہمیشہ کا معمول تھا مسواک نہ ہونے کی صورت میں انگلی سے دانت ملنے چاہئے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔

توضیح۔ مسواک اس کے فضائل اور احکام

حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کی نماز سے ثواب میں ستر گونہ زیادہ ہے، جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، تلاش کرنے پر معلوم ہوا کہ پانچ مواقع میں مسواک کرنی مستحب ہے نمبر ا۔ جب دانت زرد ہو نمبر ۲۔ منہ سے بو آنے لگے، نمبر ۳۔ نیند سے اٹھنے کے بعد، نمبر ۴۔ نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت، نمبر ۵۔ وضوء کے وقت، اسی طرح گھر میں آنے کے بعد سب سے پہلے مسواک کر لینی چاہئے مسواک کرنے میں مستحب ہے کہ تین پانی سے تین بار مسواک ہو، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ مسواک تلخ درخت کی ایک بالشت لانبی اور انگلی کے برابر موٹی ہو اور نرم ہو، دانتوں کی چوڑائی میں مسواک

کرنی چاہئے لانبائی میں نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

اور محیط میں مذکور باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جب مسواک کی لکڑی نہ ملے تو اس کے بجائے دائیں ہاتھ کی انگلی کافی ہوتی ہے، ایسا ہی خیر یہ میں بھی مذکور ہے، مسواک کرنے کا وقت کلی کرنے کا وقت ہوتا ہے، النہایہ، ہمارے اکثر اصحاب کا اسی پر عمل ہے، ع، اوپر اور نیچے کے دانتوں کی مسواک کرنی چاہئے اور دائیں جانب سے شروع کرنی چاہئے، جوہرنیرہ، جس کو مسواک سے متلی کا خوف ہو اسے چھوڑ دینا چاہئے، سراج۔

واضح ہو کہ مسواک کے سنت ہونے میں تین اقوال ہیں، نمبر ا۔ یہ وضوء کی سنت ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنی امت کے لئے مشکل محسوس نہ کرتا تو میں ان کو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، نسائی، ابن خزیمہ اور اصحاب صحاح ستہ کی روایتوں میں بجائے وضوء کے نماز کا لفظ ہے (یعنی ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیتا) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دن یا رات کے وقت جب بھی سو کر اٹھتے تو آپؐ وضوء کرنے سے پہلے مسواک ضرور کر لیتے یہ روایت مسلم اور ابوداؤدؒ نے بیان کی ہے اسی حدیث کے پیش نظر ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ مسواک کرنا واجب ہے اور اسحٰقؒ سے نقل بھی کیا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے اس حدیث کی بناء پر جو ابوہریرہؓ سے ابھی اوپر گذر چکی ہے اسی بناء پر شوافعؒ نے کہا ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے یہانتک کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا ہے اس سے جتنی بھی نماز پڑھی جائیگی دوسری ایسی نمازوں کے مقابلہ میں جو بغیر مسواک کے وضوء سے پڑھی گئی ہوں ان میں ستر گنا زیادہ ثواب ہوگا اسی طرح ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضلیت کے ساتھ ہوگی لیکن شوافعؒ کے نزدیک نہ ہوگی، ان دونوں روایتوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہے (یعنی وضوء کرتے وقت مسواک کر لینی ہوگی اور اس نماز کا ثواب ستر گنا ہوگا، نماز کے لئے مستقلاً مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی) کیونکہ بوقت صرف نماز مسواک کرنے سے بسا اوقات دانتوں سے خون نکل آتا ہے، اس خون کے نکلنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے میں شوافعؒ کا ہم سے اختلاف ہے، پھر بھی خون کی ناپاکی ہونے میں تو اتفاق ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مسواک دین اسلام کی ایک سنت ہے اور یہی قول سب سے قوی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، اس قول کی بناء پر وضوء اور نماز اور دوسرے مواقع اس میں سب برابر ہیں، اس دعویٰ کی دلیل حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ چار چیزیں تمام انبیاء کرام کی سنتیں ہیں، ختنہ کرانا، مسواک کرنا، خوشبو استعمال کرنا، اور نکاح کرنا، اسے احمد اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، ان میں سے ایک مسواک کو بھی شمار کیا ہے، اسے مسلم، ابوداؤدؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسری بہت سی حدیثیں منقول ہیں جو ان کی تائید کرتی ہیں۔

واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا ہو، اور یہ بھی لازم ہے کہ آپؐ نے اسے کبھی کبھی ترک بھی کیا ہو اگر ایسا نہ ہو تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا، ان میں سے سب سے قوی دلیل جس سے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس پر ہیشگی اور مداومت ثابت ہوتی ہے وہ حدیث ہے کہ آپؐ نے انتقال کے قریب حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی مسواک لے کر آپؐ نے مسواک فرمائی ہے اس کے بعد آپؐ کا انتقال ہو گیا، جیسا کہ بخاریؒ نے روایت کی ہے، اسی طرح ایک مرفوع حدیث ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے عَلَيْكُم بِالسِّوَاكِ یعنی اپنے اوپر مسواک کو لازم کر لو جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے۔

مسواک کے فضائل

نسائی، احمدؒ نے روایت کی ہے اور بخاریؒ نے بھی تعلیق کے ساتھ بیان کیا کہ مسواک منہ کو پاک کرنے والی اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے، شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو کوئی بھی حال ہو اور کوئی بھی وقت ہو، لیکن ہمارے اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک وضوء کی سنت ہے مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کلی کی حالت میں مسواک کرنی سنت میں سے ہے، اور محیط وغیرہ میں اس کے استعمال کا وقت وضوء بتلایا ہے واضح ہو کہ مذکور بالا احادیث سے مسواک پر ہمیشہ کا عمل اگرچہ ثابت ہوتا ہے مگر وہ عام حالات کے لئے ہے اور خاص وضوء کے وقت کے لئے نہیں ہے، اور فضلیت کی احادیث کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اسے گاہے گاہے کر لیا جائے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضوء میں مسواک کرنا مستحب ہے، انتہی، اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا ہے کہ مسواک کی افضلیت پر سب کا اتفاق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بالاتفاق بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کر لینے کے بعد کی نماز کی فضلیت بہت زیادہ ہے۔

یاد رہے کہ زبان پر بھی مسواک کر لینی چاہئے جیسا کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ زبان پر مسواک کر رہے تھے، صحیحین میں ایسا ہی مروی ہے، اور طبرانی اور بیہقیؒ نے مرسلا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ چوڑائی میں مسواک کرتے، اور طبرانیؒ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ زیتون کے درخت کی مسواک کرنی مستحب ہے، عورت کے لئے مسواک کی بجائے علک[1] ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔

اور جب مسواک کی لکڑی نہ ہو تو دائیں ہاتھ کی انگلی سے مسواک کرنی چاہئے، چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کر لے، آپؐ نے فرمایا کہ ہاں (صحیح کہا) پھر میں نے کہا کہ وہ کس طرح لگائے آپؐ نے فرمایا کہ انگلی اپنے منہ میں ڈالے، زیلعیؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہ کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے انگلی سے مسواک کی ہے یہ روایت غریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا تو ثابت ہے مگر اس پر آپ کا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ علیؓ نے پانی منگوا کر وضوء کیا اسی میں ہے کہ انہوں نے کلی کی تو اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں کہا کہ یہی وضوء رسول اللہ ﷺ کا وضوء ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، مف، وضوء کی سنتوں میں سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ہے جیسا کہ متن میں آتا ہے

والمضمضة والاستنشاق، لان النبی علیه السلام فعلهما علی المواظبة، وکیفیتهما أن یمضمض ثلاثا یأخذ لکل مرة ماء جدیدا، ثم یستنشق کذلك، وهو المحکی من وضوئه صلی الله علیه وسلم

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے ہے کلی کرنا (کلی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے) اور ناک میں پانی ڈالنا (یعنی بانسہ تک اور فتح القدیر میں ہے کہ ان دونوں کاموں میں مبالغہ کرنا ایسے شخص کے لئے جو روزہ سے نہ ہو) کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کاموں پر مداومت فرمائی ہے ان دونوں کاموں کے کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کلی کرنے میں منہ میں پانی لے کر تین مرتبہ کلی کرے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے پھر ناک میں بھی اسی طرح پانی لے یعنی ہر بار نیا پانی لے کر ڈال دے یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے نقل کیا گیا ہے۔

توضیح۔ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اس کے مسائل اور تحقیقات نفیسہ

فعلهما علی المواظبة الخ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی دلیل مصنفؒ نے یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ

(۱) علک: ہر گوند جو چبایا جائے، ج علوک واعلام ایک ٹکڑے کو علکہ کہتے ہیں، العلک لیسد ار چیز جو ہاتھوں سے چمٹ جائے (مصباح) انوار الحق قاسمی

دونوں کام ہمیشہ کئے ہیں لیکن ایسے کام تو عموماً واجب اور گاہے گاہے چھوڑ دینے سے سنت ہوتے ہیں اس کے باوجود مصنفؒ نے نہ چھوڑنے کی قید کا اضافہ نہیں کیا جس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں کام سنت مگر قریب واجب کے ہیں (ع) اور فتح القدیر میں ہے کہ تمام روایات میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر آتا ہے اس لئے اس پر مداومت اور ہمیشہ کے معمول بھا ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا ہے۔

و كيفيتهما أن يمضمض ثلاثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا ......الخ

ہر بار نیا پانی لے، اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر ہر بار منہ میں پانی لے کر نگل جائے (اور باہر نہ پھینکے) تو بھی کلی کرنے کا کام پورا مانا جائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، البتہ اگر منہ سے چوس کر پانی پیا تو کافی نہ ہوگا۔

ثم يستنشق كذلك......الخ

اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے کلی کرنے پھر ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب کا ہونا بھی مسنون ہے۔

وهو المحكي من وضوئه صلى الله عليه وسلم ......الخ

مصنفؒ نے یہ جملہ بڑھا کر حصر کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ یہ دو احتمال ہو سکتے ہیں نمبر ا۔ کہ پہلے کلی کی جائے بعد میں ناک میں پانی ڈالا جائے کہ یہی طریقہ منقول اور قطعی ہے کیونکہ کسی روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے، نمبر ۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ تین تین بار اور ہر بار نئے پانی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا منقول ہے اس سلسلہ میں ایک روایت تو یہ ہے اور دوسری روایتوں میں اور طریقے بھی ہیں اس لئے ان سب میں موافقت کے لئے یہ تاویل ہوگی کہ سب سے بہتر اور مسنون طریقہ جو منقول ہے وہ یہی ہے اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اس پہلی صورت میں طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے تین بار ناک میں پانی ڈالنا اور ہر بار ہر ایک کے لئے نیا پانی لینا چاہئے، محیط سرخسی۔

کلی کرنے کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جائے اور ناک میں پانی ڈالنے کی حد یہ ہے کہ ناک کے اندر بانسہ تک پانی پہنچ جائے، الخلاصہ، اگر کسی نے یہ دونوں کام چھوڑ دئے تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہوگا، سراج وہاج۔

اگر کسی نے اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ تھوڑا تھوڑا اپنے منہ میں کھینچ لیا اور کلی کر لی تو جائز ہوگا، لیکن اگر ایک ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں پانی کھینچا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی مرتبہ ہی پانی کھینچنے سے بقیہ پانی مستعمل ہو گیا لیکن کلی میں ایسا نہیں ہوتا ہے، محیط، اور اگر ایک چلو پانی لے کر پہلے اس کے تھوڑے سے کلی کی اور بقیہ سے ناک میں پانی کھینچا تو جائز ہوگا اور برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگا سراج وہاج، اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد اعضاء وضوء کو ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرنے سے تین تین مرتبے دھو سکتا ہے تو ایک ایک مرتبہ دھونے پر ہی اکتفاء کرے اور کسی کام کو ترک نہ کرے، الدر۔

واضح ہو کہ مصنفؒ نے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے تذکرہ میں یہ تو ذکر کیا ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی کی ہے مگر یہ ذکر نہیں کیا کہ آپؐ نے گاہے گاہے انہیں ترک بھی کیا ہے، تاکہ اس بات پر دلیل ہو کہ یہ دونوں کام سنت مؤکدہ، قریب واجب ہیں اس کے باوجود ان دونوں کے نہ کرنے سے خواہ بھول سے ہو یا جان کر ہو، وضوء میں خرابی لازم نہیں آئے گی، لیکن جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہوگا، اور شارح قوام الدینؒ نے جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہونے میں اس ایک قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ہمیشہ ترک کرتا ہو، اور کبھی نہ کرتا ہو تب گنہگار ہوگا، اور اکملؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے اور سغناقیؒ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ ایسی عبادتوں پر مداومت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار وادعیہ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں وضوء کے بیان میں مخصوص اعضاء کا پاک کرنے کا حکم کیا ہے ان پر زیادتی کا حکم ایسی ہی دلیل سے صحیح اور ممکن ہوگا جس سے اسے نسخ کرنا

ممکن ہو حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک اعرابی کو وضوء کرنے کا جو طریقہ سکھایا ہے اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

علامہ عینیؒ نے مذکور قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ مع الترک کی قید لگانا بلا دلیل ہے کسی روایت سے بھی ترک کا ثبوت نہیں ملتا ہے اسی طرح اعرابی کی حدیث میں بھی کسی ترک کا بیان نہیں ہے، ایسی طرح تئیس صحابہ کرامؓ نے آنحضرت ﷺ کے وضوء کرنے کے طریقہ کو بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے بھی ان دونوں کے ترک کو نہیں بلکہ برعکس کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو ہی ذکر کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس طرح ان دونوں کاموں کے ترک کرنے کی روایت نہیں ملتی ہے اسی طرح جن روایتوں میں وضوء کا طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات پر دلیل بھی نہیں ہیں کہ آپؐ کے ہمیشہ کے وضوء کے حالات اس میں ذکر کر دئے گئے ہیں، ادھر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ آپؐ جو بھی نیک کام کرتے اس پر مداومت فرماتے تھے لیکن جن کثرت کے ساتھ دعائیں اور اذکار منقول ہیں وہ دن اور رات میں بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہیں وہ بالا تفاق بلا مداومت کے ہیں یعنی ایسی بات نہیں ہے کہ آپ سے جتنی بھی دعائیں وغیرہ منقول ہیں ہمیشہ ان تمام کو آپؐ ادا کرتے رہتے (بلکہ گاہے یہ پڑھی اور گاہے وہ پڑھی ہے) لہٰذا ان کا پڑھنا وجوب کے طور نہیں ہو سکتا ہے لیکن کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے چونکہ ان دونوں جگہوں کے گناہ بہت زیادہ ختم ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم ان کی فضیلت کے بیان میں ذکر کریں گے، اس لئے ان دونوں کاموں کی اہمیت بہت زیادہ ہو گی۔

الحاصل حق بات وہی ہے جو کہ شیخ محقق صاحب نہایہ سغناقیؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے اس سلسلہ میں میرے نزدیک صریح دلیل حضرت ابوامامہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہؓ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وضوء کا کیا طریقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا اَمَّا الوضوءَ فانكَ اِذَا تَوَضَّاتَ غَسَلتَ كَفيكَ فَانقيتهُمَا وَغَسَلتَ وَجهكَ وَيَدَيكَ الى المَرَافقين وَمَسَحتَ رَأسكَ وَغَسَلتَ رجليكَ اغتسلتَ مِن عَامةِ خَطَايَاكَ كيوم وَلَدَتكَ اُمُّكَ یعنی وضوء تو یہ ہے کہ تم اسے جب اس طرح ادا کرو کہ تم اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا تو انہیں تم نے دھو کر پاک کر لیا، اور اپنے چہرہ کو اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پیروں کو دھو لیا تو تم نے اپنے تمام گناہوں کو دھو ڈالا اور تم گناہوں سے اس دن کی طرح پاک و صاف ہو گئے جس دن تمہاری ماں نے تمہیں جنا تھا (یا تم پیدا ہوئے تھے) اس کے بعد عمرو بن عبسہؓ نے فرمایا کہ بلاشبہ میرے کانوں نے ان باتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور میرے دل نے اسے محفوظ رکھا ہے، یہ روایت مسلمؒ اور نسائیؒ نے بیان کی ہے۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی کئی صورتیں ہیں

پہلی صورت تو وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کر دی ہے اور بویطی اور ترمذیؒ بھی شافعیؒ سے یہی صورت بیان کی ہے کہ یہ افضل ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک چلو پانی سے ایک بار کلی کر کے پھر ناک میں پانی کھینچا جائے پھر دوسری مرتبہ بھی چلو پانی لے کر اسی طرح پھر تیسری مرتبہ بھی اسی طرح ایک چلو پانی لے کر دونوں کام کئے جائیں، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے کام کو جمع کرنے کی صورت ہے، مزنیؒ نے مختصر میں صراحۃً شافعیؒ سے اسی طرح کرنے کو افضل قرار دیا ہے، اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کا اکثر قول یہی ہے ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کو بیان کیا جس میں یہ جملہ بھی ہے کہ آپؐ نے کلی کی اور ناک میں پانی کھینچا ایک چلو پانی سے، اور اسی طرح آپؐ نے تین بار کیا اور ترمذیؒ میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے روایت ہے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے ایک ہی چلو

سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی بھی کھینچا ایسا تین بار کیا، آخر میں ترمذیؒ نے کہا یہ حدیث حسن ہے۔

اور بخاریؒ نے ایک روایت حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ جس میں اعضاء وضوء کو ایک ایک بار دھونے اور ایک ہی چلو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر ہے اور ربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں ہتھیلیوں کا تین بار دھونا اور کلی کرنے اور ناک میں پانی لینا ایک بار اور منہ میں دھونا تین بار، ہاتھ دھونا تین بار، سر پر مسح دو بار، اور تین بار پاؤں دھونے کا ذکر ہے، اور شاید سر کے مسح میں دو بار ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بھیگا ہوا ہاتھ سر کے سامنے سے پیچھے کی طرف ایک بار اور پیچھے سے سامنے کی طرف ہونے کو راوی نے دو بار سمجھ لیا ہو، جو حقیقت میں مجموعی طریقہ سے ایک ہی بار ہوا، اور پہلی صورت کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے پہلے اپنی ہتھیلیوں کو دھو کر پاک کیا پھر تین بار کلی کی پھر ناک میں تین بار پانی لیا، پوری حدیث، ترمذیؒ نے اسے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوتی ہے کہ کلی علیحدہ کی اور ناک میں پانی علیحدہ ڈالا ہے، اس سے بھی زیادہ صریح اور واضح حدیث کعب بن عمروؓ کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح وضوء کیا کہ آپ ﷺ نے تین بار کلی اور تین ہی بار ناک میں پانی بھی ڈالا اور ہر بار نیا پانی لیا ہے، اسے طبرانی نے ذکر کیا ہے اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم راوی ہیں، ابوداؤد، یحییٰ بن معین اور دار قطنی نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کوئی ڈر نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ قابل قبول ہے اور خود ابوداؤد نے بھی اس روایت کو مختصر ذکر کیا ہے اور اسی پر خاموشی بھی اختیار کی ہے جو اس کی صحت کی دلیل ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں اسے نقل کر کے خاموشی اختیار کی ہے ذہبیؒ نے کعب بن عمروؓ کو صحابی کہا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف سنت ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق دونوں ہی سنت ہیں بلکہ ان میں اختلاف افضلیت میں ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ہی چلو سے پورا کرنا افضل ہے یا ہر ایک کام کے لئے علیحدہ پانی لینا افضل ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک مزنیؒ کی روایت کے مطابق جمع کرنا یعنی ایک ہی چلو سے دونوں کام کرنا سنت اور افضل ہے اکثر شوافعؒ اسی کے قائل ہیں، اور بویطیؒ کی روایت کے مطابق فصل یعنی دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا افضل ہے، جیسا کہ ہم احناف کا اس پر عمل ہے، اور یہی طریقہ افضل ہے کیونکہ منہ اور ناک دونوں مستقلاً دو عضو ہیں اور ہر ایک کی خطائیں بھی علیحدہ ہیں، فضائل کے ذکر کے موقع پر عنقریب آئے گا کہ کلی کرنے سے منہ کی خطائیں گر جاتی ہیں اور ناک میں پانی لینے سے اس کی خطائیں گر جاتے ہیں، لہٰذا اگر ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر طہارت حاصل کی جائے جو کہ ترمذیؒ اور طبرانیؒ کی روایتوں کے موافق ہے تو ایسا کرنا افضل ہوگا، اصل مذہب میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ مذکورہ ایک صورت کی دوسری کوئی صورت جائز نہ ہوگی، واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ اور زیادتی سے کام لینا چاہئے، ایسا کرنا بالاتفاق سنت ہے جیسا کہ محیط اور قاضی خان میں مذکور ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے لقیط بن صبرہ کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر روزہ سے ہو تو آہستگی سے ان دونوں کو پورا کر لو اور مبالغہ نہ کرو، تمام ائمہ نے اسے بیان کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

ومسح الأذنين وهو سنة بماء الرأس خلافا للشافعي لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس، والمراد بيان الحكم دون الخلقة

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے کانوں کا مسح کرنا ہے سر کے پانی سے مگر اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ دونوں کان سر میں سے ہیں اس فرمانے سے آپ کا مقصد کانوں کا حکم بیان کرنا ہے اور یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ وہ دونوں خلقۃ سر کا حصہ ہیں۔

توضیح۔ کانوں کا مسح کرنا، طریقہ سنت اور نفیس دلائل

تمام علماء اور ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت کانوں پر مسح کرنا بھی ہے، البتہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ سر کی پاکی میں شمار کئے جائیں یا علیحدہ شمار ہوں (یعنی سر پر مسح کر لینے سے اس کے پاک ہوتے ہی کان بھی پاک ہو جائیں گے یا نہیں پاک کرنے کے لئے مستقلاً مسح کرنا پڑے گا؟) امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک وہ دو اعضاء ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر مسح کرنا مسنون ہوگا، اور جمہور کے نزدیک کان سر کے حکم میں داخل ہیں اس لئے دوبارہ پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو موسیٰؓ سے یہی مروی ہے یہی قول عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، عمر بن عبد العزیز، نخعی، ابن سیرین، حسن بن ابی الحسن، سعید بن جبیر اور قتادہ کا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا یہی مذہب بھی ہے ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد والوں کا ہے، یہی مذہب امام احمدؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ کا بھی ہے لہٰذا۔

ہمارے نزدیک کانوں کے مسح کا مسنون طریقہ یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ بھگو کر سر پر مسح کر لینے کے بعد اسی سے کانوں کا بھی مسح کر لیا جائے، مع، شیخ حلوائیؒ اور خواہر زادہؒ نے چھنگلی سے مسح کرنے کو مسنون طریقہ بتایا ہے، سنن ابن ماجہ میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اس طرح فرمایا ہے کہ اپنی کلمہ کی دو انگلیاں کانوں میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیرا، اس طرح کانوں کے اوپر اور اندر دونوں جگہ مسح کر لیا، یہی طریقہ اولیٰ اور پسندیدہ علماء ہے، مف، یہی طریقہ مجتبیٰ میں مذکور ہے۔

لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس...... الخ

مصنف نے رسول اللہ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے لہٰذا یہ حدیث قولی ہوئی جس کا مرتبہ محدثین کے نزدیک فعلی سے جس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہو زیادہ ہوتا ہے بحدیث صحیح ہے، اور کئی سندوں اور طریقوں سے آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے یہ چند ہیں ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور طحاویؒ نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی اور اس میں شہر بن حوشب راوی ہیں جن کو امام احمد، یحییٰ بن معین، عجلی اور یعقوب بن ابی شیبہ نے قابل اعتماد کہا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی ان کو قابل اعتماد بتایا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ شہر مذکور سے جو روایت پائی جائے گی وہ صحیح ہوگی۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب نے ابو امامہ سے موقوفاً اور ابو الربیع نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ثقہ و قابل اطمینان راوی جب کوئی روایت مرفوعاً بیان کرتا ہے یعنی یہ بتا دیتا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے تو وہ روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ اصول حدیث میں یہ بات معین ہو چکی ہے، ان احادیث میں وہ بھی ہے جسے دار قطنیؒ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے اس کی سند کے بارے میں کہا ہے کہ سند صحیح ہے، اور یہی روایت کبھی ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی روایت کی جاتی ہے، یہانتک قولی حدیثوں سے دلیل تھی، اسی طرح ایسی بھی بہت سی روایتیں ہیں جو فعلی ہیں یعنی جن میں رسول اللہ ﷺ کا عمل بتایا گیا ہے ان میں سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ان کا یہ قول ہے کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کے وضو کا حال نہ بتادوں یہانتک کہ پورے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا کہ آپ نے ایک چلو پانی لے کر اس سے اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا اسے ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن مندہ نے بیان کیا ہے۔

اور اسی حدیث کی بنیاد پر امام نسائیؒ نے اپنی کتاب میں ایک باب مسح الاذنين مع الراس یعنی دونوں کانوں کا سر کے ساتھ مسح کرنے کا بیان، اسی طرح ابو داؤدؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے، اور مسح کا طریقہ بیان کرنے کے لئے ابن ماجہ کی ایک حدیث جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے گذر چکی ہے، اور ربیع بنت معوذؓ کی وہ حدیث جو ابو داؤد اور طبرانی میں مذکور ہے اور

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ حدیث جو نسائی میں مروی ہے اس میں مسئلہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس طرح یہ بات اچھی طرح ثابت ہو گئی کہ خود رسول اللہ ﷺ کا عمل بھی یہی تھا کہ سر کے ساتھ ہی کانوں کا مسح فرما لیتے تھے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے بیہقیؒ نے صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کانوں کے واسطے نیا پانی لیا ہے، ہم اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں اور اس حدیث میں جسے ہم نے مختلف اور متعدد صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے موافقت کی صورت یہ ہو گی کہ یہ عمل تو آپ کا ایک بار پایا گیا ہے بہت ممکن ہے کہ مسح کر لینے کے بعد انگلیوں کی تری خشک ہو گئی ہو اس لئے آپ نے دوبارہ انہیں تر کرنے کے لئے پانی لیا ہو، اب دو ایک بار اس طرح ہو جانے سے اسے مستقل عمل اور مسنون نہیں کہا جا سکتا ہے زیادہ سے زیادہ اسے جائز کہا جا سکتا ہے کیونکہ زیادہ تر حدیثیں ویسی ہیں جیسی ہم نے بیان کر دی ہیں (یعنی ایک ہی مرتبہ کا پانی کافی ہوتا تھا) پھر بالفرض اگر ایسا عمل بھی بار بار اور اکثر ہو یعنی ایک ہی چلو سے جتنی بار عمل ثابت ہوا اتنی ہی مرتبہ دو چلو سے بھی ثابت پھر بھی یہ بات قابل غور باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سب آپ کے اعمال ذاتی ہوئے یعنی سب فعلی حدیثیں ہوئیں جن کے مقابلہ میں قولی حدیثیں یعنی فرمان رسول اللہ ﷺ کی روایتیں "الاذنان من الراس" یعنی دونوں کان سر کے حکم میں زیادہ اہم ہوں گی اور قولی حدیثیں ان کے مقابلہ میں اصولاً نہیں آئیں گی کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ اس حدیث میں کانوں کی خلقت کے متعلق بتایا گیا ہے اس میں کانوں کی پاکی اور ان کے مسح کا حکم نہیں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح مصنف کتابؒ نے والمراد بیان الحکم الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے یعنی رسول اللہ ﷺ تو موجودات کے حقائق کو بیان کرنے کے لئے مبعوث نہیں فرمائے گئے ہیں بلکہ احکام بیان کرنے کے واسطے مبعوث فرمائے گئے ہیں، اس لئے الاذنان من الراس کہہ کر آپ نے ان کی تخلیق کو بیان نہیں فرمایا ہے، یوں بھی تو وہ ہر شخص کو نظر آنے میں اس کے بیان کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، بلکہ ان کا حکم بیان فرمایا ہے اس میں ایک احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ ان دونوں کا مسح سر کے مسح کی طرح ہے مگر یہ احتمال اس لئے درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بدن کے دو حصوں کا ایک کام میں شریک ہونے کا یہ تقاضا نہیں ہوتا ہے ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جائے، اور ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کانوں کو مسح کر لیا جائے کیونکہ وہ دونوں تو اسی سر کا حصہ ہیں، تو یہ احتمال صحیح اور درست ہو گا، اور حدیث کی مراد بھی یہی ہو گی، اس جگہ یہ احتمال نکالنا درست نہ ہو گا کہ صرف سر کا مسح کافی اور کانوں کے لئے مستقلاً مسح کرنے کی مطلقاً ضرورت نہیں ہو کیونکہ وہ تو سر کے حصوں میں سے ہیں، یہ احتمال اس لئے درست نہ ہو گا کہ دونوں اعضاء کا احکام میں بہت فرق ہے اس لئے کہ سر کا مسح کرنا بالاتفاق فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہوتا ہے مگر کانوں کا مسح مسنون ہے کیونکہ یہ خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے اور مسنون کی ادائیگی سے فرض کی ادائیگی کبھی ادا نہیں ہوتی ہے جیسا کہ خانہ کعبہ کو قبلہ بنانا فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہے، لیکن حطیم جو خانہ کعبہ کے کنارہ میں ایک چھوٹی ہوئی جگہ ہے صرف اسی کو نماز میں اپنا قبلہ بنانا کافی نہیں ہو گا کیونکہ اس حطیم کا خانہ کعبہ کا حصہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

چند مسائل

گردن کا مسح

اس مسئلہ میں ہمارے ائمہ متقدمین سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، ابو بکر الاسکافؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک ادب ہے اور شافعیہ میں سے رویانیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے گردن کے مسح کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ سنت ہے، ع، اس جگہ سنت کہنے کی مراد اگر یہ ہے کہ سر کا مسح کرتے وقت ہاتھ کو سر کے اگلے سے شروع کر کے گدی تک بھی گذارتے ہوئے کانوں کا مسح کرنا چاہئے تو درست ہو گا کیونکہ یہ طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ فتح القدیر

میں حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے جسے ترمذی نے ذکر کیا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ سر پر تین بار مسح کیا اور دونوں کانوں کے ظاہر حصہ پر بھی تین بار مسح کیا اور گردن کے اوپر بھی مسح کیا الخ، اسی طرح سنن ابی داؤد اور مسند احمد بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے سر کی گدی پر مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ ایسا فعل ثابت ہو جانے سے گردن کے مسح کا سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ہے جبتک کہ اس پر ہمیشہ اور اکثر و بیشتر ہونے کا ثبوت نہ ہو جائے اور اگر اس سنت سے مراد یہ ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد گردن کا مسح کرنا ہے تو اس کے سنت ہونے بلکہ اس کے ثبوت پر بھی دلیل چاہئے، م۔

اس سلسلہ میں قاضی ابو الطیب اور ابو الحسن و غورانی نے کہا ہے کہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں ہے ابن الصلاح نے کہا ہے کہ عام طور پر جو یہ بات حدیث کے طور پر مروی ہے "غسل الرقبہ امان من الغل" حقیقت میں یہ کوئی حدیث نہیں ہے بلکہ کسی بزرگ کا مقولہ ہے، امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے اور یہ کہ گردن کا مسح کرنا سنت نہیں بدعت ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو عبید نے کتاب الطہور میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ نے کہا ہے کہ جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق سے بچایا جائے گا، یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات رائے اور قیاس سے نہیں کی جاتی ہے، اسی کی طرح ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمرؓ روایت کی ہے، مع۔

اس روایت کے صحیح ثابت ہونے کے بعد صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ گدی کا بھی مسح ہو ہم نے تو پہلے ہی یہ بیان کر دیا ہے کہ یہ بات تو صحاح کی دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہوئی ہے لیکن اس سے تو صرف مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے واللہ اعلم، م۔

ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر کی جانب سے اور ان کے باطنی حصہ کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرنا چاہئے، سراج اور کانوں کے اگلے اور پچھلے حصہ کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا جائے، شرح الحاوی، میں یہ کہتا ہوں کہ بحر الرائق میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے ہاتھ میں تری باقی رہتے ہوئے بھی نیا پانی لینا بہتر ہے، تو یہ روایت مذہب کے خلاف ہے، صحیح بات تو یہ ہے کہ ایسا کرنا صرف جائز ہے اور سنت وہی بات ہے جو پہلے گذر چکی ہے، م، اور اگر دونوں کانوں کے اگلے حصہ کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور پچھلے حصوں کو سر کے ساتھ کسی نے مسح کیا تو بھی جائز ہوگا لیکن بہتر طریقہ وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے، شرح الطحاوی۔

قال: و تخليل اللحية لأن النبى عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك، و قيل هو سنة عند أبى يوسف جائز عند أبى حنيفة و محمد، لان السنة اكمال الفرض فى محله والداخل ليس بمحل الفرض

ترجمہ:- وضو کی سنتوں میں سے ایک ڈاڑھی کا خلال کرنا بھی ہے کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کو ڈاڑھی کے خلال کا حکم دیا تھا اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا سنت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر کہ سنت سے تو فرض کام کو اس کی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے جبکہ ڈاڑھی کے معاملہ میں اندرونی طور پر کوئی جگہ فرض کام کی نہیں ہے۔

توضیح: ڈاڑھی کا خلال اور اس کے متعلق نفیس مباحث

تین بار دھونے کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول میں سنت ہے اور یہی قول معمول بہ ہے، زاہدی، اور مبسوط میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، معراج الدرایہ، خلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف اور اس کی

ہتھیلی کو سامنے کی طرف رکھتے ہوئے ڈاڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے ہاتھ کو اوپر کی طرف لایا جائے شمس الائمہ کردریؒ سے یہی قول منقول ہے، المضمرات، میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن عدی میں جابرؓ کی مرفوع حدیث میں بھی ایسا ہی ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کیا ہے، خلال کرنے کا یہ حکم اس شخص کے لئے احرام کی حالت میں نہ ہو، الدر۔

لأن النبی علیه السلام امره جبرئیل علیه السلام بذلك...... الخ

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حکم دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم پہنچایا کیونکہ حضرت انسؓ سے ایک مرفوع حدیث مروی ہے کہ میرے پاس جبرئیل علیہ اسلام نے آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو آپ اپنی ڈاڑھی کا خلال بھی کرلیں، اسے ابن ابی شیبہ اور ابن عدی نے روایت کیا ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے، ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے جب رسول اللہ ﷺ وضو کرتے تو ایک چلو پانی لے کر اپنی تھوڑی کے نیچے لے جاتے اس کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ میرے رب نے مجھے ایسا ہی حکم دیا ہے، پھر سعید بن جبیرؒ اور عبدالحکیم مالکیؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہے، اور امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے امام محمدؒ سے یہ ایک روایت ہے، کہا گیا ہے کہ یہی قول اصح ہے محیط میں ہے کہ یہ ادب (مستحب) ہے سنت نہیں ہے یہی قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

لان السنة اکمال الفرض...... الخ

چونکہ سنت کا مقصد فرض کام کو اس کی جگہ میں مکمل کرنا ہوتا ہے، اور ڈاڑھی کا اندرونی مقام محل فرض نہیں ہے اس لئے اس میں خلال کرنے سے فرض کام کو اس کے لئے اپنے محل میں پورا کرنا نہ پایا گیا اس لئے یہ کام سنت بھی نہ ہوا، البتہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا بھی ہے اس لئے اسے بدعت بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، لہذا یہ جائز ہوا، جیسا کہ کافی میں ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، مبسوط سے قنیہ میں نقل کیا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستحب اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، تحفہ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے اصح قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، ۱۷ صحابہ کرامؓ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت انسؓ کی وہ حدیث جو ابوداؤدؒ نے روایت کی اسی قول کی تائید کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ اس کو ہمیشہ کرتے، سعید بن منصورؒ نے جبیر بنؓ نضیرؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں اور ڈاڑھی میں خلال کرتے اسی طرح آپ کے صحابہ کرامؓ جب وضو کرتے تو اپنی ڈاڑھیوں کا خلال کرتے تھے، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور علل کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بخاریؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے، اس کی روایت ابن حبان اور حاکم نے بھی کی ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت انسؓ کی وہ روایت جو ابوداؤد میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہو کیونکہ حکم تو وجوب کے لئے ہوا کرتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ بلاشبہ آیت میں وضو کا حکم ڈاڑھی کے ظاہری حصہ کے لئے ہے، اب اگر ہم اس حدیث سے ڈاڑھی کے اندرونی اور نیچے کے حصہ کے خلال کو واجب کریں تو اس طرح خبر واحد سے کتاب متواتر کو اس کے حکم کو بدلتے ہوئے منسوخ کرنا لازم آجائے گا، اسی لئے ہم نے اس حکم کو سنت کے معنی میں مخصوص کر دیا اور یہی صحیح قول ہے، مع۔

وتخلیل الاصابع لقوله علیه السلام: خللوا اصابعکم کی لاتتخللها نار جهنم، ولأنه اکمال الفرض فی محله

ترجمہ:- اور وضو کی سنتوں میں سے ایک انگلیوں کا خلال کرنا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ تم لوگ

اپنی انگلیوں کا خلال کیا کرو تا کہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ پہنچے اور اس وجہ سے بھی سنت ہے کہ ایسا کرنے سے وضو کے فرض کو اپنی جگہ پر درجہ کمال تک پہنچا دینا ہوتا ہے۔

توضیح: -انگلیوں کا خلال، طریقہ اور سنت وجوب کے سلسلہ میں نفیس بحثیں

وتخلیل الاصابع...... الخ

انگلیاں اس کا اطلاق ہاتھ اور پاؤں دونوں کی انگلیوں پر ہوتا ہے، اسی لئے تحفہ، قنیہ، اور منافع میں اس کی تصریح کے لئے اصابع الیدین والرجلین کہا گیا ہے بہت سے لوگوں نے ہاتھوں کی انگلیوں کے ذکر سے خاموشی اختیار کی ہے کیونکہ ہاتھوں، منہ، اور بازوؤں کے دھونے سے اکثر وبیشتر ہاتھوں کی انگلیوں تک پانی تو خود ہی پہنچ جاتا ہے، مع۔

تخلیل کے معنی ہیں ٹپکتے ہوئے پانی کے ساتھ ایک کو دوسرے میں داخل کرنا اور یہ بالاتفاق سنت مؤکدہ ہے ہاتھ میں انگلیوں کا خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ پنجہ لڑانے کی مانند ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا، اور پیروں میں خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے بائیں ہاتھ کی انگلیوں کی چھوٹی انگلی چھنگلی کو دائیں پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرتے ہوئے بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کر دیا جائے (النہر) چھنگلی کو نیچے کی طرف سے قدم کی پشت کی طرف اوپر کو خلال کرنا چاہئے (المضمرات)۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ ابوداؤد اور ترمذیؒ کی حدیث میں جو حضرت مسور بن فضلہؓ سے منقول ہے اس میں فقط چھنگلی سے خلال کرنے کا تو تذکرہ ہے مگر اس میں مذکور کیفیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، مع، ظاہر بات یہ ہے کہ اس طرح خلال کرنے کا ثبوت اتفاقی ہے، اور یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے، الفتح۔ انگلیوں میں اس طرح خلال کرنے کا حکم مسنون اس وقت ہوگا جبکہ پہلے سے اس جگہ پر پانی پہنچ چکا ہو کیونکہ اگر پانی نہ پہنچا ہو جبکہ انگلیاں ایک دوسرے سے بالکل ملی ہوئی ہوں تو اس وقت پانی پہنچانا واجب ہوگا، یہی بات شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں بھی ہے، مع۔ التبیین اور الفتح، اور انگلیوں کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو تو خلال کی ضرورت باقی نہیں رہی، ع، النہر۔

لقوله عليه السلام : خللوا اصابعكم كي لا تتخللها نار جهنم...... الخ

نگلیوں کے خلال کے مسنون ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے، حدیث کے الفاظ ایسے نہیں ہیں دارقطنی نے ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت اس طرح بیان کی ہے خَلِلُوا اَصَابِعَكُم لا يَتَخَلَّلُهَا اللهُ بِالنَّارِ يَومَ القِيَامَةِ یعنی تم اپنی انگلیوں کا خلال کرو تا کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن ان کے درمیان آگ داخل نہ کرے اسی جیسی روایت حضرت عائشہؓ سے اور طبرانی نے وائل بن حجرؓ سے روایت کی ہے مگر یہ سب ضعیف ہیں، لیکن طبرانی کی روایت میں نار جہنم کی وعید کی تصریح ہے، یعنی جو کوئی پانی سے انگلیوں میں خلال نہ کرے گا تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ ان میں آگ سے خلال کرے گا۔

یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت لقیط بن صبرہؓ کی حدیث اس باب میں دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرو تو اسباغ کرو یعنی سب جگہ پانی پہنچاؤ اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرو جسے ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرو، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

ولأنه اكمال الفرض فى محله...... الخ

یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور خلال کرنے سے محل فرض میں کمال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ وضو میں جس چیز سے

فرض کا اکمال اس کے محل میں ہو وہ سنت ہوتی ہے لہٰذا انگلیوں کا خلال کرنا بھی سنت ہوئی، ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ انگلیوں کے خلال کرنے کے واسطے صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے یعنی حکم دیا گیا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے جسے مصنفؒ نے بیان کی ہے خَلِلُوا اس میں صیغہ امر کی تصریح ہے، ادھر اصول میں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس حکم کے پورا نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہو اس امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں بھی حدیث مذکور میں عذاب نار کی دھمکی کے الفاظ موجود ہیں اس لئے قاعدہ کے مطابق اسے مسنون ہونے کی بجائے واجب ہونا چاہئے، اسی بناء پر امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مذہب ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے، اور فقط ہاتھوں میں خلال کرنا امام مالکؒ کے نزدیک واجب ہے۔

اس اشکال کا حل کئی طریقوں سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب اس وقت ثابت ہو کہ جانب مخالف یعنی واجب نہ ہونے کا قرینہ ہو، مگر اس کی جگہ یہ قرینہ موجود ہے کہ آپؐ نے اعرابی کو وضو کا طریقہ سکھلایا مگر اس میں خلال کرنے کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، اگر خلال کرنا واجب ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ ہوتا اس جگہ یہ جواب رد کر دیا گیا ہے کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو جبکہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج نہیں ہے اگر اس سے دوسرا حکم واجب ثابت کیا جائے تو اس خاص کو بیان سے تغیر ہو جائے گا اور تغیر دینے کے لئے جو نسخ کے درجہ میں ہوتا ہے خبر واحد کافی نہیں ہوتی ہے کیونکہ آیت وضو قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہے صاحب نہایہ نے ایسا ہی کہا ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ وعید اس صورت میں ہے کہ جب پانی انگلیوں کی بیچ میں نہ پہنچا ہو، یہ جواب اکملؒ نے سروجی سے لے کر دیا ہے، مع۔

نمبر ۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ خلال کرنا اس وقت ایک سنت ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ انگلیوں کے درمیان پانی پہنچ چکا ہے اور پانی پہنچ جانے کے بعد واجب باقی نہیں رہتا ہے؛ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس باب میں جتنی حدیثیں بھی منقول ہیں سب وجوب ہی کے واسطے ہیں، احادیث کا مقصد اصل یہ بتاتا ہے کہ انگلیوں کے درمیان پوشیدہ شکنوں میں پانی پہنچانا ضروری ہے اور ان کو خشک چھوڑنا جائز نہیں ہے اس کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہو سکی ہے کہ اس پر ہمیشگی کی گئی ہو اگرچہ اس سے فرض کو اس کی اپنی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ خلال کی سنت ہونے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں وہ اس مسئلہ کی دلیل نہیں ہیں جن کی بحث ہو رہی ہے، بلکہ ان احادیث میں اس بات کی تاکید ہے کہ وضو کرتے ہوئے ہاتھ اور پاؤں کے دھونے کے وقت ان کی انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا فرض ہے، اگر ان میں کوئی جگہ خشک رہ گئی تو قیامت کے روز وہاں آگ پہنچے گی، اور یہ واجب ہے کہ اس میں اکمال اور اسباغ کرو اور انگلیوں میں خلال کر کے سب جگہ پانی پہنچا دو، اس پانی کے پہنچا دینے کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس کام پر رسول اللہ ﷺ سے ہمیشگی کا ثبوت نہیں ملا ہے، لیکن مترجم کا کہنا ہے کہ اس پر تو کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے، سوائے اس بات کے کہ اس سے فرض کو اپنے محل میں مکمل کرنا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

و تكرار الغسل الى الثلاث لان النبى عليه السلام توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لايقبل الله تعالىٰ الصلوة إلا به، و توضأ مرتين مرتين، و قال: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين، وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى و وضوء الانبياء من قبلى، فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى و ظلم، والوعيد لعدم رؤيته سُنة

ترجمہ:- اور وضو کی سنتوں میں سے ایک ہے دھونے کے کام کو مکرر تین بار کرنا اس حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر پھر فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا ہے

اور آپؐ نے وضو فرمایا دو دو بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضوء ہے جس کا وضو اللہ تعالیٰ دونا کر دیتا ہے اور آپؐ نے وضو فرمایا تین تین بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کا انبیاء کرام کا وضو ہے اس لئے جس نے کم کیا یا زیادہ کیا اس نے حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا، اور برائی، تعدی اور ظلم کی جو دھمکی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانا ہو۔

توضیح۔ تین بار دھونا زیادتی و کمی کی بحث اور تحقیق

اس جملہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوگئی کہ وضو میں جو اعضاء دھوئے جاتے ہیں انہیں تین بار دھونا لیکن سر کو چونکہ دھویا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کا مسح کیا جاتا ہے لہٰذا اس مسح کو مکرر کرنا سنت نہیں ہے، دھوئے جانے والے اعضاء یہ ہیں دونوں ہاتھ، چہرہ اور دونوں پاؤں، المحیط، ایک بار پورا دھونا فرض ہے، الظہیر یہ، اور باقی دونوں بار یعنی دوسرے اور تیسرے بار دھونا قول صحیح میں سنت مؤکدہ ہے، الجوہرۃ النیرہ، البحر عن السراج، یعنی مجموعی طور پر دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور یہی حق ہے، لہٰذا صرف دوسری مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے اسی پر اگر صرف دوسری بار دھو کر چھوڑ دے تو اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے، الفتح، ایک بار بھرپور دھونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ میں پانی سب عضو کو پہنچ جائے اور بہہ جائے، اور اس سے قطرات ٹپک جائیں، الخلاصہ۔

اور فتاویٰ حجت میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں اس بات کا پورا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کا دھونا جہاں تک ضروری ہے اس کے پورے حصہ میں پانی پہنچ جائے، اسی طرح اگر پہلی مرتبہ دھویا مگر کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر دوسری بار بھی اسی طرح دھویا اور کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر تیسری مرتبہ بھی دھویا اور اس مرتبہ سب جگہ پانی پہنچ گیا تو یہ تین بار دھونا نہ ہوگا، المضمرات، خلاصہ یہ ہے کہ چلو پانی کا شمار معتبر نہیں ہوتا بلکہ عضو کے پورے حصہ پر پانی بہانے اور بھرپور مغسول ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ہر بار پورا دھو کر تین بار تک مکرر کرنا مسنون ہوگا۔

لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ، وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ تعالیٰ الصلوۃ إلا بہ......الخ

یہ حدیث ان پورے الفاظ سے معروف و مشہور نہیں ہے بلکہ ان کے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہیں، اور ہمارے مصنفؒ نے ان الفاظ کو جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہوئے ہیں ان سب کو جمع کر دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، البتہ ایسا کہنے پر مصنفؒ پر اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ انہوں نے ان ٹکڑوں کو کسی ایک معین صحابی کی روایت نہیں کیا ہے، مف، یہ دو حدیثیں ہیں پہلی تَوَضَّأَ مَرَّةً سے وُضُوءُ الْمُرْسَلِینَ مِنْ قَبْلِی تک جسے دار قطنی، بیہقی، ابن ماجہ اور طبرانی متعدد صحابہ کرام سے روایت کیا ہے، ان کی ساری سندیں ضعیف ہیں۔

اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ حضرت ﷺ سے یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرعہ رازیؒ نے کہا ہے کہ یہ واہی حدیث ہے اور اس کا دوسرا ٹکڑا اس حدیث میں ہے جسے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ وضو ہے اس پر جس نے کچھ بڑھایا یا اس سے کچھ کم کیا تو اس نے گناہ کیا اور حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا اس کی سند میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے، شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے، اور ابو بکر ابن العرابی نے عمرو بن شعیب کی حدیث کو ضعیف کہا ہے، لیکن ان کے ضعیف کہنے کو کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ، ابن المدینیؒ اسحٰق بن راہویہ اور ان کے علاوہ اماموں کی ایک جماعت نے اس کی توثیق کی اور قابل قبول بتایا ہے، مع۔

میں کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے بھی اس اسناد کی توثیق کی ہے لیکن عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس پوری اسناد کی تصدیق نہیں

ہو سکتی ہے البتہ بالکل معمولی درجہ کی ہو گی جس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں لفظ "زاد" کے بعد "نقص" کا ہونا زیادتی موضوع ہے (یعنی ایک محاورہ کے طور پر ہے) جس کا اصل مطلب یہ ہے کہ جس نے تین کے عدد پر زیادتی کی اس نے ظلم اور زیادتی کی، کمی ہونے کی صورت میں ایسی بات نہیں ہے، پھر لفظ "او نقص" کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہؒ نے تصریح کی ہے، جیسا کہ مولانا عبدالحق شیخ دہلویؒ نے اپنی کتاب سفر العادت میں بیان کیا ہے اور اس لفظ کے موضوع ہونے پر بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ خود آپؐ سے تعلیم جواز کے علاوہ تین مرتبوں سے کم دھونا ثابت ہے یہانتک کہ ایک ہی مرتبہ کے وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبے اور بعض کو تین مرتبے بھی دھونا حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ بھی دھونا اچھا ہے البتہ تین تین مرتبہ دھونا افضل ہے، جیسا کہ موطا میں ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ اور دو دو مرتبے دھونا صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں ہے، اور تین تین مرتبے دھونے کی حدیث صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اسی طرح ان میں بعض عضو کو دو دو مرتبہ اور بعض کو تین تین مرتبہ دھونا بھی موجود ہے۔

پانی میں اسراف منع ہے اور تین مرتبہ میں کون سا مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم

امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ اہل علم نے وضو میں اسراف کرنے کو مکروہ کہا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے زیادہ نہ ہو میں کہتا ہوں کہ اسراف کرنا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاصؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف پایا جاتا ہے؟۔ تو آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہوتا ہے اگرچہ بہتے دریا پر تم وضو کر رہے ہو اسے احمد اور ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ تین مرتبہ سے زیادہ دھونے کے منع ہونے پر اجماع ہے، لیکن امام شافعیؒ کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین مرتبے سے زیادہ دھونا مکروہ تنزیہی ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اگر زیادتی اطمینان حاصل کرنے کے لئے ہو یا اعادہ وضو کے لئے ہو تو تنزیہی ہو گا ورنہ مکروہ تحریمی ہونا چاہئے کیونکہ اسراف ہوتا ہے، م، اگر کوئی یہ سوال کرے کہ تین مرتبہ دھونے میں کیا تفصیل ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ پہلی مرتبہ دھونا تو فرض ہے بشرطیکہ مکمل طور پر پانی پہنچ چکا ہو، اور دوسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور تیسری مرتبہ دھونا سنت کو مکمل کرنا ہے اور یہی مذہب بھی ہے مترجم کا کہنا ہے کہ یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م، بعضوں نے کہا ہے کہ دوسری مرتبہ دھونا سنت اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، بعضوں نے اس کے برخلاف بھی کہا ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ تینوں بار دھونا فرض ہے جیسا کہ مختصر المحیط میں ہے، اگر کسی نے سردی کی زیادتی یا پانی کی کمی یا کسی اور ضرورت کی بناء پر ایک ہی بار دھویا تو مکروہ نہ ہو گا، اگر بغیر کسی مجبوری کے ایسا کرے گا تو گنہگار ہو گا۔

میں کہتا ہوں کہ المعراج میں ایسا ہی ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایک بار دھونے کی عادی بن جائے تو گنہگار ہو گا ورنہ نہیں، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی قول ارجح ہے واللہ تعالی اعلم، م۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کہنی سے اوپر ہاتھ بڑھا کر دھونے میں کوئی برائی ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے قیامت کے دن وہ حصے بہت زیادہ روشن ہوں گے اور ان میں زیادتی ہو گی، حضرت ابو ہریرہؓ کو ایک بار ہاتھ کو بڑھا کر بغل تک دھوتے دیکھ کر پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے، تو جواب دیا کہ میں نے اپنے خلیل رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ یہ مؤمن کا زیور ہو گا (جنت میں) جہاں تک پانی پہنچے گا وہاں تک زیور ہو گا، یہ صحیحین میں موجود ہے اگر سوال کیا جائے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور مثلاً وضو پر وضو کرنا بھی مذکور روایت کے مطابق گناہ اور تعدید کا کام ہو گا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے ان الفاظ میں۔

والوعيد بعدم رؤيته سنة...... الخ

یعنی جب کوئی یہ اعتقاد کرے کہ پوری سنت تین مرتبوں سے بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس نے برا اعتقاد کیا اور ظلم کیا، لیکن اگر اس کا اعتقاد تو درست ہو کہ تین مرتبہ استعمال ہی سنت ہے مگر اس خیال سے تین سے زائد بار دھویا تا کہ طمانیت قلب حاصل ہو جائے کہ تین مرتبوں سے بھی شاید مکمل طور پر پانی نہ پہنچا ہو یا مکرر وضو کرنے کی نیت سے ایسا کیا تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، مع، النہایہ اور السراج میں ایسا ہی مذکور ہے۔

ایک ہی بیٹھک میں وضو مکرر کرنا، وسوسے، چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا اور برعکس

میں کہتا ہوں کہ ایک مرتبہ میں وضو کا اعادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، یعنی کراہت تنزیہی کے ساتھ اور ایک مجلس میں کئی بار وضو کرنا مکروہ ہے السراج، یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اِتَّقُوا وَسوَاسَ المَاء، یعنی پانی کے وسوسے سے بچو۔ الحدیث، ترمذی وغیرہ میں ہے، م، جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھی مرتبہ کا پانی خود پاک اور دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے، اور ناپاک عضو دھونے میں چوتھی بار کا پانی مستعمل ہے (کہ خود پاک ہے مگر اس سے دوسری چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے) یہی بات عتابیہ میں ہے اور محیط واسبیجابی میں ہے کہ ناپاک عضو کے دھونے میں چوتھی بار پانی کا مستعمل نہ ہوگا مگر جبکہ کچھ نیت ہو، میں کہتا ہوں کہ اگر کچھ نیت بھی ہوگی جب بھی پانی کا حکم مستعمل ہی کا ہوگا، کیونکہ ظاہری طور پر تو اس میں بھی قربت اور اللہ کی نزدیکی حاصل کرنی ہے جبتک کہ اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ اس میں معنی قربت پائے گئے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے، اسی وجہ سے اس سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے یہ حدیث فقہ کی کتابوں میں تو پائی جاتی ہے مگر حدیث کی معتبر کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہے، مع، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو دو بار وضو کیا پھر فرمایا یہ نور علی نور ہے، رزین نے اس کی روایت کی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وضو کرتے ہوئے اعضاء کو دو بار دھویا، مسئلہ ناپاک کپڑا دھوتے ہوئے تین بار دھونے کا پانی بہا دیا اور چوتھی مرتبہ کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔

قال: ويستحب للمتوضيء أن ينوى الطهارة، فالنية في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم، ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية، ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا في حال إرادة الصلوة أوهو ينبئي عن القصد.

ترجمہ :-اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ طہارت کی نیت کرے اس طرح وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے کیونکہ یہ وضو ایک عبادت ہے اس لئے یہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسا کہ قائم مقام وضو یعنی تیمم میں نیت کرنا بالاتفاق فرض ہے، اس لئے کہ وضو بھی بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت ہونا تو بغیر نیت کے نہیں ہو سکتا ہے پھر بھی ایسا وضو نماز کے لئے مفتاح ہو جاتا ہے یعنی اس سے نماز درست ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ پاک کرنے والے پانی کے استعمال سے پاک ہوا ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی خلقۃً پاک کرنے والی شئی نہیں بنائی گئی ہے مگر نماز کے ارادہ کی صورت میں یا تیمم میں اس لئے نیت کی شرط لگی ہے کہ لفظ تیمم کے معنی ہی قصد اور ارادہ کے ہیں۔

توضیح۔ مستحب کی تعریف، مستحبات وسنن وضو

مستحب وہ فعل ہے جس کے کرنے میں ثواب ہو اور نہ کرنے میں ملامت نہ ہو۔

ويستحب للمتوضيء أن ينوى الطهارة...... الخ

نیت کے لغوی معنی ہیں کسی شیء کے کرنے یانہ کرنے کے لئے دل سے پختہ ارادہ کرنا، اور شریعت میں نیت کے معنی ہیں کسی کام کی ابتداء کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی طاعت اور قربت حاصل کرنے کا قصد کرنا، لہذا طہارت، نماز طاعت وغیرہ جیسے مقصود کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہوگا، تبیین میں لکھاہے کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی نیت کرنی چاہئے جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو یاحدث دور کرنے کی نیت کرنی چاہئے، اور فتح القدیر میں ہے کہ نیت کرتے وقت ناپاکی دور کرنے کی نیت نہ کرکے وضو کرنے کی نیت رکھنا بہتر ہے، نیت کی جگہ دل ہے یعنی دل سے نیت کرلینا کافی ہے بعضوں کے نزدیک زبانوں سے بھی اچھا ہے جیساکہ السراج اور الجوہرہ میں ہے، لیکن محققین کے نزدیک زبان سے کہنا بدعت ہے جیساکہ البحر میں ہے نیت صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ آدمی سمجھ دار ہو اور یہ متعین کرسکتا ہو کہ ہمارا کام کس قسم کی طاعت و عبادت ہے صرف طاعت کی نیت کرنی کافی نہیں ہے نیت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ فرق رہے کہ یہ کام عادۃ کیا جارہا ہے یاخاص عبادت کی غرض سے کیا جارہا ہے۔

واضح ہو کہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب میں وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں کاموں کے لئے لفظ مستحب استعمال کیا ہے اس لئے صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ روایت و درایت سے اس کی سند صحیح نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات میں ان پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے مگر ان کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے کہ متاخرین فقہاء میں استحباب بول کر سنت کا مقابل سمجھا جاتا ہے اور متقدمین فقہاء میں یہاںتک کہ امام محمدؒ کے کلام میں بھی لفظ استحباب کا اطلاق استحباب کے علاوہ سنت بلکہ واجب پر بھی ہوتا ہے اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان تینوں مسئلوں میں فرمایا کہ متاخرین فقہاء کے نزدیک سنت ہیں۔

مستحبات و سنن: نیت اس کا وقت اور اختلاف ائمہ

فالنية في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض......الخ

وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے اس میں نیت کرنے کا وقت چہرہ دھونے کا وقت ہے جیساکہ الجوہرۃ النیرہ میں ہے لیکن الاشباہ میں ہے کہ پہنچوں تک دھونے کے وقت نیت کرلینا چاہئے تاکہ سنتوں کا ثواب مل جائے، حدیث صحیح ہے الاعمال بالنیات یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے اسی لئے وضو کرنے والوں کو کپڑے دھوتے وقت یا جائے نماز کو پاک کرتے وقت پاک کرلینے کی بھی نیت کرلینا چاہئے تاکہ مستحب کام کی ادائیگی ہو اور ثواب بھی مل جائے، مع۔

اگر وضو کرنے والا پانی میں گرگیا یا ندی تالاب کو تیر کر پار کیا یا کسی کو وضو سکھلانے کے لئے خود وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اعضاء وضو دھولئے تو ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں وضو ہوگیا (اور اس سے نماز درست ہوجائے گی) یہی قول سفیان ثوریؒ، اوزاعی اور حسنؒ کا ہے۔

وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم......الخ

لیث بن سعد، احمد، اسحٰق، ابوثور، ابوعبید اور داؤد ظاہریؒ کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں نماز کے لئے وضو کا حکم دیا ہے جس کا بجالانا عبادت ہے اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن وضو صرف عبادت ہی نہیں ہے بلکہ شرط نماز اور مفتاح بھی ہے، تو اب اس مسئلہ میں احناف اور شوافعؒ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ وضو کا مفتاح ہونا طہارت کی صفت کی وجہ سے ہے یا عبادت کی صفت کی وجہ سے ہے، طحاوی نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بغیر نیت کے حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن نماز کے لئے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود پاکی حاصل کرنی ہے اور یہ پاکی نیت کے ساتھ اور بغیر نیت کے ہر دو طرح حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ پانی کی فطرت میں پاک کردینا، گندگی دور کردینا ہے، انتہی۔

اس طرح وضو بغیر نیت کے عبادت کا درجہ حاصل نہ کر سکے گا، لیکن پاک کرنے سے طہارت حاصل ہو جائے گی جس سے نماز درست ہو سکتی ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ جس وضو کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے، اور بغیر نیت کے وضو عبادت نہیں ہے نیت کا چھوڑ دینا گناہ کی بات ہے پھر بھی اس سے نماز درست ہو جائے گی اور نماز پڑھنی جائز ہو گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو سے نماز جائز ہی نہ ہو گی۔

وضو ایک عبادت ہے

وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم......الخ

عبادت میں بالاتفاق نیت شرط ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُمِرُوْا اِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾، یعنی انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی خلوص دل کے ساتھ عبادت کریں، اور دین کو اسی کے واسطے خاص کر دیں، اس جگہ لفظ مخلصین میں اخلاص کو ترکیب کے لحاظ سے حال قرار دیا گیا ہے جبکہ حال حکم میں شرط ہوتا ہے، اس طرح ہر عبادت کے لئے اخلاص کو شرط قرار دیا گیا ہے، جس میں نیت کا اخلاص کا ہونا اصل ہے، جیسا کہ فرمان رسول اللہ ﷺ میں ہے الاعمال بالنیات کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے، الحاصل وضو کی عبادت بغیر نیت نہ ہو گی۔

ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية...... الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں خود وضو بغیر نیت کے عبادت نہیں ہو سکتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر اس نے نیت نہیں کی اور اعضاء کسی طرح دھولئے گئے تو اسے عبادت قرار نہیں دیا جائے گا **ولكنه يقع الخ** لیکن یہ وضو نماز کے لئے ذریعہ ہو جائے گا اس سے نماز صحیح مانی جائے گی، کیونکہ نماز کے لئے مفتاح اور ذریعہ طہارت ہے، جو نیت اور بغیر نیت دونوں طرح سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ وضو ہمارے نزدیک نماز کے لئے بجا طور پر مفتاح ہو گا۔

لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم...... الخ

کیونکہ ایسا پانی جو خود پاک ہو کر دوسروں کو بھی پاک کرنے والا ہو اس کے استعمال سے اعضاء وضو کی طہارت ضرور حاصل ہو گی، کیونکہ خدائے تعالیٰ نے پانی کے بارے میں اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا﴾ کہ ہم نے ایسا پانی نازل کیا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے دوسروں کو پاک کرنے والا ہے کیونکہ اس میں پانی کو طہور بتلایا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے اپنی کتاب فتح القدیر میں یہ لکھا ہے کہ طہور کے معنی ہیں کہ یہ خود بہت پاکیزہ ہے، اس میں اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شرعی ناپاکی کو بغیر نیت کے پاک نہ کر سکتا ہو بلکہ صرف نجاست حقیقۃ کو ظاہری طور پر پاک کر لیتا ہے اس لئے جس وضو میں نیت نہیں کی گئی اس میں فرمان رسول ﷺ **انما الاعمال بالنيات** کی دلیل کی بناء پر اسے مفتاح صلوۃ ہونے کو نہ ثابت کیا جائے گا اور نہ اس کی نفی کی جائے گی لہٰذا یہ ہمارے نزدیک مفتاح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ حدیث **انمال الأعمال بالنيات** کے معنی ہیں کہ سارے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، لہٰذا بغیر نیت کے وضو کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جواب یہ ہے کہ اگر کہنے والے کا یہ خیال ہو کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بغیر نیت کے کوئی کام ہی نہ ہو گا تو کہنے والے کا یہ خیال صریحاً باطل ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ عمل تو پایا جائے گا مگر شریعت میں اس عمل کا اعتبار نہ ہو گا تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طلاق نکاح گواہی جیسے بہت سے اعمال بغیر نیت کے بھی شرعاً واقع اور معتبر مانے جاتے ہیں لہٰذا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی عمل کا عبادت ہونا بغیر نیت کے معتبر نہ ہو گا۔

الأعمال بالنیات کی تحقیق

حق بات یہ ہے کہ الاعمال بالنیات کا فرمان عبادت اور غیر عبادت سب کو شامل ہے، لہٰذا آدمی نے جو عمل جس نیت سے کیا وہی اس کا نتیجہ اور ثمرہ ہوا۔

اسی بناء پر اگر کسی نے ادائیگی سنت یا شرمگاہ کی حفاظت کی نیت سے نکاح کیا تو اس عمل پر بھی ثواب ملے گا اور اگر صرف شہوت رانی کے لئے نکاح کیا تو اس پر ثواب نہ ملے گا بلکہ اسے صرف جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اگر اس نیت سے ہو کہ اس مظلوم حقدار کو اس کا حق مل جائے یا فرمان رسول کی اس طرح اتباع ہو جائے تو ایسی گواہی بھی عبادت ہوگی اور اس پر ثواب بھی ملے گا۔ اور اگر یہی گواہی فساد پھیلانے کی غرض سے ہو تو اس پر عذاب ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ جس طرح نیک کاموں کے لئے دلیل ہے اسی طرح برے کاموں بھی یہی جملہ دلیل اور حجت ہے۔

اس بحث سے ہماری یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ بغیر نیت کے وضو ایسا عمل ہوگا کہ اس سے ثواب تو نہیں ملے گا البتہ وضو ہو جائے گا اور اس سے ان اعضاء کی پاکی حاصل ہو کر اس سے نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے ایسا وضو ہونا شرط ہے جو عبادت بھی ہو یعنی اس سے نیک عمل کی ادائیگی کی نیت کی گئی ہو، تو خود ایسا کہنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعوی کی دلیل دے۔

تیمّم میں نیت کی شرط

بخلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا في حال إرادة الصلوة ......الخ

تیمم جو کہ وضو کا قائم مقام ہے اس میں نیت کی شرط کیوں لگائی گئی جبکہ اصل یعنی وضو میں نیت کی شرط نہیں ہے؟ اسی شبہ کے جواب کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی کہ تیمم میں وضو کے بر خلاف نیت کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ تیمم کے لئے مٹی یا اس کی جنس کا ہونا ضروری ہے جس کی تخلیق میں خداوند تعالےٰ کی طرف سے دوسروں کو پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھی گئی جیسا کہ پانی میں ــــــــ جس سے وضو کیا جاتا ہے پاک کرنے کی صلاحیت فطرۃ رکھی گئی ہے، تو مٹی میں پاک کرنے کی صلاحیت صرف ضرورت پورے کرنے کے لئے یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے مان لی گئی ہے گویا اس میں پاک کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا صرف حکم خداوندی اور امر تعبدی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس وقت نیت کی شرط لازم مان لی گئی ہے

أو هو ينبئى عن القصد...... الخ

کہ تیمم میں نیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ لفظ تیمم کے اندازوں کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی لغت میں تیمم کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، اور تیمم کا لفظ ایک شرعی اصطلاح ہے، نیز اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسے اصطلاحی ناموں اور الفاظ میں وہی معانی معتبر ہوتے ہیں جو ان الفاظ سے لغوی اعتبار سے سمجھ میں آتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی اسی لفظ تیمم سے اس کے لغوی معنی یعنی قصد و ارادہ کا اعتبار کیا ہے جس کے معنی نیت کرنے کے ہوتے ہیں اسی بناء پر تیمّم میں نیت کی شرط لازم ہوئی ہے مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے وہ تطہیر کی نیت ہے، اور یہی صحیح ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تلوار اور اس جیسی چیزوں کی ناپاکیاں مٹی سے پاک کرنے میں نیت کی شرط نہیں ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ نماز کے علاوہ دوسری صورت میں بھی مٹی پاک کرنے والی ہوتی ہے اس لئے یہ جواب دیا جائے کہ حدث حکمی نہیں ہے، مگر یہ جواب بھی محل اعتراض ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وضو جس طرح ایک عبادت ہے اسی طرح یہ نماز پڑھنے کے لئے آلہ بھی ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک

وضو کا عبادت ہونا بغیر نیت کے درست نہ ہوگا اور اس کا طہارت حکمی ہونا بغیر نیت اور بغیر ثواب نماز کا ذریعہ اور آلہ ہے، اور درر میں ہے کہ وہ وضو جس کا حکم کیا گیا ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نیت فرض ہے جس طرح عبادت مقصود میں فرض ہے لیکن وہ وضو جس کا حکم نہیں کہا گیا ہے اس کے لئے نیت کرنا سنت ہے۔

تیمّم میں نیت کی شرط

فالنية في الوضوء سنة عندنا......الخ

مترجم کی طرف سے اس جگہ پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سنت تو وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہو اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کیا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ عبادت ہی کی نیت سے وضو کیا ہے، اور اس میں بالاتفاق نیت شرط ہوتی ہے صرف چند مقامات میں ہی نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے مثلاً بدن کی لگی ہوئی گندگی یا گردوغبار صاف کرنے یا ٹھنڈک حاصل کرنے کو یہ اعضاء دھوئیں جائے مگر رسول اللہ ﷺ سے ان اغراض کے لئے وضو کرنا کبھی بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے تو نیت کا سنت ہونا کس طرح ثابت ہوا۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے تمام وضو کو بالیقین عبادت ہی سمجھا ہے کیونکہ آپ ہمیشہ عبادت کی ہی نیت سے وضو کیا کرتے تھے، لیکن آیت وضو ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم﴾ الآیہ، میں اعضائے مخصوصہ کے پاک کرنے کا جو حکم ہے وہ صرف اس لئے ہے تاکہ اس کے ذریعہ نماز پڑھی جاسکے، اور ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر نیت کے یہ اعضاء دھونے کے باوجود یہ پاک نہیں ہوں گے کیونکہ وضو نماز کے لئے ایک شرط ہے، اور کسی بھی شرط کو حاصل کرنا مقصود اصل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ذریعہ ہوتا ہے کہ پس وضو کا مقصد نماز ہے اس طرح وضو بھی نماز کی دوسری شرطوں کی مانند ایک شرط نماز ہے اور ان میں کسی بھی نیت کی شرط نہیں ہے جیسا کہ ستر عورت، بدن کا پاک ہونا یہ تمام شروط نماز ہیں اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جو وضو نیت کے بغیر ہوگا وہ خود تو عبادت نہیں ہے لیکن اس سے نماز صحیح ہو جائے گی البتہ رسول اللہ ﷺ تمام وضو کو نیت صالح کے ساتھ عبادت کر لیتے تھے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ وضو کو نیت کر کے عبادت بنالینا چاہئے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

نیت ترک کرنے کی عادت

اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ نیت کے وضو سے نماز صحیح ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا عادی بن جائے یعنی ہمیشہ دوسرے اغراض سے وضو کرتا ہے اور عبادت کی نیت نہ کرے تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ صرف ترک نیت سے ملامت کا مستحق ہوگا، اس تمام بحث کا دارومدار اس بات پر ہے کہ نماز کے لئے حدث حکمی سے پاکی صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بغیر نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے بھی حقیقی نجاست سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالی اعلم

و يستوعب رأسه بالمسح وهو السنة، وقال الشافعي: السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول، ولنا ان انساً توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة، و قال: هذا وضوء رسول الله

ترجمہ:-اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ اپنے پورے سر کا مکمل طریقہ سے مسح کرے کہ یہی سنت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین مرتبہ نئے پانی سے مسح کرنا سنت ہے ان اعضاء کی طرح جن کو دھویا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے وضو تین تین مرتبہ اور ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا پھر کہا کہ یہی وضو رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

توضیح: تمام سر کا مسح

ویستوعب رأسه بالمسح...... الخ

سر کے مسح کو بھی وضو کے لئے نیت کرنے کو مستحب کہا ہے اور یہ بھی قدوریؒ کی اصطلاح ہے کہ سنت کو بھی شامل ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے وضاحت کے خیال سے فرمایا ہے "وهو السنة" کہ یہ سنت ہے یعنی ہمارے نزدیک سر کے مسح کرنے میں سنت یہی ہے کہ ایک ہی پانی سے تمام سر کا مسح کیا جائے اعتبار بالمغسول اس مغسول سے مرادوہ عضو ہے جس کا دھونا مسنون ہے جیسے منہ، ناک کہ اس میں تین بار کا تکرار مسنون ہے، اسی طرح سر کا مسح تین مرتبہ پورے سر پر مسح کرنا مسنون ہوگا، ذ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں مسح بھی ایک رکن ہے تو چہرہ ہاتھ پاؤں کے مانند اس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ مسح کا قیاس ایسی چیز پر کرنا چاہئے جس پر مسح کیا جاتا ہے (مثلاً موزوں پر مسح) اور ایسی چیز پر قیاس نہیں کرنا چاہئے جس کا دھونا ضروری ہے، الغایہ، مسح کرنے کی غرض آسان کرنا ہے اور غسل یعنی دھونے میں مسح کے مقابلہ میں کچھ سختی ہے تو آسان کے حکم کو سختی کے کام پر قیاس کرنا فاسد ہے، المفید والمزید، دھونے میں تین بار دھونے سے غرض زیادتی صفائی ہوتی ہے، اور مسح کو بار بار کرنا بیکار اور بے فائدہ ہے اس کے علاوہ بار بار مسح کرنے سے سر سے پانی بھی بہنے لگے ایسی صورت میں یہ فعل مسح سے بدل غسل ہو جائے گا، جس سے مسح میں خلل ہو جائے گا، حالانکہ سنت کی غرض کامل اور مکمل کرنا ہے، خلل ڈالنا نہیں ہوتا ہے، البدائع۔

مصنف ہدایہؒ نے امام شافعیؒ کی دلیل میں صرف ایک قیاس فاسد کو پیش کیا ہے اور ان کی موافقت میں کوئی حدیث پیش نہیں کی ہے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین تین بار وضو کیا، اسے مسلمؒ نے روایت کی ہے اگر اس پر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ دھونے والے اعضاء کو تین تین بار کیا اور مسح کو تین بار نہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایک دوسری حدیث حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ تین بار مسح کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے یوں ہی وضو کیا ہے، یہ حدیث ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح اور نوویؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے جسے بیہقیؒ نے روایت کی ہے اس کی اسناد بھی حسن ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے اور امام شافعیؒ میں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ ہمارے نزدیک ایک ہی پانی سے پورے سر کا مسح کر لیا جائے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک تین پانی سے مسح کرنا چاہئے اسی پر اب بھی جمہور اصحاب شافعیؒ قائم ہیں اور رافعیؒ کا ایک قول ہم احناف کے مسلک کے مطابق ہے کہ ایک ہی بار مسنون ہے، ترمذیؒ نے بھی یہی روایت کی ہے کہ اور کہا ہے کہ اکثر علماء کا اور صحابہ کرام کا اسی پر عمل ہے ابن عدیؒ کہا ہے کہ تمام راویوں نے ایک ہی بار مسح کی روایت کی ہے، ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن عمر، طلحہ بن مصرف، حمادؒ، نخعیؒ، مجاہدؒ، سالمؒ، حسن بصریؒ، مالکؒ، سفیانؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کا ہے، اور ابن منذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ابن میرینؒ نے کہا ہے کہ سر پر مسح کا حکم دو مرتبے کا ہے، ربیع بنت معوذؓ کی حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ دو مرتبہ سر پر مسح کیا ہے ایسا ہی عبداللہ بن زیدؓ سے بھی منقول ہے۔

مترجم کا کہنا ہے، دو مرتبہ مسح کرنے کی ظاہری مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا، جسے مجموعۃً دو بار قرار دیا ہے ابو عبیدؒ نے کہا ہے کہ میرے علم کے مطابق سلف سے ابراہیم تیمیؒ کے سوا کسی اور نے تین بار کو انس بن مالکؓ وسعید بن جبیرؒ اور عطاء سے نقل کیا ہے، اور یہی ایک روایت نقل کی ہو، احمد اور داؤدؒ سے منقول ہے، مع، پورے سر پر مسح کرنا سنت ہے جیسا کہ شرح مبسوط، بدائع، محیط،، تحفہ مفید، ایضاح، وافی اور قنیہ

میں بھی منقول ہے، یہی قول صحیح بھی ہے۔

مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ پانی لینا

ولنا أن انساً توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة......الخ

اسی سلسلہ میں مصنفؒ نے لکھا ہے اَن اَنسًا توضأ ثلاثا ثلاثا الخ کہ انسؓ نے تین تین بار وضو کے دوسرے کام کئے مگر سر کے مسح کا کام صرف ایک بار کیا پھر آخر میں فرمایا کہ میرا یہ عمل تین بار کا میرا خود ساختہ نہیں ہے بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی یہی عمل تھا، یہ روایت معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے حدیث غریب ہے اس کو ضعیف کہنے کی وجہ ابن ابی شیبہ کی روایت ہے **حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب بن العلاء عن قتادة عن انس انه کانؓ یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحة ماء جدیدا**، یعنی انسؓ اپنے سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار نیا پانی لیتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی سند اگرچہ عمدہ ہے لیکن یہ ایک صحابی کا ذاتی فعل ہے اس کے مقابلہ میں صحیح حجت ہمارے لئے عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ﷺ نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا ایک بار ان کو آگے سے پیچھے لے گئے اور پیچھے سے آگے لائے، یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، مگر اس روایت کے معنی ممکن ہے کہ یہ ہوں کہ اگلے سر اور پچھلے سر سب کا مسح کیا، چنانچہ اس کی مؤید روایتیں بعد میں آئیں گی، اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کے وضو کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ نے وضو کے تمام کام تین تین مرتبہ کرنے کے باوجود سر کا مسح ایک بار کیا، اور عبد اللہ بن عباسؓ کی وہ روایت جو ابو داؤد میں ہے کہ اور حضرت عثمانؓ کی وہ روایت جو دار قطنی میں ہے ان میں بھی اسی طرح ایک بار ہی منقول ہے۔

اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ امام شافعیؒ کی دلیل ایک وہ حدیث بھی ہے جو ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ سے اسناد حسن کے ساتھ مروی ہے جس میں تین بار سر کے مسح کا ذکر ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے تو خود اپنی اس روایت کے خلاف یہ کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام صحیح حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے تین تین بار عمل کیا اسی طرح سبھوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سر کا مسح کیا مگر عدد کا ذکر کسی میں نہیں کیا گیا ہے، انتہی، اور بیہقی نے کہا ہے کہ چند کمزور راویوں نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت اہل علم و معرفت کے نزدیک بالکل حجت نہیں ہے، انتہی۔

اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں صرف ابو حنیفہؒ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کرنے کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس کے باوجود ابو حنیفہؒ نے کہا کہ سر کا مسح ایک مرتبہ ہی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ دار قطنیؒ کو صوف یہ کہنا کافی تھا کہ ابو حنیفہؒ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ہے، لیکن ان سے کسی نیچے کے راوی سے وہم ہو گیا ہے اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ تو تین بار مسح کرنے کا انکار نہیں فرماتے البتہ اس میں ہر بار نیا پانی لینے کے ثابت ہونے کا انکار کرتے ہیں اسی لئے ماتنؒ نے بعد کی عبارت بڑھائی ہے۔

والذی یروی من التثلیث محمول علیه بماء واحد، وهو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفة، ولان المفروض هو المسح، و بالتکرار یصیر غسلا، فلا یکون مسنونا، فصار کمسح الخف، بخلاف الغسل لانه لایضره التکرار

ترجمہ:- اور تین مرتبہ مسح کرنے کی جو روایت نقل کی جاتی ہے اس سے مراد اس طرح تین بار مسح کرنا ہے جو ایک ہی پانی سے ہو، اور پورے سر کا مسح کرنا جو ثابت ہوا ہے وہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنے سے ہے، اس روایت کی بناء پر جو

ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ فرض تو صرف مسح کرنا ہے، جبکہ تین بار مسح کرنے سے وہ مسح (باقی نہیں رہے گا بلکہ زیادہ ہوکر) دھونا کہلائے گا تو ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا حکم موزہ پر مسح کرنے کے جیسا ہو جائے گا بخلاف غسل کے کیونکہ اسے تین بار غسل کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

توضیح :- تین مرتبہ سر کا مسح

والذی یروی من التثلیث محمول علیه...... الخ

تین مرتبہ سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو روایت پائی جاتی ہے اسے اس طرح محمول کیا گیا ہے جو ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہو کیونکہ اس روایت میں صرف اتنی بات پائی جاتی ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا ہے اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ ہر بار نیا پانی بھی لیا گیا ہو اور چونکہ عام صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کا بیان آتا ہے اس لئے پہلی روایت کا یہ مطلب لینا مناسب ہوتا ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے اگرچہ بعض روایتوں میں دو مرتبہ بھی مسح کرنے کا تذکرہ پایا جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے تو یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا جسے راوی نے دو مرتبہ شمار کر لیا ہے، کیونکہ عبداللہ بن زیدؓ نے دوسری صحیح روایت میں آگے اور پیچھے کی روایت کے ساتھ تصریح کی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابن عیینہؒ نے اسی مطلب کو دو بار قرار دیا ہے پھر اسی طرح اگر تیسری بار بھی ہاتھ پھیر لیا تو اسے تین بار مسح کرنا سمجھ لیا ہے حالانکہ اسی عمل سے مقصد یہ تھا کہ پورے سر پر ہاتھ پہنچ جائے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھادی وهو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفة الخ کہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایسا ہی مروی ہے کہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پہنچادیا، فائدہ، حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا، (خلاف سنت عمل نہ ہوگا) عینیؒ کا یہ خیال ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی مرتبہ ہاتھ پھیرتے ہی ہاتھ کا پانی شرعاً مستعمل ہو جائے گا پھر دوسری اور تیسری بار ہاتھ پھیرنے سے اسی استعمال شدہ پانی کو استعمال لازم آجائے گا کیونکہ ہر بار ایک ایک فرض ادا ہوگا، اور صحیح روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے تین مرتبہ مسح کرنے کو ترک کر دیا ہے۔

مگر مترجم کا کہنا ہے کہ عینیؒ کا خیال مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے جو اشارہ کیا ہے وہی صحیح ہے، اور پہلی مرتبہ استعمال سے پانی کو اس لئے مستعمل نہیں کہا جائے گا کہ اسے ایک سنت کے قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ نہایہ اور غایة البیان کے حوالہ سے عنقریب وضاحت ہو جائے گی، اور یہ کہنا چونکہ تینوں مرتبہ ایک ایک فرض کی ادائیگی ہوگی اسی وجہ سے پانی مستعمل ہو جائے گا تو صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس طرح سنت کی ادائیگی کی نیت کی ہے نہ ہر بار فرض کی ادائیگی کی نیت کی ہے، ورنہ سچی بات تو یہ ہوگی کہ پانی کو مستعمل کا حکم دینے سے بچتے ہوئے ایک بار بھی پورے سر کا مسح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ چوتھائی سر تک مسح کرتے ہی تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے اب پورے سر مسح کرنے کی نیت سے ہاتھ بڑھاتے وقت سر کے دوسرے حصے، تیسرے حصے اور چوتھے حصے پر جو پانی پہنچے گا وہ تو مستعمل ہو جائے گا اور ہر بار مقدار فرض ادا ہوئی، حالانکہ یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے۔

تکرار مسح کی نفی

ولان المفروض هو المسح، و بالتكرار يصير غسلا...... الخ

مسح کو تین بار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورے طور پر سر کا مکمل مسح ہو جائے، جیسا کہ ہاتھ پھیرتے وقت سامنے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے کی طرف سے سامنے کی طرف لانے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ سر کی کوئی جگہ باقی نہ بچے اور سب پر مسح ہو جائے البتہ اگر سر پر مسح کرتے وقت عمامہ ہو اور اس پر ہاتھ رکھ دیا تو اب نیا پانی لینا چاہئے (کیونکہ پہلا پانی اس میں جذب ہو چکا ہے) جیسا کہ الدر و غیرہ میں ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ تین بار سر کے مسح سے مقصود پورے سر پر یقینی طور پر ہاتھ پہنچانا ہے اور مسنون طریقہ یہ ہے کہ ایک پانی سے پورے سر پر مسح ہو جائے خواہ ایک مرتبہ مسح کر لینے سے ادا ہو جائے یا اس کے لئے تین بار کرنا پڑے، اس لئے جہاں کہیں تثلیث کا حکم ملتا ہے اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس سے ہر بار نیا پانی لینا مراد نہ ہوگا۔

ولان المفروض هو المسح...... الخ

یعنی بالاتفاق وضو کے سلسلہ میں سر کا مسح کرنا ہی فرض ہے، اس کا دھونا نہ مقصود ہے نہ فرض ہے، اس لئے اگر سر پر تین بار اور ہر بار نئے پانی سے یہی مسح کرنے کا حکم دیا جائے تو مسح باقی نہ رہے گا بلکہ وہ بھی غسل یعنی دھونا کہلائے گا جو خلاف مقصود ہو گا لہذا ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا مسح موزہ کے مسح کے مانند ہو جائے گا اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے تین بار مسح سر مسنون نہیں ہے بلکہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر یقینی طور سے مسح کر لینا ہی مسنون ہوگا، کیونکہ کوئی بھی سنت کام فرض کو مکمل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، وضو میں سر کا مسح کرنا فرض ہے اس کو دھونا فرض نہیں ہے اب اگر تین بار نئے پانی سے سر پر مسح کرنے کو کہا جائے تو وہ بجائے مسح کے غسل ہو جائے گا، اور یہ غسل یعنی دھونا مسنون نہ ہوگا کیونکہ اس سے کسی فرض کو مکمل کرنا نہیں پایا جائے گا بلکہ مسح کو غسل یعنی دھونے سے بدل دینا ہوگا اس طرح سر کا مسح حکم میں موزہ پر مسح کرنے کے برابر ہو جائے گا یعنی سر کا مسح موزہ پر مسح کرنے کے حکم کے برابر ہو جائے گا کہ جس طرح موزوں پر صرف ایک ہی مسح کرنا فرض ہے اسی طرح سر پر بھی ایک ہی بار مسح کرنا فرض ہوگا اور جس طرح موزوں پر تین بار مسح کرنا مسنون نہیں ہے اسی طرح سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

بخلاف الغسل لانه لايضره التكرار ...... الخ

یعنی مسح کرنے کو غسل یعنی دھونے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح دھوئے جانے والے حصہ کو ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور دھونے کے نام میں فرق نہیں آتا بلکہ کچھ بہتری بھی آجاتی ہے جبکہ ایک بار مسح سے زیادہ مسح کرنے سے اس کی نام ہی بدل جانے کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ بجائے مسح کے دھونا ہو جائے گا اس طرح یہ بات پورے طور پر ثابت ہو گئی کہ سر کے مسح میں ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پھیرنا سنت ہے۔

مسح اقبال و ادبار کی حدیث

عینیؒ میں ہے کہ صحیح بخاریؒ و مسلم میں مالکؒ سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے کہ اس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پتھر کے ایک بڑے پیالہ کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اس سے اپنے سر کا اس طرح مسح فرمایا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر ایک بار اقبال اور ایک بار ادبار کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو ایک بار سامنے سے پیچھے کی طرف اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف لائے، اس حدیث کو شیخین کے علاوہ بقیہ اور چاروں ائمہ نے بھی یعنی مجموعہ ائمہ صحاح نے ذکر کی ہے ابن عیینہؒ نے اپنی روایت میں اقبال و ادبار مسح کو دوبارہ مسح کرنا بیان کیا ہے حالانکہ دوسرے ثقہ راویوں نے ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح کی ہے چنانچہ ربیع بنت معوذؓ کی روایت صراحۃ کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ آپؐ نے سر کا دوبار مسح کیا ہے اس طرح سے کہ ایک بار سامنے سے پیچھے اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف، یہ روایت ابوداؤد شریف میں موجود ہے اس روایت سے بھی ایک ہی بار سر کا مسح ثابت ہو گیا جیسا کہ حضرت

عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں اقبال پھر ادبار کہا گیا ہے واللہ اعلم۔

بعض عضو کو دو بار دھونا

امام محمدؒ نے اپنی کتاب موطا میں اپنے استاد امام مالکؒ کی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کے طریقہ وضو کو دکھانے کے لئے پانی منگوایا اور اپنے ہاتھوں پر پانی ڈال کر دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا سر کے اگلے حصہ سے اپنے ہاتھوں کو گدی تک لئے گئے پھر وہاں سے لوٹا کر لئے آتے اس جگہ تک جہاں سے شروع کیا تھا، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے امام محمدؒ نے اس طریقہ وضو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ کرنا سب سے اچھا وضو ہوتا ہے، دو دو مرتبہ دھونا بھی کافی ہے اور اگر ایک ہی مرتبہ میں پورے اعضاء دھل جائیں تو ایسا وضو بھی جائز ہوگا، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

کیفیت مسح سنت

مشہور ہے کہ سر کے اگلے حصے سے شروع کیا جائے، عام علماء کا یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے، اور نسائی میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر سر کے پیچھے کی طرف لے گئیں پھر ان کو کھینچتے ہوئے کانوں تک پھر گالوں تک لے آئیں، اور طلحہ بن مصرفؒ کی حدیث میں ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے شروع کر کے گدی تک لے جا کر کانوں کے نیچے سے نکالا، امام ابوداؤدؒ اور طحاویؒ نے یہ روایت نقل کی ہے اور نسائی میں حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا دونوں سے آگے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے سے آگے کی طرف ان کو کھینچ کر گدی تک پھر وہاں سے موخر سر تک لوٹایا اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنا سر مسح کیا جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار میں حضرت ابو بکرہؓ سے مروی ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا جو سامنے کا حصہ ہے اپنے دونوں ہاتھوں سے اقبال کرتے تھے یعنی اگلے حصہ سے آخری حصہ تک اور پچھلے حصہ سے اگلے حصہ تک۔

گدی کا مسح

ابن السکین نے حضرت انسؓ سے جو روایت کی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ پھر مسح کیا ڈاڑھی کے اگلے حصہ کا اور گدی کا، الحاصل مسح کی بہت سی صورتیں منقول ہیں وضو کرنے والا ان میں سے جونسی صورت چاہے اختیار کرے، ہمارے بعض اماموں نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت اختیار کی ہے۔

آب مستعمل کی تحقیق

مبسوط میں نص کے طور پر یہ روایت ہے کہ جب تک کہ پانی استعمال کی حالت میں ہو اسے مستعمل پانی نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ النہایہ میں ہے اور مسنون مسح کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ پورے سر پر مسح ہو جائے جیسا کہ دھونے والے اعضاء میں ہوتا ہے لہذا کسی دھوئے جانے والے عضو کا پانی عضو پر استعمال کی وقت مستعمل پانی ہوتا ہے اسی طرح مسح کرتے وقت بھی سر پر پوری طرح سنت مسح ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہ ہوگا البتہ مسح کے وقت ہاتھ کی انگلیوں میں سے کم از کم تین انگلیاں ہونا ضروری ہے تاکہ یہی تین اکثر ہو کر کل کے حکم میں ہو جائے، اسی لئے اگر کوئی ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کرلے گا تو اصح قول کے مطابق مسح جائز نہ ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے اس مذکورہ مسئلہ سے وہ اعتراض ختم ہو گیا جو اس موقع پر کیا جاتا ہے کہ جب ایک پانی سے چوتھائی کا فرض مسح ادا کر لیا تو پانی مستعمل ہو گیا لہذا اس مستعمل پانی سے بقیہ سر پر کس طرح مسح جائز ہوگا جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک

پورے سر پر مسح نہ کر لیا جائے خواہ ایک مرتبہ میں ہو یا تین مرتبہ میں اس وقت تک وہ مستعمل نہیں کہلائے گا، اچھی طرح سمجھ لو۔

ویرتب الوضوء فیبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ، وبالمیامن، والترتیب فی الوضوء سنۃ عندنا، و عندالشافعیؒ فرض، لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیۃ، والفاء للتعقیب

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے (مستحب) سنت مؤکدہ ہے کہ وضو کے کاموں کو مقررہ ترتیب کے ساتھ ادا کرے اور اسی کام سے شروع کرے جس سے اللہ تعالیٰ نے (آیت وضو میں) شروع کیا ہے اور داہنی طرف سے شروع کرے کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب فرض ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنے چہرہ کو دھوؤ (پوری آیت) اس میں حرف فاء تعقیب کے لئے ہے۔

توضیح: سنت ترتیب

قرآن پاک کی اس آیت وضو یعنی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ الآیۃ، میں اعضاء وضو کے دھونے میں سب سے پہلے چہرہ کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس سے ابتداء کرنی چاہئے وبالمیامن اور دائیں جانب سے کام کی ابتداء ہو صاحب قدوریؒ نے اپنی کتاب میں وضو کے اندر ترتیب کے خیال اور داہنی طرف سے شروع کرنے کو مستحب کہا ہے مگر صاحب ہدایہ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ترتیب کا خیال رکھنا تو سنت ہے مگر داہنی طرف سے وضو کے کام کو شروع کرنا مستحب ہے فالترتیب الخ کہ ترتیب کے ساتھ وضو کرنا تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔

ترتیب میں امام شافعیؒ کا اختلاف مع دلائل:

والترتیب فی الوضوء سنۃ عندنا، و عندالشافعیؒ فرض......الخ

امام شافعیؒ وضو میں ترتیب کے ساتھ کام کرنے کو فرض فرماتے ہیں کیونکہ آیت وضو میں فاغسلوا حرف فاء کے ساتھ فرمایا ہے، اور فاء تعقیب یعنی ترتیب کو بتاتا ہے کیونکہ اس میں فرمایا گیا ہے پہلے چہرہ دھوؤ پھر دونوں ہاتھ دھوؤ پھر سر کا مسح کرو پھر دونوں پیر دھوؤ مگر ہم احناف کے نزدیک اسی ترتیب کے ساتھ وضو کرنا سنت ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اس کے خلاف وضو کیا جب بھی وضو صحیح ہوگا، البتہ وہ لائق ملامت ہوگا اور اگر کوئی اس طرح مخالفت کرنے کا عادی بن جائے گا تو وہ گنہگار ہوگا، یہی قول امام زہری، ربیعہ، نخعی، مکحول، عطاء بن السائب کا اور امام مالک و اوزاعی و ثوری ولیث بن سعد و داؤد کا اور امام شافعیؒ کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے، اور اسی کو ابن منذرؒ نے اختیار کیا ہے، اور حضرت علیؓ و ابن مسعود اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمدؒ و اسحٰق و ابو ثور و قتادہ و ابو عبید کا اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن منصور کا ہے۔

لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیۃ، والفاء للتعقیب......الخ

امام شافعیؒ کی ایک دلیل تو وہ ہے جو امام مصنف ہدایہؒ نے بیان فرمائی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ فاغسِلُوا میں فاء تعقیب مع وصل کے لئے ہے یعنی ایک چیز کے فوراً بعد دوسری چیز تو آیت پاک کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے ہی نماز کا ارادہ کرو فوراً ہی منہ دھونا چاہئے اور جب منہ دھونا ہو جائے تو فوراً ہی بقیہ اعضاء کو دھوؤ کیونکہ فاغسلوا کے بعد ہی و ایدیکم الی المرافق واو عاطفہ کے ساتھ اور واو ترتیب کے لئے آتا ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے فراء نحویؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فاغسلوا سے جو حکم ہے اس سے ترتیب بھی لازم ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس فاء سے تعقیب اور ترتیب بھی ہوتی ہے جو عاطفہ نہ ہو، کہ ہر فاء اور واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہوتا ہے شوافعؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت پاک میں پہلے چہرہ پھر ہاتھ دھونے کا حکم دیا پھر بیچ میں سر کے مسح کا حکم دے کر آخر میں پاؤں دھونے کا حکم دیا اگر ترتیب مقصود نہ ہوتی تو ہاتھوں کے فوراً بعد پاؤں کے دھونے کا حکم دے کر آخر میں مسح کا حکم دیا جاتا اس طرح اچھی ترتیب ہو جاتی کہ دھونے کے تینوں حکم ایک ساتھ ہو جاتے اور آخر میں مسح کا حکم ہوتا، احناف کی طرف سے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کہ بلاشبہ ان میں ترتیب مقصود ہے مگر اتنی نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو ہی باطل ہو جائے کہ اگر واقعۃً یہی بات مقصود ہوتی تو اس کے لئے مستقلاً حکم دیا جاتا ہے۔

مترجم کی طرف سے جواب، اور أرجلكم کی قراءة کے سلسلہ میں عمدہ بحث

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية

اللہ تعالیٰ نے ترتیب کو مستقل طور سے بیان نہیں فرمایا اس کے بغیر ہی سر کے مسح کے بعد قدمین کے دھونے کو اس عمدہ طریقہ اعجاز کے ساتھ بیان فرما دیا کہ پاؤں کے دھونے کا حکم طبعی آسانی سے سمجھ لیا گیا اور یہ شبہہ نہیں رہا کہ عطف سر کے مسح کرنے پر ہو رہا ہے اس طرح کے صرف ارجلکم نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ الکعبین کا اضافہ کر دیا، اس الی الکعبین کے کہنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود نہیں ہے کیونکہ پیروں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا ہے بلکہ ساق تک ہوتا ہے لہٰذا غسل (دھونا) ہی مراد ہے ساتھ ہی غسل اور مسح میں کوئی اشتباہ اور التباس بھی نہیں رہا اسی لئے اسے پڑھتے وقت ارجلکم کے لام کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھنا جائز ہوا کیونکہ التباس واشتباہ کے موقع پر جر جوار کا حکم قبول کرنا ممنوع ہوتا ہے اور اس جگہ وہ التباس نہیں ہے یہ تحقیق بہت باریک اور بہترین ہے اور نفیس ہے اسی پر تمام علماء کا اجماع بھی ثابت ہے اور عملی طریقہ سے اس پر تواتر بھی ہے اور دلیل اول کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة، فتقتضي اعقاب غسل جملة الأعضاء، والبداية بالميامن فضيلة، لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن في كل شئي حتى التنعّل والترجّل

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں حرف واؤ مذکور ہے اور واؤ مطلق جمع کے آتا ہے اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے اور یہ بات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ارادہ نماز کے بعد تمام اعضاء وضو کو دھویا جائے اور دھونے کے کام کی ابتداء داہنی جانب سے ہونا بڑی فضیلت کی بات ہے جو رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر کام میں داہنی طرف سے ہونے کو پسند کرتا ہے یہانتک کہ جوتی پہننے اور کنگی کرنے کے کام کو بھی۔

ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة......الخ

ہم احناف کا یہ کہنا ہے کہ وضو میں ترتیب کا خیال رکھ کر اس پر عمل کرنا فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے کیونکہ آیت وضو میں وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ واؤ عاطفہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اور تمام لغت والوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واؤ کا عمل اصل میں صرف جمع اور اکٹھا ہونے کو بتلانا ہے، چنانچہ کوفی اور نحوی تمام نحویوں کا بھی اسی پر اتفاق ہے، ابو علی فارسی نے فرمایا ہے کہ تمام نحویوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور نحویوں کے امام سیبویہؒ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب میں سترہ جگہوں میں ذکر کیا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے کسی ملازم کو یہ کہے کہ بازار جا کر گیہوں اور چاول اور گوشت اور شکر خرید

کر لے آو، حرف واو یا اور کے ساتھ کہا تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ اتنی چیزیں خرید کر لے آو ان کے خریدنے میں کوئی ترتیب مشروط نہیں ہوگی لہذا اسے اختیار ہے، کہ وہ جس چیز کو چاہے پہلے اور جسے چاہے بعد میں خریدے، اسی طرح آیت وضو میں نماز کا ارادہ کرنے کے بعد جن چیزوں کے دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں بھی ترتیب مشروط نہ ہوگی بلکہ جس فعل کو چاہے پہلے کر لے ان میں ترتیب مشروط نہ ہوگی۔

امام الحرمینؒ شافعیؒ مذہب نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب شوافعؒ تو واو کو ترتیب کے معنی میں لانے کے لئے بلا وجہ تکلف سے کام لیتے ہیں اور فاسد مثالیں پیش کرتے ہیں کیونکہ واو تو کبھی ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا ہے امام نوویؒ نے اسی بات کی تائید اور تصدیق کی ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب وضو میں فرض نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک شخص وضو کی نیت سے تالاب میں جا کر غوطہ لگالے تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ہو جائے گا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو ایسے غوطہ سے وضو کو صحیح نہ مانا جاتا اور تیمم کی حدیث جو حضرت عمارؓ سے منقول ہے اس میں پہلے ہاتھوں کا مسح بعد میں چہرہ کا مسح مذکور ہے جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ترتیب مشروط نہیں ہے، البتہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ میں مواظبت کے ساتھ ترتیب بھی پائی جاتی ہے اس لئے ہم نے بھی ترتیب کو سنت کے طور سے مان لیا ہے۔

مستحب اور مندوب کا فرق

والبداية بالميامن فضيلة......الخ

میامن میمنۃ کی جمع ہے دائیں جانب، یہاں یہ مراد ہے کہ دائیں جانب سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اصول فقہ والے اسی کو مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں لیکن فقہاء کے نزدیک مستحب وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، اور مندوب وہ کام ہے جسے صرف ایک دو بار آپؐ نے کیا ہو یا صرف اس کی طرف رغبت دلائی ہو (البحر وغیرہ) مصنف ہدایہؒ نے تیامن (داہنی طرف سے کام شروع کرنا) کے مستحب ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے۔

داہنی طرف سے شروع کرنا

لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن في كل شئي حتى التنعّل والترجّل......الخ

اس کی اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے وہ اس طرح ہے: كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنَ في كُل شَيٍ حتى في طَهوره و تنعله و ترجله وشانه كله یعنی رسول اللہ ﷺ داہنی طرف سے شروع کرنے کو ہر چیز میں پسند فرماتے تھے یہاں تک کہ اپنی طہارت وضو میں جوتے پہننے اور بالوں میں کنگی کرنے اور دوسرے کاموں میں بھی بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ حدیث صحاح نے روایت کی ہے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرنے لگو تو اپنی داہنی طرف سے شروع کرو، اس کی روایت ابو داؤدؒ ابن ماجہ، ابن حبانؒ ابن خزیمہ اور بیہقی نے کی ہے ابو داؤد وغیرہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دایاں ہاتھ پاکی حاصل کرنے اور کھانے کے لئے تھا اور بایاں ہاتھ استنجا کرنے اور گندگی دور کرنے کے لئے تھا، اور حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ تم جب مسجد میں داخل ہونا چاہو تو دایاں پاؤں آگے بڑھاؤ اور جب وہاں سے نکلنے لگو تو بایاں پاؤں آگے بڑھاؤ حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور امام مسلم کی شرط پر ہے۔

تحقیق کہ داہنی طرف سے کام شروع کرنا مستحب ہے یا سنت

لقوله عليه السلام: كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنَ في كُل شَيٍ حتى في طَهوره و

تنعله و ترجله و شأنه كله۔

مذکورہ احادیث کی بناء پر علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ ہر ایسے کام میں جس سے تعظیم و تکریم مقصود ہو جیسے وضو غسل میں اور کپڑا، جوتا، موزہ، پائجامہ وغیرہ کے پہننے مسجد میں داخل ہونے، مسواک کرنے، سرمہ لگانے، ناخن کاٹنے، موچھیں کترنے بغل کے بال اکھاڑنے، سر منڈانے نماز کے ختم کا سلام کرنے، پائخانہ سے باہر آنے، کھانے پینے اور مصافحہ کرنے، حجر اسود کو بوسہ دینے، پاک چیز لینے اور دینے کے علاوہ دوسرا اچھے اور محترم کاموں میں داہنے ہاتھ اور پیر سے ابتداء کرنا مستحب ہے، اور اس کے بر خلاف کاموں میں بائیں سے ابتداء کرنا مستحب ہے جیسے ناک کا پانی صاف کرنا، استنجاء کرنا، بیت الخلاء میں قدم رکھنا، مسجد سے باہر آنا، جوتے موزے اتارنا، کپڑا، پائجامہ اتارنا ان کے علاوہ اور بھی ایسے تمام کام جو نسبۃً اچھے نہیں سمجھے جاتے ہیں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کرلیا تو مجھے اس کی کوئی پرواہ نہیں ہے کہ میں نے دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے، اسے دار قطنی، بیہقی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے تو ایسی روایتوں کا مقصد بیان جواز ہے کہ بائیں طرف سے شروع کرنے سے وضو کرنا جائز ہے، مع۔

الحاصل کسی تیامن سے اگر رسول اللہ ﷺ کی ہمیشگی اور مداومت لازم ہو تو وہ مستحب ہوگا، لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ وہ حدیث جو ابوداؤد، ابن حبان، ابن خزیمہ سے ابھی مذکور ہوئی اور آنحضرت ﷺ کے وضو کے سلسلہ میں جو روایتیں ہیں وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ آپؐ نے وضو میں تیامن پر مداومت فرمائی ہے، اس لئے حق اور انصاف کی بات یہی ہے کہ تیامن بھی سنت ہے، مف، اور صدر الشریعہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تیامن پر مداومت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدی دوسری سنت زائد، یعنی بطریق عادت تو تیامن دوسری قسم کی بطریق عادت کے ہے وہ مستحب ہے، م۔

کانوں اور گالوں کا استثناء و تصحیح

صحیح قول میں تیامن مستحب ہے اور وضو کے اعضاء میں دائیں کو بائیں سے پہلے کرنا مستحب ہے سوائے دونوں کانوں کے، الجوہرہ، اور سوائے دونوں گالوں کے، اگر وضو کرنے والے شخص کا صرف ایک ہی ہاتھ ہو یا کسی بیماری اور مجبوری سے ایک سے کام نہ کرسکے تو ایسی صورت میں پہلے داہنے کان کو پھر بائیں کان اور گال کو مسح کرے، الجوہرہ۔

ملحقات، موالات

وضو میں موالات سنت ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک عضو سوکھنے نہ پائے اس سے پہلے ہی مناسب وقت میں اس کے بعد کا عضو دھولیا جائے، اس سلسلہ میں سخت گرمی، ہوا، سردی کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ وضو کرنے والے کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے، الجوہرہ۔

تفریق

جو مولات کی ضد ہے اس وقت مکروہ ہے جبکہ بلا عذر ہو، اور اگر کسی وجہ سے موالات نہ ہوسکے اور تفریق ہوجائے مثلاً وضو کرتے ہوئے پانی ختم ہوگیا اور بقیہ کام کے لئے پانی لانے میں دیر ہونے سے یا اس جیسا دوسرا عذر ہو جانے سے تفریق ہوگئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق ہوگئی تو بھی کوئی نقصان نہیں ہے، السراج۔

دوسری سنتیں

وضو کی بقیہ سنتیں یہ ہیں، ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، الفتح، المحیط۔
ناک کے اندر دھونے سے پہلے کلی کر لینی ہمارے نزدیک سنت ہے۔
الخلاصہ:- کلی کرنے اور ناک میں پانی لینے میں مبالغہ اور زیادتی کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی، مگر جبکہ روزہ ہو کہ اس وقت آہستگی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی لینا چاہئے، ت۔
غرغرہ کرنا کلی میں مبالغہ سمجھا جائے گا، الکافی۔
استنشاق (ناک میں پانی کھینچنے) میں مبالغہ کی صورت یہ ہے کہ پانی نتھوں سے بانسہ تک کھینچا جائے، المحیط۔
ناک میں پانی اوپر کھینچ کر جھاڑ دینا چاہئے، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، م۔

پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے

تحفہ میں ہے کہ ایک سنت، پتھروں سے، ڈھیلوں سے یا جو ان کے قائم مقام اور پانی سے استنجاء کرنا ہے، پانی سے استنجاء کرنا اگرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ادب تھا مگر آپ کے بعد صحابہ کرام کے زمانہ میں تراویح کی مانند سنت ہو گیا روزہ کی حالت کے علاوہ بقیہ دنوں میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے درمیان ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا موالات کرنا یعنی وضو کرتے وقت ایسا کام نہ کرنا جو وضو میں سے نہ ہو، دائیں طرف سے شروع کرنا ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، مع، سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کرنا سنت ہے، الزاہدی، ف، ع، دھوتے وقت اعضاء وضو کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے، الخلاصہ۔

مستحبات وضو

متون میں جو مستحبات مذکور ہیں وہ صرف دو ہیں، تیامن (داہنی طرف سے شروع کرنا) گردن کا مسح کرنا، تیامن کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اور گردن کے مسح کی تحقیق میں المحیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے گردن کے مسح کو کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ گردن کا مسح کرنا سنت ہے اسی کو اکثر علماء نے قبول کیا ہے، لیکن فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے ہیں کہ سنت نہیں ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس کو بھی قبول کیا ہے، خلاصہ میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ گردن کا مسح ادب ہے، جیسا کہ علامہ عصامؒ نے ذکر کیا ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ گردن کا مسح دونوں ہاتھوں کی پشت کی طرف سے مسح کرنا مستحب ہے اور حلق کا مسح کرنا بدعت ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ گردن کا مسح کرنا بدعت ہے لیکن سر کے مسح کے ساتھ، انتہی۔
حضرت وائل بن حجرؓ وغیرہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ گردن کے ظاہر پر مسح کیا ہے۔

آداب وضو واذکار

وضو کے اداب یوں تو بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں وضو کے وقت قبلہ رو ہونا وضو سے فارغ ہو کر پانی کے برتن کو دوسرے وضو کے لئے پانی سے بھر کر رکھنا، جس کپڑے سے استنجے کی جگہوں کو پوچھا گیا ہو اس سے وضو کے اعضاء نہ پوچھے جائیں، وضو کے کاموں کو خود ہی کرنا اور اس کی از خود تیاری کرنا، فارغ ہونے کے بعد یہ دعا مانگنی، **سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لااله الا انت استغفرك و اتوب اليك** (نسائی نے اس کی تصحیح کی ہے اور موقوف روایت کی ہے) **واشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله**، بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت ہے، وضو سے فارغ ہو کر یا درمیان میں یہ دعا پڑھنی **اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين** (ترمذی مگر اس میں ضعیف ہے) وضو سے فارغ ہو کر دو رکعت نماز نفل تحیۃ الوضو کی نیت سے پڑھنا، المحیط۔

وضو سے بچے ہوئے کل پانی یا تھوڑے پانی کو قبلہ رو کھڑے ہو کر پینا

مٹی کے برتن سے وضو کرنا، اپنے کپڑوں کو پانی ٹپکنے سے بچاتے رہنا، الزاہدی، الفتح، شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر جس طرح چاہئے پیا جاسکتا ہے فتح القدیر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایسا کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ عموماً پانی کو کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے البتہ وضو سے بچے ہوئے یا زمزم کے پانی کھڑے ہو کر پینا چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دیندار مسلمانوں کے جھوٹے کو بھی غرضیکہ ہر وہ پانی جس میں کسی وجہ سے بزرگی اور کرامت پائی جاتی ہو اسے کھڑے ہو کر پینا چاہئے، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وقت میں ہم چلتے ہوئے کھاتے اور کھڑے ہوئے پانی پیتے تھے، ترمذی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات مجبوری اور عذر کی حالت پر محمول ہوگی، جیسا کہ خواہ آنحضرت ﷺ نے بھی لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے کھڑے پانی پیا، اور یہ روایت صحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ جس کسی نے بلا عذر کھڑے ہو کر پانی پیا تھا اس سے قی کرائی گئی تھی، لہٰذا ہمارے مذہب میں صحیح قول یہی ہے بلا عذر کھڑے ہو کر کام نہ کرتا ہو جیسے راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور تمام احادیث کی تحقیق سے یہی بات ثابت ہے، م۔

اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ کہنا، ت، ہر عضو کی طہارت پر کلمہ توحید و شہادت پڑھنا، ف، وضو کے تمام کام کرتے وقت اللہ کی رضامندی اور قربت کی نیت رکھنا، المحیط، اور غزنویؒ نے اتنا اور بڑھایا ہے کہ وضو کے برتن کو پہلے تین بار دھو لینا اور بائیں طرف رکھنا اور اگر اتنا بڑا برتن ہو کہ اس سے آسانی سے چلو سے پانی لیا جاسکتا ہو تو اسے دائیں طرف رکھنا اور برتن کے دستے پر ہاتھ رکھنا اس کے منہ پر نہ رکھنا، اور اپنے اعضاء کو نرمی اور آہستگی سے دھونا، اور وضو میں جلدی نہ کرنا، اور دھونے، ملنے اور خلال کرنے میں مبالغہ کرنا اور چہرہ دونوں ہاتھوں اور پاؤں پر ان کے مقررہ حدود سے زیادہ پانی پہنچانا تاکہ ان کی حدود تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، اور بھیگی ہوئی چھنگلی کو کان کے سوراخ میں ڈال کر حرکت دینا۔

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو تو اسے اتار دینا اور اگر وہ ڈھیلی ہو تو اسے اس طرح حرکت دینا کہ وہاں تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، ورنہ انگوٹھی کا اتار دینا واجب ہوگا، اس کا خیال رکھنا، استنجے کی حالت میں اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو بھی اسے اتار دینا، استنجے کے بعد ستر عورت میں جلدی کرنا اگر انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ یا محمد ﷺ کا نام ہو تو استنجے کی حالت میں اسے اتار دینا، وضو کے اعضاء میں وضو کی حد سے زیادہ پانی پہنچا کر اس کی چمک کو بڑھانا، آنکھوں کے کونوں اور کویوں میں پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا، اسی طرح دونوں ٹخنوں، دونوں ایڑیوں اور گہرے تلووں میں بھی پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا۔

البدائع میں ہے کہ خلف بن ایوبؒ نے کہا ہے کہ جاڑوں میں اعضاء پر پہلے تیل کی طرح پانی کی مالش کرنا پھر پانی ڈالنا اور دھونا، اور خزانہ ابی اللیث میں ہے کہ کلی کرتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت داہنے ہاتھ سے پانی لینا، اور ناک صاف کرتے وقت بائیں ہاتھ سے صاف کرنا ادب ہے، المعراج میں ہے، برتن دائیں ہاتھ میں لے کر دائیں پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملنا، اس طرح تین مرتبہ دھو کر اسی طرح بائیں پاؤں پر پانی ڈال کر ملنا، الفتح وغیرہ میں ہے وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرنا اسی طرح وضو کر لینا سوائے اس شخص کے جس کا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً زخم سے مواد جاری ہو (یا پیشاب کثرت سے آتا ہو)۔

واضح ہو کہ ہمارے نزدیک نماز کا اول وقت رضا کے حاصل کرنے کا ہے یہاں تک کہ جب آخر وقت آجائے تو فی الفور پڑھنا

واجب ہو جاتا ہے کہ اب مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی، لہٰذا اب وضو بھی واجب ہو جاتا ہے اس مسئلہ میں وقت ہونے سے پہلے وضو کرنا افضل ہے اور وقت کے اندر اور عام قاعدہ یہ ہے کہ واجب نفل سے افضل ہوتا ہے لیکن عام قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے، اس کے علاوہ دو مسئلے اور بھی ہیں قرضدار جب تنگدست ہو اسے مطالبہ میں مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں ہے بلکہ نفل ہے، حالانکہ معاف کرنا ہی افضل ہے سلام کرنے میں پہل کرنا سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، لیکن سلام میں ابتداء کرنا ہی افضل ہے، یہ مسئلہ الدر میں ہے۔

زبان سے نیت کرنا

دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی نیت کرنا مستحب ہے جیسا کہ السراج اور التنویر میں ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ زبان سے ترک کرنا ہی افضل ہے۔

بعد وضو رومال استعمال کرنا

درمختار میں ہے کہ وضو کے بعد رومال سے پانی پونچھ لینا ادب ہے، مگر یہ بھی سہو ہے، بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نہ پوچھنا افضل ہے، اگر پونچھ لیا تو جائز اور مباح ہوگا۔ شرح سفر السعادۃ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے مذہب میں پونچھ لینے میں مضائقہ اور جرم کی بات نہیں ہے، تبیین میں بھی اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جس کام کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے کرنے میں مضائقہ نہیں ہے تو اس کا ترک کرنا ہی افضل ہوتا ہے، اور النہر میں ہے کہ چہرہ کو اوپر سے دھونا شروع کرنا چاہئے، اور المضمرات میں ہے کہ پاک جگہ بیٹھ کر وضو کرنا چاہئے کیونکہ وضو کے پانی کا احترام ہونا چاہئے۔

وضو کی دعائیں

النہر میں ہے کہ ہر عضو دھونے کے بعد حضرت ﷺ پر درود بھیجنا چاہئے، اور التبیین، شرح الطحاوی اور عینیؒ وغیرہ میں ہے کہ کلی کے وقت یہ دعا پڑھے اللهمَّ اَعِنی علیٰ تِلاوَةِ القرآن و ذکرك و شکرك و حسن عبادتك، الٰہی مجھے قرآن پاک کی تلاوت اپنے ذکر و شکر اور اچھی عبادت کرنے کی مجھے قوت دے۔

ناک میں پانی لیتے وقت یہ دعا پڑھے اللهمَّ ارحْنِی رائِحةَ الجنَّةِ ولا تُرحنِی رَائحةَ النَار، الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجئے اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دعائے میدان قیمت میں کہی جائے گی، چہرہ دھوتے کے یہ کہنا چاہئے، اللّٰهمَّ بیّض وَجهی یوم تبیض وجوه اَولیاكَ وَتَسودُّ وُجُوهُ اَعدائكَ الٰہی میرا چہرہ روشن کردے اس دن جس دن تیرے محبت والے بندوں کے چہرے روشن اور تجھ سے دشمنی رکھنے والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہوں گے۔

اور دایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللهم اعطنی کتابی بیمینی وحاسبنی حسابا یسیرا، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے دائیں ہاتھ میں عطا کر، اور میرا حساب میرے لئے آسان کردے۔

اور بایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللهم لا تعطنی کتابی بشمالی ولامن وراء ظهری، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے بائیں ہاتھ میں اور نہ پیچھے کی طرف سے دینا۔

اور سر کے مسح کے وقت یوں کہے، اللهم اظلنی تحت عرشك یوم لاظل الا ظل عرشك، الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رکھیں جس دن تیرے عرش کے سایہ کے سوا دوسرا کوئی سایہ نہ ہوگا۔

اور کانوں کے مسح کے وقت یوں کہے اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه، الٰہی مجھے ان لوگوں میں کر دے جو اچھی باتوں کو غور سے سنتے ہیں پھر ہر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔

اور گردن کے مسح کے وقت یوں کہنا چاہئے اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تنزل الاقدام الٰہی میرے قدموں کو پل پر ثابت رکھنا جس دن کے لوگوں کے قدم پھسل جائینگے۔

اور بایاں پاؤں دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللهم اجعل ديني مغفورا وسعيي مشكورا و تجارتي لن تبور، الٰہی میرے گناہ کو بخشا ہوا اور کوشش کو کامیاب اور میرے کاروبار کو بغیر خسارہ کے بنادے، علامہ شیخ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ امام نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں ہے، امام شافعیؒ اور جمہور نے کچھ ذکر نہیں کیا، اور شرح مہذب میں کہا ہے کہ متقدمین علماء نے اسے ذکر نہیں کیا ہے ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث ابن حبان، مستغفری، ابن عساکر اور دیلمیؒ نے ذکر کی ہے، لیکن اس کی کوئی سند بھی متروک، مجہول اور واہی سے خالی نہیں ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔

وضو کی خدمت

المحیط میں ہے کہ وضو کے لئے پانی کا خود بندوبست کرے، شیخ وبریؒ سے روایت ہے کہ اگر خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، عینی اور صحیح مسلم میں حجۃ الوداع کے قصہ میں ہے کہ حضرت اسامہؓ نے آکر آنحضرت ﷺ کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا، اور حضرت مغیرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ ﷺ نے نماز کا وضو فرمایا، پھر اپنے موزوں پر مسح کیا اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور حضرت صفوانؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے حضر اور سفر دونوں حالتوں میں رسول اللہ ﷺ کو پانی ڈالا اور آپؐ نے وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا، اس روایت کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بخاریؒ نے اپنی کتاب التاریخ الکبیر میں بیان کیا ہے۔

پھر احادیث صحیحہ میں کلمہ توحید و شہادت کا ذکر وضو سے فراغت کے بعد کا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جو کوئی تم میں سے وضو بھرپور کرے پھر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمد عبده و رسوله کہے تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جاتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے داخل ہو جائے، یہ روایت صحیح مسلم کی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت کی پکار ایسے وقت میں ہوگی کہ وضو کی آثار کی وجہ سے ان کے اعضاء وضو خاص طرح چمک رہے ہوں گے، اس لئے تم میں سے جس سے ہو سکے اپنی اس چمک کو اور پھیلا دو۔

یہ روایت صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مسلمان وضو کرے اور اچھی طرح کرے پھر دو رکعتیں نفل کی نیت سے ادا کرے خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرے تو اس کے لئے جنت واجب ہو گئی، مسلم، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے کہ اس نماز میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے (مختلف وسوسے نہ لائے) تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے (بخاری و مسلم) حضرت عثمانؓ سے ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا تو اس کے بدن سے سارے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں (بخاری و مسلم)۔

اور ایک روایت حضرت عبد اللہ الصنابحیؓ سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ مؤمن وضو کرتا ہے تو اس کی کلی کرنے کے ساتھ ہی اس کے منہ کے سارے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب ناک صاف کرتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے

راستہ سے نکل جاتے ہیں اور جب چہرہ دھویا تو اس کے گناہ چہرہ سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی آنکھوں کے نیچے سے نکل جاتے ہیں اور جب ہاتھ دھوئے تو اس کے ہاتھوں سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے گناہ نکل جاتے ہیں پھر جب سر کا مسح کیا تو اس کے سر سے گناہ نکل جاتے ہیں یہانتک کہ کانوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر جب پاؤں دھوئے تو اس کے پاؤں کے نیچے سے یہانتک کہ پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر اس کا مسجد جانا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے ضرورت سے زائد کام ہیں، اس کی روایت مالک اور نسائیؒ نے کی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کا گناہ پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ بالکل دھل جاتا ہے۔

اس حدیث میں بہت سے فوائد بیان کئے گئے ہیں جن میں چند یہ ہیں:

نمبر ا۔ کلی کرنا کرنا ایک مستقل کام ہے اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ایک مستقل کام ہے اور ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ثواب اور بہتری ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔

نمبر ۲۔ ہاتھ دھونے کے وقت گناہ خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں سے بھی نکل جاتے ہیں ہیں، اس طرح پہلی مرتبہ پہونچوں تک ہاتھ دھونا ایک مستقل سنت ہے اور اسے فرض میں شمار نہ کرنا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مترجم نے اپنی جگہ پر اس کی طرف تنبیہ کر دی ہے۔

نمبر ۳۔ سر کے مسح میں کانوں تک سے گناہوں کے نکل جانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سر ہی میں کانوں کا شمار ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، نمبر ۴۔ ناخنوں کے نیچے پانی پہنچنا ضروری ہے اور کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، پورے سر پر مسح کرنا اور دونوں کانوں کا مسح کرنا یہ سب کام سنن مؤکدہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتادوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹاتا ہے اور درجات بلند کرتا ہے، صحابہؓ نے کہا جی ہاں یا رسول! آپ ضرور بتائیں، آپ ﷺ نے فرمایا ایسے وقت میں جبکہ نفس پر وضو کرنا انتہائی ناگوار گذر رہا ہو مکمل وضو کرنا، اور مسجدوں تک جانے میں زیادہ قدم اٹھانا، اور نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا کہ یہی رباط ہے (مسلم، مالک، ترمذی)۔

خصوصیت امت محمدیہؐ

پچھلے انبیاء کرام علیہم السلام کے زمانہ میں بھی وضو سے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور ان کی امتیں وضو کرتی تھیں اگرچہ ان کی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن ان کے وضو کا اثر اور خاصہ وہ نہیں تھا جو موجودہ امت کے وضو کا خاصہ بتایا گیا ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں اور پیروں میں ایک خاص قسم کی چمک ہوگی، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک روایت ہے کہ میری امت والے وضو کے نتیجہ میں قیامت کے دن غر محجل ہوں گے ان کے ماسوا دوسری کوئی امت اس صفت جیسی نہ ہوگی جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے یعنی میں ان کو اس خاص صفت کی بناء پر بہت آسانی کے ساتھ پہچان لوں گا، اس کے علاوہ وضو کے اور بھی بہت سے فضائل ہیں، جتنی فضیلتیں اس جگہ ذکر کی گئی ہیں اہل ایمان کے واسطے وہی بہت کافی ہیں۔

وضو کی قسمیں

وضو کی قسمیں تین ہیں ایک فرض جو حدث (ناپاکی) کی حالت میں نماز قائم کرنے کے لئے کرنا ہوتا ہے۔

دوم واجب جو خانہ کعبہ کے طواف کے لئے کرنا پڑتا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر وضو کے خانہ کعبہ کا طواف کر لیا تو اگرچہ طواف ادا ہو جائے گا مگر ترک واجب ہوا اور اس پر قربانی کرنا لازم ہوگا۔

سوم مستحب اور یہ وضو بے شمار ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں سونے کے وقت، ہر وقت پاک رہنے کے واسطے، غیبت

کے بعد، شعر خوانی کے بعد، قہقہہ سے ہنسنے کے بعد، وضو ہوتے ہوئے تازہ وضو کرنے کے لئے، مردہ کو غسل دینے کے لئے وضو کرلینا مستحب ہے۔

مکروہات وضو

چہرہ پر زور سے پانی مارنا، بغیر عذر کے بائیں ہاتھ سے کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا (خزانہ ابی اللیث) نئے پانی سے تین بار سر کا مسح کرنا، التحفہ، التبیین اور الفتح، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک صاع سے پانچ (۱) مد تک پانی سے غسل اور ایک مد سے وضو فرماتے تھے، (بخاری و مسلم) تین بار سے زیادہ دھونا، الفتح، کمی کا لفظ مشکوٰۃ میں نہیں ہے، اور الکردری کی الوجیز میں ہے؛ اپنے واسطے کوئی برتن اس طرح خاص کرلینا کہ وہ اسی سے وضو کرے گا اور دوسرا کوئی نہیں، جیسے مسجد میں اپنے لئے کوئی جگہ مخصوص اور متعین کرلینا، عالمگیریہ، حلق کا مسح کرنا، قاضی خان، البحر۔

اسراف کی ممانعت

پانی میں اسراف کرنا اگرچہ دریا کے کنارے ہو، تو شیخ، ع، اور در مختار میں اس کو مکروہ تحریمی کہا ہے، لیکن امام محمدؒ کی اصل میں ہے کہ ادب یہ ہے کہ پانی لینے میں نہ اسراف کرے اور نہ کمی کرے، الخلاصہ اس بات کی صراحت ہوگئی کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، م، مذکورہ حکم اس صورت میں ہے کہ وہ پانی استعمال کرنے والے کی اپنی ملکیت ہو یا دریا وغیرہ کا عام پانی ہو، کیونکہ اگر وہ کسی کی طرف سے وضو کرنے والوں کے لئے وقف کیا ہوا ہو تو اس میں اسراف کرنا بلاشبہ اور بلا اختلاف حرام ہے، البحر، وضو میں (عام غیر مفید) باتیں کرنی المحیط، اگر کوئی ضرر پیش آجائے کہ باتوں کے نہ کرنے سے کسی نقصان کا احتمال ہو تو اسے چھوڑ دینا ادب نہ ہوگا، البحر، جس کپڑے سے استنجے کی جگہوں کو پونچھا ہو اسی سے اعضاء وضو کو بھی پوچھنا مکروہ ہے، ایسے کپڑوں کے علاوہ پاک رومال سے بھی نہیں پونچھنا چاہئے کہ یہی ادب ہے، لیکن اگر پوچھ لیا تو بھی ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ زبان سے نیت کرنا مکروہ ہے، گردن کے مسح میں اختلاف ہے، لیکن اصح قول یہی ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سر پر مکمل مسح کرکے یعنی گدی تک لے جاکر اور لوٹ کر انگلیوں کی پشت کی طرف سے گردن کا مسح کرلینے کے بعد کانوں کا مسح کیا جائے، اسی کی طرف الفتح میں اشارہ کیا گیا ہے۔

عورت کا بقیہ پانی وغیرہ

عورت کی طہارت سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، یا ناپاک جگہ میں، یا مسجد کے اندر البتہ اگر کسی برتن میں اس طرح پانی گرایا جائے کہ اس کے قطرات مسجد میں نہ گریں، الدر، پانی میں تھوک یا ناک کا پانی گرانا، الفتح، ہوا کے نکلنے سے استنجا کرنا بدعت ہے، ک وغیرہ، پانی سے ہاتھ جھاڑنا، فع، سراج۔ دھوپ سے جلتے ہوئے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے، الفتح۔

وضو میں شک

مسئلہ:۔ اصل امام محمدؒ میں ہے کہ اگر وضو کے کسی کام میں شک ہو جائے، اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو دو صورتیں ہیں کہ اگر ایسا شک پہلی مرتبہ ہوا تو جس بات میں شک ہو تو اس کو اب کرلینا چاہئے، اور اگر ایسا شک بار بار ہوتا ہو تو اس کی طرف دھیان نہیں دینا چاہئے، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد شک ہوا ہو تو کسی صورت میں یعنی پہلی بار ہوا ہو یا بار بار ہوتا ہو اس پر کچھ لازم نہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، ایسا ہی فتح القدیر میں بھی ہے، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وضو اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ناقض وضو نہ پایا گیا ہو، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے اب ان چیزوں کو جاننا اور انہیں یاد رکھنا ضروری ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ نواقض وضو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

لہ ایک مد سیر سے تولے کے قریب ہوتا ہے۔ مترجم۔

فصل فی نواقص الوضوء

ترجمہ:- یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان میں ہے۔

توضیح:- جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نواقض ناقضہ کی جمع ہے، اور جب نقض کی اضافت معانی کی طرف ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا اب نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہو جاتا رہا (مفع)۔

نواقض کا اصول

نواقض وضو کئی امور ہوتے ہیں:

نمبر ا۔ اول امور خارجی یعنی بدن سے خارج ہونے والے۔

نمبر ۲۔ دوم امور داخلی یعنی تداخل ہونے والے، یا آدمی کی حالت ہیں یعنی خارج ہونے والے یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی پھر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز یا بطور عادت خارج ہو جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت خارج ہو جیسے خون اور کیڑا وغیرہ اسی طرح غیر سبیلین سے بغیر عادت جیسے پیپ اور خون وغیرہ، اور دوم یعنی داخل ہونے سے پھر یا تو سبیلین میں مثلاً حقنہ (یعنی کسی پائپ یا دوسری چیز سے پائخانہ کے مقام سے بدن کے اندر کسی چیز کو داخل کرنا) اور غیر سبیلین کی راہ سے مثلاً خاص قسم کی کھانے کی کوئی چیز جس کی تفصیل بعد میں آئے گی، اور سوم یعنی آدمی کی حالت تو وہ خواہ عادت کے طور پر ہو جیسے نیند اور خواب یا بغیر عادت اتفاقیہ ہو جیسے عقل کا مغلوب ہو جانا اور قہقہہ (کھلکھلا کر ہنسنا)۔

نوٹ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہیں بلکہ اندر کی نجاست ان دونوں راستوں سے منتقل ہو کر ظاہر ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہو جانے سے اس کا خروج متحقق ہو جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ (۱) محیط السرخسی میں ایسا ہی ہے اور یہی قول سب سے صحیح ہے (النہر الفائق) لیکن اگر ڈھلکنا روک دیا جائے حالانکہ اسے نہ روکا جاتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں اس کا ڈھلکنا ہی سمجھا جائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے ایک مسئلہ میں اس کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ اگر کوئی چیز سبیلین میں روک دی جائے تو جبتک اس کا ظہور نہ ہوگا ناقضہ نہ ہوگی جیسا کہ بیان کیا جائے گا۔

قیود:

عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ناقض ہونے کے لئے چار قیدیں ہیں:

اول یہ ہے کہ نجاست کا خروج ہونا چاہئے، کیونکہ نجاست خود ناقض نہیں ہے جبتک کہ وہ نہ نکلے کیونکہ نجاست تو تمام بدن میں بھری رہتی ہے، اس سے کسی کو طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔

دوم بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے، کیونکہ اگر مردہ کو وضو یا غسل کرا دیا جائے اس کے بعد اس کے بدن سے کچھ ناپاکی نکلی تو اسے دوبارہ نہلایا یا وضو کرانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اس گندگی کو دھو دینا ہی کافی ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی،

---

(۱) میں بھی اسی بات کی تصریح ہے، اور سبیلین کے ماسوا دوسری جگہ سے صرف ظاہر ہونے سے نہیں بلکہ ظاہر ہو کر بہہ جانے سے خروج متحقق ہوتا ہے، بہہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے ڈھلک جائے۔

سوم تجاوز کرنا یعنی گندگی کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا ضروری ہے، اسی بناء پر پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جوں ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز بھی پالیا گیا، کیونکہ ان کی اصل جگہ تو آنت یا مثانہ ہے، اور ان دونوں راستوں کے علاوہ اور جگہ میں صرف ظاہر ہونا ناقض نہیں ہے بلکہ ان کا تجاوز کرنا ضروری ہے ورنہ ظاہر ہونا کہلائے گی اور خارج نہیں مانی جائے گی۔

چہارم یہ ہے کہ بہہ کر ایسی جگہ پر جانا فی الجملہ پاک کرنے کا حکم ہو "فی الجملہ" کا مطلب یہ ہے کہ خواہ وضو میں ہو خواہ غسل میں اسکا دھونا ضروری ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قید کی وجہ سے مسئلہ یہ ہوا کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر خون دوسرے کنارہ پر آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں بھی ضروری نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خون ناک میں سخت بانسہ سے نیچے نرم حصہ تک آگیا مگر باہر نہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اگرچہ وضو میں اس کا پاک کرنا ضروری نہیں ہے مگر غسل میں تو اس کو دھونا ضروری ہے۔

المعانی الناقضة للوضوء کل ما یخرج من السبیلین، لقوله تعالی: ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیة

ترجمہ:- جو چیزیں وضو کو توڑنے والی ہیں (ان میں سے) ہر اس چیز کا نکلنا جو سبیلین سے نکلتی ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے جس میں ہے یا تم میں سے کوئی غائط سے آیا الایۃ۔

توضیح:- اس جگہ مصنفؒ نے نواقض وضو میں سے سبیلین سے نکلنے والی، عادات کے مطابق ہو یا اتفاقیہ دونوں قسم اور سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلنے والی چیز کیڑا خون اور پیپ اور آدمی کی حالت سے ناقص نیند، عقل کا مغلوب ہونا اور قہقہہ سب کو یہاں سے ذکر کرنا شروع کیا ہے۔

نواقض اجماعی واختلافی

سبیلین سے نکلتی ہیں سے مراد ظاہر ہوتی ہیں، اور "سبیلین" سے مراد زندہ مرد وعورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں، پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ، پیشاب، پیچھے کی جگہ سے نکلنے والی ہوا، وَدِی، مَذی اور منی تو عادۃً نکلتی ہی رہتی ہیں، اور کبھی کیڑے اور سنگریزے خلاف عادت نکلتے ہیں، ان میں سے جو چیزیں حسب عادت ہوں وہ تو بالاجماع ناقض ہیں، اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد (پاخانہ کے مقام) سے کیڑا یا کنکری کے نکلنے سے ان کے ناقض ہونے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک وہ توڑتی ہیں، یہی قول امام سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ اور ابو ثور رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام مالک اور قتادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناقض نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے شرط لگائی ہے کہ ناقض وہ ہے جو عادت کے موافق خارج ہو۔ (انتہی)۔

قاعدہ کلیہ مع بحث

فرج یا نائزہ سے نکلی ہوئی ہوا کا حکم

کل ما یخرج من السبیلین...... الخ

مصنفؒ نے "کُل ما یخرج" سے کلیہ عام اس واسطے کہا ہے تا کہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کلیہ ان تین صورتوں سے ٹوٹ جاتا ہے جبکہ عورت کی فرج سے یا مرد کے نائزہ (آلہ تناسل) سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روہوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے، فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان لیا کہ ان دونوں کے استثناء کے بعد یہ قاعدہ کلیہ ہے لیکن وہ ریح جو مرد کے

آلہ تناسل سے نکلتی ہے وہ ریح نہیں ہوتی بلکہ پھرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔
میں کہتا ہوں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ سے مراد ہر وہ نجس شئی ہے جو سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے، اور نجس سے مراد عین نجاست نہیں ہے بلکہ وہ شی ہے جس میں نجاست کی صفت آجائے جیسے ریح مقعد میں نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے، بخلاف اس ریح کے جو عورت کی شرمگاہ سے نکلے، کیونکہ وہ شرمگاہ وطی کی جگہ ہے، نجاست کی جگہ نہیں ہے، اس لئے اس سے نکلنے والی ہوا نجاست سے متصل نہ ہوگی، لہذا ناقض نہیں ہوئی۔
وفیه نظر: لیکن کیڑے اور کنکری کا استثناء ضروری ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے، خارج سبیلین کے ناقض ہونے پر "تم میں سے کوئی غائط سے آیا" کی آیت پاک سے استدلال کیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ پانی نہ ہو اور کوئی غائط سے آیا ہو تو اس پر تیمم کو لازم کیا ہے۔

غائط:-

لقوله تعالی: ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیة
غائط در حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت پیشاب پاخانہ سے فارغ ہوتا ہے، اور اجماع یہ ہے کہ صرف غائط (بیت الخلاء) میں جاکر نکل آنے سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے جبتک کہ سبیلین سے کوئی چیز نہ نکلی ہو، کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پائخانہ تک جاکر واپس آگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹا، بلکہ آیت پاک میں اس چیز سے کنایہ ہے جو بیت الخلاء میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور وہ خروج نجس ہے، اس حکم سے یہ لازم کیا کہ اگر پانی نہ ہو اور خروج نجاست ہو تو تیمم کرلو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم کی علت ہے سبیلین سے کسی ناپاک چیز کا نکلنا پانی نہ ہونے کی صورت میں، اور جب تیمم کے لئے یہ علت معلوم ہوئی تو وہی علت وضو میں بھی ثابت ہوئی، کیونکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم، وضو کا بدل ہے، اور جو چیز بدل میں سبب ہوتی ہے وہی اصل میں بھی سبب ہوتی ہے، حاصل یہ نکلا کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو اور یہی ہمارا مطلوب بھی ہے۔
و قیل لرسول ﷺ: وما الحدث؟ قال: ما یخرج من السبیلین، و کلمة ماعامة فتتناول المعتاد وغیره
ترجمہ:- اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے، اور کلمہ "ما" عام ہے اس لئے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو شامل ہے۔
توضیح:- پہلی دلیل قرآن پاک سے تھی، اور یہ دوسری دلیل حدیث سے ہے اگرچہ یہ حدیث معروف نہیں ہے مگر دار قطنیؒ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت یہ بیان کی ہے کہ وضو کو صرف وہی چیز توڑتی ہے جو آگے سے نکلے یا پیچھے سے، یہ روایت ضعیف ہے۔
اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا قول تو یہ ہے کہ وضو کو توڑتی ہے ہر وہ چیز جو عادت کے موافق نکلتی ہو یا خلاف عادت نکلتی ہو، اس حدیث سے صرف عادت کی چیز کے ناقض ہونے پر تو استدلال ہو سکتا ہے لیکن خلاف عادت چیز کے ناقض ہونے پر کیا دلیل ہے، اس لئے مصنفؒ نے بعد کا جملہ تحریر فرمایا کہ لفظ "ما" عام ہے جو عادت اور غیر عادت سب چیز کو شامل ہے، کیونکہ امام محمدؒ کے علاوہ علماء کی ایک جماعت نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ "ما" عام ہے یعنی کسی چیز کے واسطے خاص نہیں ہے بلکہ عام ہے، اس کا ترجمہ ہے جو "چیز" الحاصل جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ازیں کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد وہ ناقض وضو ہے، اور یہی ہمارا مقصود ہے، اس سے امام مالکؒ کا وہ دعویٰ خارج ہو گیا کہ غیر معتاد کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

قطرہ آنا، آلہ تناسل کا زخم

مقعد سے پاخانہ کم خارج ہو یا زیادہ اسی طرح جو مقعد سے نکلے، اسی طرح پیشاب خواہ کم ہو زیادہ وضو کو توڑتا ہے (المحیط) وہ ہوا جو آلہ تناسل سے یا عورت کی شرمگاہ سے نکلے وہ وضو کو نہیں توڑتی ہے، یہی قول صحیح ہے، لیکن اگر کوئی ایسی عورت ہو کہ اس کی شرمگاہ اور مقعد کے درمیان کا چمڑا پھٹ کر ایک ہو گیا ہو تو اس کی شرمگاہ سے ہوا نکلنے کی صورت میں وضو کر لینا ہی اس کے حق میں مستحب ہے (الجوہرۃ النیرۃ ع ف)۔

اگر کسی آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے جو پیٹ کے اندرونی حصہ تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے ہوا خارج ہو تو وہ ہوا وضو نہیں توڑیگی جیسے بدبودار ڈکار، القنیہ، اگر پیشاب مرد کے آلہ تناسل تک پہنچا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور ختنہ کی کھال تک پہنچ گیا تو وضو ٹوٹ گیا، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الفتح من تجنیس المصنف، البحر، اگر عورت کے اندرونی شرمگاہ سے پیشاب نکلا مگر باہر شرمگاہ سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، القاضی خان، اگر مرد کے آلہ تناسل میں زخم ہو کر اس کے دو سوراخ ہو جائیں ایسے کہ ان میں سے ایک سے ایسی چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے ہو کر بہتی ہے، اور دوسرے سے وہ چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے نہیں نکلتی ہے، ایسی صورت میں پہلے سوراخ کا راستہ آلہ تناسل کے حکم میں باقی رہے گا جب کہ اس کے سرے پر پیشاب ظاہر ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ اپنی جگہ سے وہ بہانہ ہو، اور دوسرے سوراخ سے نکل کر جبتک بہہ نہ جائے وضو لازم نہ ہو گا۔

روئی وغیرہ سے بند کرنا

اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا اس لئے اس نے اپنے آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر روئی بھر دی، ایسی صورت میں اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس سے کوئی حرج نہیں یعنی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ پیشاب کی تری روئی کے اوپر نہ آجائے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، م، الفتح۔

کانچ نکلنا، مذی، منی، فرج کی رطوبت

شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا، الذخیرہ، مذی، ودی اور منی ان سب کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ودی اور منی بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے نیچے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے، المحیط، مذی، وہ سپیدی مائل تر چیز جو اپنی بی بی یا معشوقہ کے ساتھ دلبستگی کرنے سے شہوت کی بناء پر نکل آتی ہے، اس کے مقابلہ میں عورت سے جو چیز نکلتی ہے وہ مذی ہے، تبیین، اگر عورت نے اپنی پیشاب گاہ میں انگلی ڈال کر نکالی، تو شرمگاہ کی کچھ تری نکل آنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، مگر اس میں تامل ہے کیونکہ اس شرمگاہ کی تری کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، م۔

مقعد کا کیڑا، آلہ تناسل میں کچھ ٹپکانا، تیل کا حقنہ

اگر کیڑا مقعد سے نکلے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، القاضی خان، اگر مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ میں کسی نے کچھ ٹپکایا، پھر وہ اندر سے باہر نکل آیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ روزے کی بحث میں ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے تیل سے حقنہ کیا، پھر وہ اندر سے باہر آگیا تو وضو کا اعادہ لازم ہو گا، محیط السرخسی۔

مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا قاعدہ کلیہ

جو چیز (پائخانہ کے مقام میں) نیچے کی طرف سے اندر پہنچی پھر وہ نکل آئی تو وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ وہ تری سے خالی نہ ہوگی، اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہ ہوئی ہو، اس طور پر کہ اس کا ایک کنارہ ہاتھ میں ہو، الوجیز للکروی، یہاںتک تو دونوں مقاموں سے نکلنے والی چیزوں کے ناقص وضو ہونے کا بیان ہوا۔

والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير، والقىء ملء الفم، وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء، لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ، ولان غسل غير موضع الاصابع امر تعبدى، فيقتصر على مورد الشرع، وهو المخرج المعتاد

ترجمہ :- اور نواقض وضو میں سے خون اور پیپ جبکہ (مقررہ دوراستوں کے علاوہ) بدن سے نکلے اور نکل کر ایسی جگہ تک پہنچ جائے جس کو پاک کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اور قئی جبکہ منہ بھر کر ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دوراستوں کے علاوہ اور کسی جگہ سے کچھ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قئی کی پھر بھی وضو نہیں کیا، اور اس لئے کہ ایسی جگہ کو دھونا جہاں گندگی نہیں لگی ہو یہ ایک بندگی کے طریقہ پر (بلاچوں وچرا سر تسلیم خم کردینا) ہے لہٰذا اس دھونے کے حکم کو صرف اس جگہ پر قائم رکھینگے جہاں شریعت کی طرف سے حکم ہو یعنی استنجے کی مقررہ جگہ۔

توضیح :- مقام پائخانہ وپیشاب کے ماسوا دوسری جگہ سے نکلنے والی چیزیں جن سے وضو ٹوٹتا ہے

شرط سیلان:

ناقضات وضو میں وہ ناپاک چیزیں بھی ہیں جو سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلتی ہیں لیکن ان کے لئے صرف بدن سے نکلنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ ان میں سیلان (بہہ جانا) بھی پایا جاتا ہو، اس لئے اگر خون کسی جگہ زخم کے اوپر صرف نظر آگیا اگرچہ زخم کے کناروں سے زیادہ بھی پھیلا ہوا ہو پھر بھی اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الظہیریہ، اس مسئلہ کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں اسی پر فتوی ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر سیلان اور بہنے کے لئے واقعۃ بہہ جانا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر بہنے کی صرف قوت ہو یعنی اگرچہ کسی ترکیب سے اسے بہنے نہ دیا جائے جب بھی وضو ٹوٹ جائے گا اسی بناء پر امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ اگر زخم سے خون نکلا اور اس نے اسے صاف کردیا پھر خون نظر آیا اسے بھی پوچھ لیا اب اگر خون کی حالت ہو کہ اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خون کو صاف کرلینے کی طرح اس وقت بھی یہی حکم لگایا جائے گا جبکہ نکلنے والے خون پر راکھ یا دوسری کوئی جذب کرلینے والی چیز ڈال دی گئی ہو، الذخیرہ، خون، پیپ، زخم کا، چھالے کا، ناف کا، پستان کا، آنکھ اور کان کا پانی جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول میں سب برابر ہیں، الزاہدی، ف۔

قئی کے مسائل، منہ بھر قئی اور اس کی پہچان

والقئی ملأ الفم...... الخ

نواقض وضو میں قئی بھی ہے جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اتنی قئی منہ میں آئے جو مشقت اور تکلیف کے بغیر نہ روکی جاسکے، یہی صحیح ہے محیط السرخسی، اب صاحب ہدایہ نے ناقض وضو میں ایسی تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے جو

سبیلین مخصوصین کے سوادوسری جگہ سے نکلا کرتی ہیں، یعنی خون، پیپ بشرطیکہ وہ بہہ کر ایسی جگہ پر آجائیں جن کا دھونا ضروری ہے (خواہ وضو میں یا غسل میں) قئی اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنی ہو منہ بھر کہا جاسکے۔

وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء...... الخ

مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبیلین کے ماسوادوسری کسی جگہ سے نکلنے والی کوئی چیز بھی وضو کو نہیں توڑے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بار قئی کی مگر وضو نہیں کیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اصل اور عقل کی بات تو یہ تھی کہ جس جگہ ناپاکی لگی وہی جگہ دھوئی جائے مگر اس کے ماسوادوسری جگہ یعنی اعضاء وضو کو ہم صرف اس لئے دھوتے ہیں کہ وہ فرمان خداوندی ہے جس کے سامنے ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لہٰذا شریعت کا حکم جس موقع کے لئے ہوا ہے اسے اسی جگہ تک موقوف رکھا جائے، اور وہ حکم ہے سبیلین سے ناپاکی کے نکلنے پر، اور اس مخرج معتاد کے، سوادوسری جگہ سے نکلنے پر وضو کرنا واجب نہ ہو، اس کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے وضو کو توڑنے والی صرف وہی چیز نہیں بتائی گئی ہے جو سبیلین سے نکلے بلکہ خون، پیپ، اور قئی وغیرہ کو بھی ناقض وضو کہا ہے کہ اس کے پائے جانے سے بھی وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے ہم شریعت کے حکم کے مطابق ہی کہتے ہیں صرف قیاس سے نہیں کہتے ہیں۔

مذاہب سلف

والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوز الى موضع يلحقه التطهير...... الخ

ہمارے علماء کرام کا مذکورہ قول صحابہ اور تابعین کرام بالخصوص خلفائے اربعہ اور باقی عشرہ مبشرہ بالجنہ اور عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابتؓ ابوموسیٰ اشعریؓ، ابوالدرداءؓ، ثوبانؓ اور بڑے تابعین کرام کا ہے، یہی مذہب سفیان ثوریؒ، حسنؒ، اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہ کے علاوہ شوافع میں سے مشہور و معروف عالم خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کے قول کے مطابق خون بہنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہی قول قوی تر اور اسی کی اتباع اولیٰ ہے، عینی نے کہا ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن ابی اوفیؓ، جابرؓ، ابوہریرۃؓ کا ہے، اس طرح تابعین میں سے ایک اور روایت میں سعید بن مسیبؒ سے اور سالم و قاسم و ربیعہؒ فقہائے مدینہ اور طاؤس و مکحول اور فقہاء میں سے ابوثور اور داؤدؒ سے مروی ہے، امام شافعیؒ کے دلائل میں سے ایک تو وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے مگر اس طرح نہیں ہے جیسی مذکور ہوئی۔

البتہ اس طرح ہے کہ آپ نے قئی کرنے کے بعد منہ دھویا تو کسی نے سوال کیا کہ آپ نے نماز کا وضو کیوں نہیں فرمایا، اور صرف منہ دھونے پر اکتفاء کیا تو جواب دیا کہ قئی کا وضو اس طرح ہوتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے جو مشہور احادیث کے مقابل اور معارض نہیں ہوسکتی ہے۔

اور مترجم کا یوں کہنا ہے کہ اس کے علاوہ یہ جواب ہے کہ اس سے یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ صرف اسی وقت فی الفور وضو نہیں کیا، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث جو حضرت ابوہریرۃؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا وضُوءَ الا مِنْ صَوْتٍ أو رِيحٍ کہ وضو صرف اسی وقت لازم آئے گا جبکہ آواز سنی گئی ہو یا بدبو محسوس کی گئی ہو یہ ترمذی کی روایت ہے، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نواقض وضو میں زور سے آواز ہونا یا بدبو کا محسوس کرنا ہی نہیں کیونکہ پائخانہ اور پیشاب بھی بالاتفاق ناقضات وضو ہیں، اس جگہ یہ بات معلوم ہوئی مذکورہ حدیث اس شبہہ کا جواب ہے کہ اگر کسی کو خارج ہونے کے بارے میں شبہ ہوتا ہو کہ اس کی ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو جواب دیا کہ صرف شبہہ سے وضو باطل نہ ہوگا بلکہ ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ یقین آجائے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اسے نماز میں یہ خیال ہوتا تھا کہ اسے کچھ ہوتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے کام میں اطمینان سے لگے رہو نماز ختم نہ کرو یہانتک کہ آواز سن کر یا بدبو پاکر تمہیں خروج ریح کا یقین آجائے، بخاری و مسلم۔

اسی طرح ایک اور روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اِذا وَجَدَ اَحَدُکُم مِنْ بطنہ شَیئًا فأشکَلَ عَلَیہِ اَخرَجَ مِنہ شیء ام لا فَلا یخرجن مِنَ المَسجد حَتّٰی یسمع صوتا اَویجد ریحا کہ جب تم میں کوئی شخص اپنے پیٹ میں کوئی خلل محسوس کرے اور اسے یہ شبہ ہو کہ اس میں سے کوئی چیز نکلی ہے یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نہ نکلے یہانتک کہ آواز سن لے یا بدبو پالے، مسلم۔

امام شافعیؒ کی تیسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر فرمایا کہ آج رات میں ہماری نگہبانی کون کرے گا تو ایک انصاری اور ایک مہاجر صحابیؓ نے کہا ہے کہ ہم ہیں، یہ کہہ کر دونوں نگہبانی کی غرض سے پہاڑ کے درہ کی طرف چلے گئے، وہاں پہنچ کر مہاجر صحابیؓ لیٹ گئے اور انصاری نماز میں کھڑے ہوگئے، پھر کوئی مشرک آیا اور اس نے انسانی صورت دیکھ کر تین تیر مارے اور تینوں انہیں لگ گئے جب انصاری کو جان جانے کا خطرہ ہوا تو انہوں نے دوسرے ساتھی مہاجر کو جگایا، انہوں نے انہیں اس طرح خون میں لت پت دیکھا اور کہا کہ تم نے مجھے ہی کیوں نہیں جگادیا؟ تو کہا کہ میں ایک ایسی سورت (سورہ صف) پڑھ رہا تھا کہ اگر مجھے رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کا خوف نہ ہوتا تو تمہیں بالکل نہیں جگاتا اور اپنی نماز میں مشغول رہتا جب اس بات کی خبر رسول اللہ ﷺ کو پہنچی تو آپ ﷺ نے دونوں کو دعائے خیر دی۔

یہ پوری حدیث بخاریؒ نے تعلیقاً اور ابوداؤد وابن حبان، دار قطنی، بیہقی اور دوسروں نے مسنداً روایت کی ہے، اس روایت سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ خون جاری ہونے سے بھی وضو اور نماز کے اعادہ کا حکم مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر نہ ہونے سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا ممکن ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو مگر راوی نے اسے بیان نہیں کیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نماز تہجد ہو جو لازم نہ ہو یا یہ کہ وہ زخمی فی الحال اس لائق نہ تھے کہ دوبارہ وضو کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے۔

ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل، وقوله عليه السلام: من قاء، أو رعف في صلاته فلينصرف، وليتوضاء، واليبن على صلاته مالم يتكلم

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہے، اسی طرح نبی کریم صلوۃ والسلام کا یہ فرمان بھی ہے کہ جسے نماز میں قئی ہو یا نکسیر ہو جائے تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جبتک کہ بات نہ کی ہو۔

توضیح:- تفصیلی دلائل شافعیہ وحنفیہ

ولنا قوله عليه السلام: الوضوء من كل دم سائل...... الخ

اور ہم احناف کے نزدیک خون وغیرہ کے نکلنے سے بھی وضو کرنا لازم آتا ہے، جس کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ الوضوء من کل دم سائل کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہوتا ہے، دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں لفظ "من" یا تو جزء اور بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اس جملہ میں ہے الاذنان من الراس کہ دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزء ہیں یا "من" سے یہ بتاتا ہے کہ ایک حکم دوسرے سے پیدا ہو رہا ہے جیسے النهار من طلوع الشمس کہ دن کا ہونا آفتاب نکلنے سے ہے، اس جگہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وضو بہنے والے خون کا جزء یا حصہ نہیں ہے لہذا دوسری صورت متعین ہوگئی کہ وہ تفریع کا ہے جو سببیت کو بتا رہی ہے کیونکہ حکم جس پر متفرع ہو وہ سبب ہی ہوا کرتا ہے اس طرح مذکورہ حدیث کے معنی یہ

ہوئے کہ وضو ہر بہنے والے خون سے واجب ہوتا ہے، جیسا کہ "شرح تاج الشریعہ" میں ہے۔

اب نفس حدیث کی تحقیق یہ ہے کہ دار قطنیؒ نے ضعیف سند سے روایت کی ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے کامل میں دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں اس روایت کو احمد بن فروخ کے علاوہ دوسری سند سے نہیں جانتا ہوں اور ان کا حال یہ ہے کہ ان کی حدیث لکھنے کے لائق تو ضرور ہوتی ہے مگر اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ اس سے حجت پکڑی جاسکے کیونکہ لوگوں نے ان کے ضعیف ہونے کے باوجود ان کی حدیث نقل کرلی ہے، انتہی، البتہ ابن ابی حاتمؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ ہم نے ان کی روایت لکھی ہے اور ہمارے نزدیک ان کا مرتبہ صدق اور قبولیت کا ہے، انتہی۔

اور ہمارے دوسری دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ نے آکر حضرت علیہ السلام سے عرض کیا میں ہمیشہ استحاضہ سے رہتی ہوں کبھی پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں چھوڑدوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا نہیں، یہ تو رگ کی بیماری ہے، حیض نہیں ہے، اب جب تمہیں معمول کے حیض کا وقت آئے جب نماز چھوڑدو اس کے بعد اپنا خون دھوکر (نہاکر) نماز کے لئے وضو کرکے نماز پڑھتی رہو، یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے، یہ روایت احمد اور ترمذی میں ہے ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کردی ہے، اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے والد عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لئے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے۔

بعضوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آخری قول عروہ بن الزبیرؓ کا ہوا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہشام نے اپنے والد کی روایت بیان کی ہے کہ رسول علیہ السلام نے اس عورت سے یوں کہا ہے، کیونکہ حدیث میں دونوں ہی صیغے خطاب تانیث کے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہوا کہ اے عورت تو وضو کر اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت علیہ السلام نے خود اسی عورت سے کہا، اور اگر عروہؓ اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر اس مستحاضہ کو چاہئے کہ وہ ہر نماز کے لئے وضو کرتی رہے، پھر ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور دار قطنی کی روایت جو اس کی مخالفت میں ذکر کی جاتی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے پچھنے لگاوئے اور نماز پڑھ لی اور وضو نہیں کیا، اور جہاں پچھنے لگاوئے تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سند اً ضعیف ہے اس لئے بخاری وغیرہ کی حدیث کے کسی طرح معارض و مقابل نہیں ہوسکتی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ اس وقت فوراً وضو نہیں کیا، مختصر یہ ہوا کہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی بہتے ہوئے خون کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے۔

وقوله عليه السلام: من قاء، أو رعف في صلاته فلينصرف......الخ.

غیر سبیلین سے نکلنے والی ناقض وضو چیزوں میں قئی اور نکسیر وغیرہ بھی ہے جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان میں ہے کہ جس نے قئی کی یا اس کی نکسیر بہی تو نماز سے کنارہ ہوکر وضو کرے اور اس عرصہ میں اگر بات نہ کی ہو یعنی کوئی دوسرا ناقض وضو کام نہ کیا ہو اور جی چاہے تو اس پر بناء کرے یعنی اپنی پڑھی ہوئی نماز کے بعد کی بقیہ نماز پڑھ کر اسے مکمل کرلے، اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین حضرت صدیقہ عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا ہے **من اصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف الخ** یعنی جس کسی کو قئی، نکسیر، قلس یا مذی آجائے تو وہ پھر جائے الخ۔

معنی قلس، قئي، بناء استيناك۔ متلی آنے کے بعد جو کچھ کھانے پینے وغیرہ کی قسم منہ کے ذریعہ باہر آجائے وہ قلس ہے اور اگر بغیر متلی کے آئے تو وہ قئی ہے، اور بناء کرنے کے معنی ہیں جہاں تک نماز پڑھ لی ہے اس کے بعد سے بقیہ نماز پوری کرنی، م، اور اگر اس کے برعکس ہونے کو یعنی پڑھی ہوئی نماز کا اعتبار نہ کرتے ہوئے شروع سے پڑھ لینے کو استیناف کہتے ہیں۔

تحقیقات مذاہب وترجیح وغیرہ

من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذى، فلينصرف...... الخ

مذکورہ حدیث میں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے بالاتفاق وضو لازم آتا ہے، م، اس حدیث کو دار قطنی نے بھی روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ مرسل روایت کی ہے، انتھی، اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش کے بارے میں اعتراض کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اسمٰعیل نے جو اہل شام سے روایت کی ہے وہ قوی ہے، جیسے یہ حدیث ہے۔

اور جو اہل مجاز سے روایت کی ہے وہ غلط ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اسمٰعیل بن کبھی تو وہ ابن جریج عن ابی ملیکہ عن عائشہؓ کہکر مرفوع متصل روایت کرتے ہیں اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ کہہ کر مرسل روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیاش خود ثقہ ہیں، یحیٰ ابن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے اور یعقوب بن سفیان نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہیں، اور یزید بن ہارون نے کہا ہے کہ میں نے ان سے بڑھ کر حافظ حدیث نہیں دیکھا ہے، ان صورتوں میں اس سے کیا نقصان لازم آتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ہے اس حدیث کو ایسے دو استاد سے نقل کیا ہے کہ ان میں سے ایک نے مرسل اور دوسرے نے مسند روایت کی ہو، اور اگر بالفرض مسند نہیں بلکہ دونوں ہی سندوں سے مرسل مروی ہو پھر بھی کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہمارے اور تمام علماء کے درمیان بالاتفاق مرسل حدیث قابل قبول اور حجت ہوتی ہے، مع، بیہقی نے دار قطنی کے واسطہ سے ابن جریج عن ابیہ عن النبی ﷺ کی سند سے یہ حدیث مرسل روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

پھر بیہقیؒ نے شافعیؒ کی جانب سے یہ قول نقل کیا ہے کہ بالفرض ہم اس حدیث کو صحیح بھی مان لیں جب بھی یہ جواب دیا جائے گا اس حدیث میں وضو کرنے سے مراد خون دھونا ہے اور وضو شرعی مراد نہیں ہے اس کا جواب الجواب یہ ہے اس حدیث میں وضو —————— سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ نمازی جب خون دھونے کے لئے نماز سے ہٹے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر بناء کرنا درست نہ ہو گا، مفع، اور امام احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائیؒ نے حسین المعلم کی حدیث سے ابو درداؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قئی کرنے کے بعد وضو کیا تھا، حضرت معدانؒ نے کہا اس کے بعد حضرت ابوالدرداء ثوبانؓ سے دمشق کی جامع میں میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے حضرت ابوالدرداؓ کی یہ حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں ابوالدرداءؓ نے بالکل سچ کہا ہے، اور میں نے ہی رسول اللہ ﷺ کو وضو کرایا تھا، ترمذی مسلم نے اس حدیث کی روایت کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث اصح ہے ابن جوزی نے کہا کہ اثرمؒ نے کہا ہے کہ میں نے امام احمدؒ سے کہا تھا کہ اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے جواب میں فرمایا کہ حسین المعلم نے اس حدیث کو تجوید کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس طرح کہ اس سے اضطراب ختم ہو جائے اور یہ معنی خوبی اسناد اور صحت کے ہیں) حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری و مسلمؒ کی شرط پر ہے، مف۔

اس حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ خون، قئی، قلس اور مذی یہ سب ناقض وضو ہیں، اور ان کے ظاہر ہوتے وقت نماز سے پھر جانا جائز ہے، پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا اس وقت تک گزشتہ پڑھی ہوئی نماز کو صحیح مانتے ہوئے صرف بقیہ نماز کو ادا کر سکتے ہیں اور نماز میں کلام کرنا مفسد صلوۃ ہے، یہ بحث عنقریب نماز میں حدث ہو جانے کے بیان میں مستقلاً بیان کی جائے گی۔

اس حدیث سے کئی طرح سے استدلال کیا جاتا ہے اول یہ کہ اس میں نماز کے اوپر باقی نماز کے بناء کرنے کا حکم ہے، اور یہ بناء کرنا وضو ٹوٹ جانے کے بعد ہوتا ہے، دوم یہ کہ خون وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرنے کا حکم ہے اور یہ کہ جو حکم مطلق ہو وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اس صورت میں نماز سے پھر جانا درست ہے، اور یہ کہ نماز شروع کر لینے کے بعد نماز چھوڑ دینا جائز ہے مگر یہ اسی صورت میں جبکہ وضو نہ رہے، اور یہ کہ ایسی صورت میں صرف نجاست کو دھونے کے لئے جانے سے نماز باطل ہو جائے گی اور بالاتفاق اس پر بناء کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بلاشبہ مذکورہ چیزوں میں ایک مذی کا نکلنا بھی ہے جس سے بالاتفاق وضو کرنا لازم آتا ہے۔

ان کے علاوہ ہمارے مذہب کی ترجیح کی کئی باتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اکثر صحابہ کرام کا یہی قول ہے۔

نمبر ۲۔ ہماری احادیث مثبت ہیں یعنی ایک بات کو ثابت کرتی ہیں اور دوسروں سے نفی کا حکم ہوتا ہے جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ منفی دلیل کے مقابلہ میں مثبت دلیل مقدم ہوتی ہے۔

نمبر ۳۔ ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں جبکہ دوسروں کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ جو ہمارا مذہب ہے اس میں دینی احتیاط زیادہ ہے بالخصوص عبادت میں، مع، پھر بالفرض اگر ہم ان روایات کو ایک دوسرے کی معارض اور مخالف مان لیں اور یہ فرض کرلیں کہ ہماری دوسری روایتیں بھی معارض کے بغیر نہیں ہیں تو (تعارضا تساقطا کے مطابق) بالاتفاق قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے آگے اس قیاس کا تذکرہ کیا ہے۔

ولأن خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة، وهذا القدر فی الاصل معقول، والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول، لکنه یتعدی ضرورة تعدی الاول، غیر أن الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقه حکم التطهیر، و بملء الفم فی القیء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها، فتکون بادیة لا خارجة، بخلاف السبیلین لان ذاك الموضع لیس بموضع النجاسة، فیستدل بالظهور علی الانتقال والخروج، وملء الفم أن یکون بحال لایمکن ضبطه الا بتکلف، لانه یخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا

ترجمہ: - اور مقررہ دونوں راستوں کے ماسوا دوسری جگہوں سے نجاست کا نکلنا اس لئے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا طہارت کے زائل کرنے میں بلاشبہ مؤثر ہے، اتنی بات اور یہ سبب تو اصل میں سمجھ میں آتی ہی ہے، کہ عقل کے مطابق ہے لیکن یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اس ناپاکی کو دور کرنے کے لئے صرف چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا جائے، لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔

توضیح: - معنی قیاس

قیاس کرنے میں ایک اصل اور ایک فرع ہوتی ہے اس کے معنی ہیں ایک چیز پر دوسری چیز کو اندازہ کرنا، ان میں سے پہلی کو اصل اور دوسری کو فرع کہتے ہیں، ان دونوں کے درمیان کوئی علت اور سبب مشترک ہونا چاہئے، کہ جو بات اصل میں ہو وہی فرع میں بھی ہو، تاکہ جو حکم اصل میں ہو وہی حکم فرع میں بھی ظاہر ہو جائے، بشرطیکہ وہاں کوئی مانع اور مجبوری نہ ہو، موجودہ مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیۃ ہے، اس حکم میں وضو کا واجب ہونا اس وجہ اور علت سے بتایا گیا ہے کہ ناپاکی پاخانہ و پیشاب سے نکلی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ نجاست کا نکلنا پاکی کو دور کرنے میں اپنا اثر رکھتا ہے یعنی ناپاکی اور نجاست کے نکلنے سے ہی پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے، اور اس میں جگہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ وہ پاخانہ یا پیشاب نکلنے کے مقام سے نکلی ہو یا کسی اور جگہ سے ہو، کہ وہ ناپاکی پیشاب اور پاخانہ ہو یا حیض و نفاس کا خون ہو، کیونکہ حیض و نفاس سے بھی تو طہارت ختم ہو جاتی ہے اس طرح جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نجاست کے نکلنے سے ہی طہارت ختم ہوتی ہے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مخصوص دو راستوں کے علاوہ منہ اور ناک وغیرہ سے بھی اگر ناپاکی نکل جائے تو طہارت ختم

ہو جائے گی۔

والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول ......الخ

جب یہ بات طے پا گئی کہ ناپاکی جہاں سے بھی نکلے خواہ دو مخصوص اور متعین مقامات سے ہوں یا نہ ہوں وضو ٹوٹ جائے گا اور پورا بدن ناپاک ہو جائے گا مگر یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اسے پاک کرنے کے لئے صرف مخصوص چار ہی اعضاء کو کیوں پاک کرنا اس طرح لازم کیا گیا ہے کہ ان کے پاک ہوتے ہی بقیہ اعضاء بھی پاک ہو جاتے ہیں، یہاں اصل میں دو باتیں ہیں ایک عقلی جو معلوم بھی ہے کہ طہارت کے زائل ہونے کا سبب خروج نجاست ہے دوسری غیر عقلی بات کہ تمام بدن سے چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا گیا کہ ان چاروں کی طہارت سے ہی پورے بدن کی طہارت کا حکم ہوگا، ایسا کیوں ہے؟

لکنه یتعدی ضرورة تعدی الاول......الخ

یعنی امر اول کے تعدی کے ضروری ہونے کی وجہ سے امر دوم بھی متعدی ہوگا، یعنی سبیلین جو اصل ہوا اس سے خارج ہونے والی چیز نجاست کا حکم غیر سبیلین بدن کے بقیہ اعضاء میں کسی سے بھی نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت یعنی بدن کے ناپاک ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو پھر طہارت حاصل کرنے کا جو حکم صرف اعضاء وضو کا تھا (یعنی ان کا ظاہر ہو جانا) وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہو گیا، فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعوی تو صرف اتنا ہی تھا کہ جس طرح سبیلین سے ناپاکی نکلنے سے پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح غیر سبیلین سے بھی ناپاک چیز کے نکلنے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، اس کے لئے اس طرح استدلال کافی ہے کہ خروج نجاست علت ہے زوال طہارت کا اس لئے جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز موجب زوال طہارت ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز بھی موجب طہارت ہوگی، کیونکہ کسی جگہ کی بھی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لئے جب طہارت ختم ہو گئی تو نماز کے وقت مصلی خود ہی طہارت حاصل کرے گا، اور اس طہارت سے مراد وہی وضو ہے جس میں صرف چاروں اعضاء کو پاک کرنا ضروری ہے، یہاں تک مصنف ہدایہؒ کے کلام کا خلاصہ تھا۔

فاضل الہدادؒ نے اس جگہ اعتراض کیا ہے کہ یہ بات تو سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ کسی جگہ سے نجاست کے نکلنے سے صرف اسی جگہ کی طہارت زائل ہو جائے اور وضو واجب نہ ہو مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ پورے بدن کی طہارت ختم ہو جائے لہذا مصنفؒ کا اسے معقول کہنا صحیح نہیں ہے، مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مصنف ہدایہؒ اور شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے مراد حسی اور عقلی نہیں بلکہ شرعی طہارت مراد ہے۔

جبکہ محترم فاضل الہ داد نے طہارت حسی سمجھ کر غلطی کی ہے اور انہیں دھوکہ ہوا ہے، اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اصل مقررہ دو راہوں سے نجاست نکلنے پر شرعی طہارت (وضو) کو لازم کیا ہے، تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت ہی ختم ہو گئی تھی، لیکن بدن کے پاک کرنے کے لئے اعضاء وضو کے پاک کر لینے پر اکتفاء کرنا عقل سے باہر ہے، اس لئے کوئی بھی اس میں قیاس سے کام نہیں لے سکتا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ امام الشافعیؒ کی قیاسی دلیل تھی کہ نجاست کی جگہ کے علاوہ اعضاء وضو کو دھونا فرمان الٰہی کے آگے بے چون وچرا تسلیم خم کرنا ہے، کہ یہ امر تعبدی ہے، اس لئے جس مقام کی نجاست یعنی سبیلین سے نکلنے پر اس امر تعبدی (وضو) کو لازم کیا گیا ہے اسے اسی حد پر موقوف رکھنا چاہئے۔

مصنف ہدایہؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ خروج نجاست کی وجہ سے طہارت کا ختم ہو جانا بلاشبہ معقول بات ہے کیونکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت حاصل نہ ہونے کی صورت میں طہارت شرعی ہی کا حکم فرمایا ہے، البتہ یہ بات غیر معقول ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف وضو کرنے پر ہی اکتفاء کیا جائے، اب جبکہ نجاست کے خارج ہونے کی بناء پر سبیلین کے ماسوا دوسرے اعضاء سے بھی طہارت کے ختم ہونے کا حکم دیا گیا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے سبیلین کی ماسوا دوسرے اعضاء کو پاک کرنے کا حکم ایک تعبدی حکم ہے اور قیاس سے باہر ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے پاکی حاصل کرنا تو قیاس اور معقول بات ہے، لیکن صرف چاروں اعضاء ہی کو پاک کرنے پر بس کرنا قیاس اور عقل سے خارج ہے، چونکہ ایسے مسئلہ میں جو عقلی اور قیاسی ہے اس سے ہم نے شریعت کے حکم کے مطابق علت کو سمجھ کر غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے یہ معلوم کرلیا ہے کہ نجاست کے خارج ہونے سے ہی پاکی حاصل کرنی لازم ہے تو معقول قیاسی کے ساتھ پاکی حاصل کرنے کے جو طریقہ قیاسی نہیں تھا وہ بھی متعدی اور متجاوز ہو گیا، فافہم واللہ تعالی اعلم۔

قیاس کی تفصیلی بحث

اتنی بات تو معلوم ہوگی کہ قیاس سے بحث کرنے کا اصل مقام علم اصول فقہ ہے پھر بھی اس جگہ اس کی ضروری بحث کر لینی مناسب ہے وہ یہ ہے کہ آیت، حدیث اور قیاس یہ سب بنیاد شریعت ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ آیت وحدیث حکم کو ثابت کرتی ہیں لیکن ہمارا قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم جو کسی طرح مخفی تھا اسے قیاس ظاہر اور قابل عمل بنا دیتا ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے ان میں کچھ آیت یا حدیث یا دونوں میں مذکور ہیں اور کچھ ان میں مذکور نہیں ہیں مگر اللہ تعالی نے علماء کو حکم دیا ہے کہ ہم نے جو تمہیں علم دیا ہے اس کے ذریعہ قیاس کر کے یہ سمجھنے کی کوشش کرو جو احکام آیت وحدیث میں مذکور ہیں وہ کس غیر مذکور حکم پر شامل ہے، یا یہ کہ غیر مذکور حکم ان دونوں میں سے کس کے ماتحت ہو سکتا ہے لہذا قیاس اور اجتہاد سے جو کچھ سمجھنے کی کوشش کی گئی اور جو کچھ بھی معلوم ہوا اس پر عمل ضرور ہوا، اور منجانب اللہ اس عمل پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، اس طرح قیاس حکم کو صرف ظاہر کرنے والا ہوا، مگر یہ قیاس ہر کس ناکس کا معتبر نہ ہوگا بلکہ صرف مجتہد کا یا جس میں قیاس کرنے کی مخصوص شرطیں پائی جائے گی ان کا ہی قیاس معتبر ہوگا، قیاس کرنے میں ایک اصل ہوتی ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی ہے، جیسے مذکور مسئلہ میں کہ آیت میں سبیلین کا ذکر ہے، دوسری فرع ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی نہیں ہے، جیسے اسی مسئلہ میں سبیلین کے علاوہ۔

اس جگہ یہ سوال ہوا کہ اگر نجاست غیر سبیلین سے نکلے تو کیا وضو کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مجتہد نے سوال سن کر غور کیا تو دیکھا کہ آیت پاک میں اس کا کوئی تذکرہ تک نہیں ہے، کہ اس میں تو صرف سبیلین کا ذکر ہے، لہذا اس حکم کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کرنا چاہا کہ آیت کے حکم میں یہ بھی شامل ہے یا نہیں۔

قیاس کی چند شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ جس اصل پر فروع کو قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ کسی دوسری نص سے مخصوص الحکم نہ ہو یعنی اس بات کی کہیں تصریح نہ ہو کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ فقط اسی اصل کے لئے مخصوص ہے، جیسا کہ عام قاعدہ میں گواہی کے لے دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر ایک موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے خوش ہو کر اپنے ایک صحابی حضرت خزیمہؓ کی تنہا گواہی کو دو گواہوں کے برابر مان لیا لہذا اسے اصل مان کر اگر کسی دوسرے صحابی کو بھی قیاس کر کے یہ کہدیا جائے کہ ان کی تنہا گواہی بھی دو کے برابر ہوگی تو ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل مذکور قیاس سے معدول اور علیحدہ نہ مانا گیا ہو، جیسا کہ رمضان میں بھولے سے کھانا کھالینا کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے، جیسا کہ نماز میں بھولے سے بھی بات کر لینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جس فرع کا حکم جاننے کے لئے قیاس کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں پہلے سے کوئی صریح نص موجود نہ ہو جیسے یہی مسئلہ کہ بھول کر روزہ میں کھاپی لینے سے روزہ باقی رہے گا یا ٹوٹ جائے گا، چونکہ اس کے جواب

کے لئے پہلے سے صریح نص یہ موجود ہےکہ اس میں روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو اب مزید معلومات کے لئے قیاس کرنا باطل ہے۔

قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کی علت سمجھ میں آتی ہو اور اس کے فرع میں اس بارے میں اس کی نظیر ہو، اور حکم بھی متعدی ہو، اب مجتہد کے ذمہ یہ کام ہو جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ فلاں حکم کس طرح ہوا، اور یہ کہ فرع اس کی نظیر ہے یا نہیں اور یہ کہ یہ حکم متعدی ہے یا نہیں، اب ہمارے مذکورہ مسئلہ میں جو یہ بحث ہے کہ اگر نجاست سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نکلی ہو تو اس سے لازم ہو گا یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا سبیلین پر قیاس کرنا درست نہیں ہے لہٰذا غیر سبیلین کا حکم وہ نہ ہو گا، کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلتی ہے اس کا دھونا تو عقل کے مطابق ہے مگر دوسری جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے، جیسا کہ سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر اعضاء وضو کا دھونا واجب ہے اور یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ تو اللہ پاک کا حکم ہے اور یہ حکم برحق ہے مگر یہ تو امر تعبدی اور بے چون وچرا فرماں برداری ہے، اس کا سبب معلوم کرنا بے کار ہے کہ عقل سے خارج بات ہے۔

اور ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک سبیلین پر غیر سبیلین کا قیاس درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت یعنی شرعی طہارت یا وضو کا لازم آنا ہماری سمجھ میں آگیا اگرچہ ظاہری اور حسی طور پر ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہو، مگر اتنی بات تو یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ ایسا شخص جسے شرعی طہارت حاصل ہے یعنی وہ باوضو ہے اگر استنجاء کر کے (غائط سے) آئے تو اس کی وہ طہارت ختم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ طہارت ختم نہ ہوتی تو اسے دوبارہ طہارت حاصل کرنے یعنی وضو کرنے کا حکم شرعاً کیوں دیا جاتا جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیۃ۔

اس طرح ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ ناپاکی نکلنے سے پہلے کی شرعی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ورنہ شریعت طہارت کا حکم کیوں دیتی، اس طہارت سے مراد وضو کی طہارت ہے، اس طرح یہ بات بھی ہمیں معلوم ہو گئی کہ اس میں اصل میں دو معانی شامل ہیں ایک معنی وہ جو سمجھ میں بھی آجائے دوسرے وہ معنی جو ہماری سمجھ میں نہ آسکے، سمجھ میں آنے والے معنی تو یہ ہیں کہ نجاست کے نکلنے سے دو جگہ کی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ایک جگہ تو وہ جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنی پیشاب و پاخانہ نکلنے کی جگہیں، کیونکہ یہ جگہیں بھی پہلے پاک تھیں مگر نجاست کے نکلنے سے اب یہ ناپاک ہو گئیں، دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ اس حدث کے ہونے کی وجہ سے ان تمام حصوں سے بھی طہارت جاتی رہی، اور جب پاک صاف باوضو آدمی کو حدث ہو گیا تو اس کی اس طہارت ختم ہو جانے کی وجہ سے آئندہ نماز کے لئے اس پر طہارت لازم ہو گئی، اور یہ ناپاکی یا حدث ایسے معنی ہیں جن کے حصے یا ٹکڑے کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ بدن کے فلاں حصوں میں حدث کا اثر ہو گیا اور فلاں حصوں میں اس کا اثر نہیں ہوا، اس لئے جب حدث پایا گیا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی اور ناپاکی لگ گئی، یہ باتیں تو بآسانی عقل میں آنے والی ہیں، اور دوسرے معنی وہ ہیں جو عقل میں آسانی سے آنے والے نہیں ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس حدث کے پائے جانے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے نئی پاکی حاصل کرنے کے لئے صرف چار اعضاء وضو کے پاک کرنے کا حکم فرمایا۔

اس جگہ یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ ان چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی تمام اعضاء کی ناپاکی کس طرح دور ہو گئی، لیکن جس طرح سبیلین سے نجاست نکلنے سے ہم نے یہ جان لیا کہ طہارت ختم ہو گئی ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدث کے اجزاء اور حصے نہیں ہوتے، یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجے سے فارغ ہونے کے بعد ہمیں شرعی طہارت کا حکم دیا ہے، اس لئے ہمیں پورا یقین ہو گیا اور ہم نے حق سمجھ لیا کہ وہاں سے نکلنے کے بعد شرعی طہارت ختم ہو کر حدث لاحق ہو گیا ہے، اسی طرح ہم نے یہ بھی یقین کر لیا کہ انہیں اعضاء کے پاک کرنے سے وہ حدث بھی ختم ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل غائط میں یہ دو معنی پائے گئے ایک مفہوم یعنی سمجھ میں آجانے کے لائق اور دوسرا غیر مفہوم یعنی

سمجھ میں آنے سے باہر، اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے اس لئے ہمارے علمائے احناف نے قیاس کر کے مسئلہ کا استخراج کیا کہ سبیلین سے کچھ نکلنا اس لئے حدث ہوا کہ نکلنے والی چیز نجس تھی، جیسا کہ اس قول خداوندی میں ہے ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ الایة، اور یہ حکم صریح نص ہے جس سے نجاست کا حدث کے لئے علت ہونا مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم اسی وصف کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس کی جنس میں بھی یہی علت ہے، یعنی حیض ونفاس کا خون جس کے نکلنے سے طہارت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ اس فرمان الٰہی میں ہے ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى﴾ الخ، اس میں لفظ اذی کا کہنا علت کو معین اور نص کر دیتا ہے جس کے معنی پلیدی کے ہیں لہٰذا اغائط یعنی استنجے والی صورت میں بھی طہارت کا زائل ہو جانا ناپاکی کے نکلنے کی وجہ سے ہوا، اس کے بعد ہمارے ائمہ نے غیر سبیلین میں بھی نجاست نکلنے کی صفت پائی، تو پہلے حکم کو اس طرف بھی لے آئے، یعنی طہارت ختم ہوئی اور حدث لاحق ہوا، اس طرح دوسرا حکم بھی متعدی ہو گیا، یعنی وضو میں صرف چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی پورے بدن میں طہارت آجائے گی، کیونکہ اگر یہ حکم متعدی نہ ہو گا تو وہ منصوص حکم بھی بدل جائے گا، جس کی وجہ سے قیاس فاسد ہو جائے گا، لہٰذا لامحالہ حکم کو متعدی ماننا ہو گا، م وعنایہ۔

اب جبکہ مصنف ہدایہؒ کی دلیل قیاس وغیرہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا سبیلین سے نجاست نکلنے کے برابر ہے، تو یہ سوال پیدا ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کے صرف نکلنے کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یعنی وہ مزید آگے بڑھے یا نہ بڑھے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر غیر سبیلین میں نجاست کے صرف نکلنے سے ہی وضو نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ اس میں یہ زائد شرط بھی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر کچھ ادھر ادھر ہو گئی ہو، یعنی سیلان ہو گیا ہو جیسا کہ متن میں اپنی جگہ گذر گیا ہے کہ خون، پیپ وغیرہ اس وقت ناقض وضو ہیں جبکہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر بہہ کر ایسی جگہ بہہ جائیں جس کا وضو یا غسل کے موقعہ پر دھونا لازم کیا گیا، الحاصل اس فرع میں اصل سے زیادہ کیوں شرط رکھی گئی ہے، اور فرق کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب صاحب ہدایہؒ نے جو دیا ہے وہ آئندہ آتا ہے۔

غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير، و بمل الفم في القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لاخارجة، بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا

ترجمہ:- یعنی اصل وفرع دونوں میں صرف خروج معتبر ہے، مگر خون اور پیپ وغیرہ میں خروج اسی وقت متحقق اور معتبر مانا جائے گا جبکہ ایسی جگہ سیلان بھی پایا جا رہا ہو جس کے واسطے وضو یا غسل میں پاک کرنے کا حکم پہلے سے ہو، اور قئے میں خروج اسی وقت معتبر مانا جائے گا، جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، کیونکہ صرف اوپر کا چھلکا یا چمڑا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں ہو گا بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہو گا اور خروج نہ ہو گا، لہٰذا وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلائے گی اور خارج ہونے والی نہیں کہلائے گی، بخلاف پاخانہ وپیشاب کے دونوں راستوں کے کیونکہ یہ دونوں جگہیں نجاست رہنے کی جگہیں اور ٹھکانا نہیں ہیں، اس لئے وہاں نجاست ظاہر ہونے سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر باہر آگئی ہے، اور منہ بھر قئی اس وقت مانی جاتی ہے جبکہ ایسی حالت ہو جائے کہ بغیر تکلف اور زبردستی کے اس کا روک لینا ممکن ہو جائے، لہٰذا اتنی قئی ہو جانے سے ہی اس کا خروج بھی مانا جائے گا، کیونکہ ظاہر منہ سے وہ خارج ہو گی تو منہ بھر ہو گی تو وہ خارج ہی معتبر ہو گی۔

توضیح:- سیلان کی مزید بحث

غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير...... الخ

یعنی پیشاب وپاخانہ ہو یا خون پیپ وغیرہ جیسی کوئی بھی چیز ہو ان سب کے ناقص وضو ہونے کے لئے ان میں صرف خروج ہی شرط ہے البتہ ان میں فرق یہ ہو جاتا ہے کہ پیشاب وپاخانہ کا اصل مقام پیٹ کا اندرونی حصہ ہے اور وہ خاص مقامات ان کے نظر آنے اور نکلنے کی جگہیں ہیں لہذا ان کا ان مقامات تک پہنچنا ہی اس بات کی علامت ہے کہ یہ چیزیں اپنی جگہوں سے آگے بڑھ چکی ہیں، ان کے برخلاف خون وغیرہ تو بدن کے چمڑے اور زخم کے آبلے سے مخفی رہتا ہے جو اس لئے چمڑے اور آبلے کے چلنے یا کٹنے سے ہی نظر آنے لگتا ہے، اسی لئے ان چیزوں کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر ایسی جگہ تک ہو کر آجائیں جن کا وضو یا غسل میں دھونا لازم ہو، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی کی آنکھ سے خون نکل کر اندر ہی اندر بہہ گیا تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو یا غسل میں کسی وقت بھی آنکھوں کے اندر کا حصہ دھونا لازم نہیں ہے، حالانکہ اس خون میں بھی خروج دم کی صورت پائی گئی، اور اصل سبیلین سے جو چیز بھی ظاہر ہوئی اس میں ایسی جگہ پر خروج پایا گیا جس کا غسل میں دھونا لازم ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے فصد لیا اور دھار بن کر خون سیدھا بہہ گیا بدن پر نہیں لگا تو بھی اس میں سیلان کی صفت پائے جانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا الحاصل دو صفتیں یعنی سیلان کا پایا جانا اور ایسی جگہ کی طرف جانا جس کی پاکی کسی بھی وقت ضروری ہو دونوں موافق اصل کے خروج محقق ہونے کے لئے ہیں۔

لان بزوال القشرة تطهير النجاسة فی محلها، فتكون بادية لاخارجة...... الخ

یعنی صرف اوپر کی کھال یا اوپر کا چھلکا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوا ہے خون تو ہر وقت بدن کے اندر چمڑے کے نیچے رہتا ہے شریعت نے اسے ناپاک یا ناقض صرف اسی وقت مانا ہے جبکہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر بہتا ہوا نظر آجائے، اگر اتنی رعایت نہ ہوتی تو کسی بھی انسان کے لئے پاک ہونا ممکن ہوتا۔

بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة...... الخ

اس عبارت سے گزشتہ مسئلہ کی مزید وضاحت کرنا اور پیشاب وپاخانہ سے خون وپیپ کا فرق بھی بتانا مقصود ہے کہ شریعت میں ناقص وضو ہونے کے لئے درحقیقت خارج ہونا ضروری ہے صرف ظہور کافی نہیں ہے، کیونکہ خون پیپ کے لئے چونکہ کوئی جگہ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ ہر جگہ پایا جاتا ہے صرف چمڑے سے ڈھکا رہتا ہے، اور چمڑے کا اپنی جگہ سے نکل جانے سے خون خارج نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا جبتک کہ وہ بہہ کر دوسری ایسی جگہ نہ پہنچ جائے جس کا دھونا کس وقت بھی ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف سبیلین سے نکلنے والے پیشاب پاخانہ کے کہ ان کی جگہ مخصوص ہے اور سبیلین ان کے خروج کی متعین جگہ ہے لہذا اس جگہ پر پہنچنے سے ہی خروج پالیا جائے گا، اسی بناء پر پیشاب کا قطرہ اگر پیشاب کی تھیلی سے آگے بڑھ کر ذکر (مرد کی پیشاب گاہ) تک آجائے مگر اس کے منہ پر نہ پہنچے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس قاعدہ سے صدر الشریعۃ اصغر عبید اللہ بن مسعودؒ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اس جگہ "بہنے" کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ صرف بہنے والا خون نجس ہو یعنی ایسا خون جس میں سیلان نہیں پایا جائے مثلاً قلیل جو کہ جما ہوا ہے اس کے متعلق حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ یہ حلال ہے، الحاصل خون اور پیپ کا خروج ان کے بہنے سے ہی ثابت ہوگا، لیکن قئی میں خروج اس وقت مانا جائے گا جبکہ منہ بھر قئی ہو، اس کی دلیل میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

وملأ الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف......الخ

منہ بھر قئی کے معنی یہ ہیں کہ اتنی قئی ہو کہ اس کو بغیر تکلیف کے روکنا ممکن ہو، اور اتنی قئی ہونے سے ہی خروج مانا جائے گا، کیونکہ وہ ایسی کیفیت میں ہے کہ وہ خارج ہو جائے اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایک شخص کی طبیعت بگڑی اور وہ قئی کرنے پر مجبور ہونے لگا، ایسا اگر اس وقت وہ کسی طرح منہ کو بند کر کے قئی باہر نہ آنے دے اور نگل جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اتنا ہونا خروج کے حکم میں ہے، قئی کا نکلنا یہی ہے کہ منہ بھر کر ہو، م، کتنی مقدار کو منہ بھر قئی کہا جائے گا اس میں کئی اقوال

ہیں ان میں اصح قول وہی ہے جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے، الفتح، یہی صحیح ہے، محیط السرخسی۔
اس جگہ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قئی میں منہ بھر ہونے کی قید لگانے اور اس کے خارج ہونے کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ قئی کو نجس مان لینے کے بعد جیسے ہی وہ معدہ سے اوپر آکر منہ میں پہنچی تو اس میں اس طرح کی روانی پائی گئی کہ وہ منہ میں ایسی جگہ پہنچ گئی جس کو غسل کرنے میں کلی فرض ہونے کی وجہ سے دھونا ضروری ہوتا ہے لہٰذا قئی کے لئے کم یا زیادہ کی قید لگانا بے فائدہ ہوگا۔
جواب یہ ہے کہ منہ کے اندر کے حصے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ شرعا باطن حصہ شمار کیا گیا ہے اس طرح پر کہ اگر کوئی شخص منہ کے تھوک کو نگل جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور وضو میں چہرہ دھوتے وقت منہ کا اندرونی حصہ دھونا فرض نہیں ہے، حالانکہ اگر وہ ظاہری حصہ ہوتا تو جس طرح دوسرے شخص کے منہ کے تھوک کو نگل جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اپنے منہ کے تھوک نگلنے سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے تھا، اسی طرح اگر وہ چہرہ کا ظاہری حصہ ہوتا تو وضو کرتے وقت میں چہرہ دھوتے وقت اسے بھی دھونا ضروری ہوتا۔
اور دوسری حیثیت سے وہ خارج بدن مانا جاتا ہے اس طرح پر کہ روزہ دار جب کلی کے لئے منہ میں پانی ڈالتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جیساکہ ظاہری چہرہ پر پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر وہ باطنی حصہ ہوتا تو روزہ ٹوٹ جانا چاہئے جیساکہ اگر کوئی شخص کلی کرتے وقت چند قطرے حلق میں ڈال لے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حلق بالاتفاق اندرونی حصہ شمار کیا جاتا ہے لہٰذا قئی میں دونوں حیثیتوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ تھوڑی قئی جو بلا تکلف رک جائے وہ مثل تھوک کے ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر منہ بھر قئی ہو یعنی اس کے روکنے میں تکلف اور تدبیر کی ضرورت پڑے تو اسے ظاہری حصہ سمجھتے ہوئے ناقض وضو کہیں گے، مع، مگر حق تو یہ ہے کہ قئی کی صورت میں منہ کو حصہ داخلی اعتبار کیا گیا ہے لیکن تھوڑی قئی کو تھوک کے تابع اور اس کی ناپاکی اور خفیف مانی گئی ہے، اور پھر منہ قئی کے وقت منہ کو بمنزلہ خارج مانا گیا ہے، اور یہ بحث کہ اس کی ناپاکی خفیف ہے یا غلیظ بعد میں بیان کی جائے گی، م۔

وقال زفر: قليل القيء و كثيره سواء، وكذا لايشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد، ولإطلاق قوله عليه السلام: القلس حدث، ولنا قوله عليه السلام: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا، و قول علي حين عدّ الاحداث جملة اودسعة تملأ الفم

ترجمہ :- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی قئی ہو یا زیادہ حکماً سب برابر ہے اسی طرح وہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں مانتے ہیں، مخرج معتاد پر قیاس کرتے ہوئے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ اور اس میں سیلان کی شرط پائی جائے حکماً سب برابر ہیں اسی طرح ان تمام چیزوں کا بھی حکم ہوگا جو سبیلین کے علاوہ جگہ سے نکلتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس فرمان میں کہ قلس یعنی قئی حدث ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ فرمان ہے کہ خون کے ایک دو قطرے نکلنے سے وضو لازم نہیں آتا مگر یہ کہ خون بہنے والا ہو، اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا یہ فرمان بھی ہے جو کہ آپ نے تمام ناقضات وضوء کو شمار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ دسعہ بھی ناقض ہے جبکہ وہ منہ کو بھر دے۔

توضیح: دلیل مذہب زفرؒ مع دلائل فریقین

قليل القيء و كثيره سواء،...... الخ

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قئی تھوڑی ہو یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ ہمیں دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

سبیلین کے ماسوا سے جو چیز بھی نکلے وہ حدث ہے تو لازم آیا کہ سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کم و بیش کا جس طرح فرق نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح خون وغیرہ میں بھی کم و بیش کا فرق نہ ہو، ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بدن سے صرف ناپاک چیز نکلنے سے وضو ناقص ہوتا ہے، اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تھوڑی سی قئی ناپاک نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ حدث نہیں ہے البتہ زفرؒ کے نزدیک وہ تھوڑی بھی حدث ہے، مگر اس کے ماسوا سبیلین سے جو چیز بھی نکلتی ہے وہ نجاست غلیظہ ہوتی ہے، م۔

وكذا لايشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد...... الخ

امام زفرؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط ضروری نہیں ہے جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کے لئے کم و بیش کی شرط نہیں ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز مثلاً خون میں بھی شرط نہیں ہونی چاہئے دوسری دلیل حدیث قلس ہے یعنی قلس بمعنی قئی کم ہو یا زیادہ مطلقا حدث ہے یہی قول سفیان ثوری، حسن، اور مجاہدؒ کا بھی ہے۔

قلس اور قئی کے درمیان فرق

کہا گیا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو وہ قلس ہے ورنہ قئی ہے اور دوسرے قول میں اس کے برعکس ہے کہ اگر منہ بھر ہو تو قئی ہے ورنہ قلس ہے اس کی تائید میں امام محمدؒ کا فرمان ہے فان قَلَسَ اقل مِنْ مِلاءِ الفم کہ اگر منہ بھرنے سے کم مقدار میں قئی کی، اسی طرح حضرت مجاہد اور طاؤسؒ نے فرمایا ہے لاوضوء في القلس حتى يكون القئى، یعنی زیادہ مقدار ہو جانے میں وضو ہے لیکن قلس یعنی کم مقدار ہونے میں وضو نہیں ہے، جیسا کہ نسائیؒ نے ذکر کیا ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر طبیعت میں متلی ہونے کی کیفیت ہونے کے بعد معدہ سے خارج ہو تو وہ قلس ہے، اور اگر سکون نفس ہونے کی حالت میں ہو تو وہ قئی ہے، اور مغرب اللغۃ میں ہے کہ منہ بھر کر ہو یا کم ہو جب حلق سے نکل گی وہ قلس ہے قئی نہیں ہے، لیکن اگر دوبارہ حلق میں واپس چلی جائے تو وہ قئی ہے، مذکورہ حدیث دار قطنیؒ نے روایت کی ہے مگر اس میں سوار بن معصب راوی متروک ہے، مع، یہ حدیث ضعیف ہے ویسے اس ضعیف حدیث سے استدلال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث جیسے ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے وہی کافی ہے کیونکہ اس میں بھی کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس سے اس طرح استدلال کیا جا سکتا کہ اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے تھوڑی قئی بھی ناقض ہو گی جس طرح مذی تھوڑی سی بھی ہو نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، عف۔

ولنا قوله عليه السلام: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا أن يكون سائلا...... الخ

اور ہم احناف کی پہلی دلیل یہ فرمان رسول علیہ السلام ہے **ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا**۔ یعنی خون کے ایک دو قطرہ سے وضو واجب نہیں ہو گا مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں سے مرفوعا ذکر کیا ہے، مگر دونوں ہی سندیں ضعیف ہیں، اس جگہ قطرہ دو قطرہ سے مراد تھوڑا سا خون ہے جو بہنے والا نہ ہو، اس طرح اس میں "سائلا" سے استثناء منقطع ہو جائے گی کیونکہ قطروں کا پایا جانا تو حقیقۃ اسی صورت میں ممکن ہو گا جبکہ سیلان موجود ہو، لہٰذا قطرہ سے مراد اس کا انتہائی قلیل مقدار میں ہونا ہے، کیونکہ اگر حقیقۃ ایک قطرہ بھی ٹپک جائے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، مفع

و قول علي حين عدّ الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم...... الخ

اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو تمام ناقضات وضو کو شمار کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا **أو دَسْعَة تملأ**

الفم، اور وہ دسعہ (قئی) جو منہ بھر ہو، ابن الاثیرؒ نے نہایہ میں کہا ہے کہ دَسعٌ دَفع کے معنی میں ہے، اسی معنی کے لحاظ سے حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جس میں دسع کا لفظ موجود ہے یعنی ودَسعة تملأ الفم یعنی ایک بار کی قئی ہے، ع، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت غریب ہے، زیلعی، مف۔

البتہ بیہقیؒ نے خلافیات میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سات چیزوں کی وجہ سے وضو کرنا ہوگا وہ یہ ہیں، نمبر ا۔ پیشاب ٹپکنے سے، نمبر ۲۔ بہتے ہوئے خون سے، نمبر ۳۔ قئی سے، نمبر ۴۔ اور دسعہ سے جو بھر منہ ہو، نمبر ۵۔ لیٹ کر سونے والے کی نیند سے، نمبر ۶۔ مرد کا نماز میں قہقہہ لگانے سے، نمبر ۷۔ اور خون نکلنے سے، بیہقیؒ نے روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جارود بن یزید ہیں اور یہ دونوں ہی ضعیف ہیں، عف۔

ابن الہمامؒ نے شوافع، زفر اور ابوحنیفہؒ کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان سب میں سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ، اسمٰعیل بن عیاشؒ اور ابوالدرداءؓ کی حدیثیں ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ دوسری کوئی حدیث ان کے معارض نہیں ہے، اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ حدیث اپنی صحت و قوت اور صراحت کے باوجود امام شافعیؒ کی احادیث کے معارض ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ تعارض پائے جانے کی صورت میں عام قاعدہ کے مطابق توفیق دینے کی صورت میں بھی اسی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے اس طرح توفیق دینے کی صورت نکالی ہے کہ وہ احادیث جن سے امام شافعیؒ نے خون اور قئی سے وضو نہ کرنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد ہے کہ وہ خون سائل نہ تھا اور وہ قئی قلیل تھی اور جن احادیث سے امام زفرؒ نے وضو کے واجب ہونے کو ثابت کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ قئی زیادہ اور خون بہتا ہوا تھا جس طرح ہماری مستدل احادیث سے ثابت ہوتا ہے، اس طرح تمام احادیث میں توفیق پائی گئی، اسی بناء پر مصنف ہدایہؒ نے دوسروں کی ساری باتیں فرضاً مانتے اور معارضہ کو تسلیم کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

واذا تعارضت الاخبار، يحمل مارواه القليل ومارواه الشافعیؒ على القليل ومارواه زفرؒ على الكثير، والفرق بين المسلكين ماقدمناه، ولوقاء متفرقا بحيث لوجمع يملأ الفم، فعند أبی يوسفؒ يعتبر اتحاد المجلس، وعند محمد يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان

ترجمہ:- اور جب احادیث میں آپس میں تعارض پایا گیا یعنی ہم نے بھی انہیں فرض کر لیا تو ان میں توفیق دینے کے لئے ان احادیث کو جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہیں ہم قلیل قئی اور ایسے خون پر محمول کریں گے جو سائل نہیں ہے اور ان احادیث کو جنہیں امام زفرؒ نے دلیل میں پیش کیا ہے انہیں ہم زیادہ ہونے پر محمول کریں گے یعنی زیادہ قئی ہونے کی صورت میں وضو کرنا واجب ہوگا اور وہ فرق جو دونوں مسلکوں یعنی عادی یا فطری راہ سے نکلنے والی اور غیر فطری یا اتفاقی جگہ سے نکلنے والی جگہوں کے درمیان ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور اگر وضو کرنے والے نے کئی بار قئی کی مگر تھوڑی تھوڑی منہ بھر ہونے سے کم یعنی اگر وہ اتنی ہو جائے کہ بالفرض تمام قئی جمع کر لی جاتی تو اس سے منہ بھر جاتا ایسی صورت میں امام ابویوسفؒ کے نزدیک مجلس کا ایک ہونا معتبر ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک سبب ایک ہونا معتبر ہوگا یعنی ایک ہی متلی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح:- متفرق قئی اور صاحبینؒ کا اختلاف

واذا تعارضت الاخبار، يحمل مارواه القليل ومارواه زفرؒ على الكثير...... الخ

یعنی اول ہم احناف کے نزدیک وہ احادیث جو ہماری مستدل ہیں وہ بہتر ہیں دوسروں کی مستدل احادیث کے مقابلہ اس لئے دوسروں کی مستدل احادیث سند کے اعتبار سے ہماری مستدل کے معارض نہیں ہوسکتی ہیں کیونکہ معارض ہونے کی شرط اول یہ

ہے کہ سب ایک درجہ کی ہوں، پھر تھوڑی دیر کے لئے اگر ہم اپنی متدل احادیث کو بھی دوسروں کی احادیث کے مساوی مان لیں تو تعارض کی صورت میں عام طریقہ یہی ہے کہ تطبیق اور توفیق کی صورت نکالی جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے اور کسی کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائیں اس لئے مذکور معنی بیان کئے گئے، اس معنی کے اعتبار سے تمام احادیث پر عمل ہو جاتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جن احادیث سے وضو ٹوٹنا ثابت نہیں ہوتا ہے ان سے مراد تھوڑی سی قئی کا نکلنا ہے اور جن سے وضو ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد زیادہ قئی کا ہونا ہے۔

امام زفرؒ کے استدلال کا بھی یہی جواب ہے کہ احادیث چونکہ متعارض ہیں اس لئے وضو نہ ٹوٹنے والی احادیث سے مراد یہ ہے کہ قئی تھوڑی ہوئی ہو، اور جن سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد کہ قلیل نہ ہو، بھر منہ ہو، تاکہ تمام احادیث کا ایک مفہوم نکل آئے اور ان کے آپس میں کوئی تعارض باقی نہ رہے، اور کسی کو بھی بالکل چھوڑنا لازم نہ آئے، اور یہ جائز بھی نہیں ہے، جبتک کہ کہ اتفاق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہ قیاس کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیزیں خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزیں بھی خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہوں گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے میں فرق ہوتا ہے جسے اس عبارت سے بیان کیا ہے۔

والفرق بین المسلکین ماقدمناہ...... الخ

یعنی ہم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو اس سے پہلے **غیر ان الخروج انما یتحقق الخ** سے بیان کر دیا ہے، یعنی غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جبکہ خون اور اس جیسی چیز میں سیلان کی صفت بھی پائی جائے اور قئی اس وقت ناقض ہوگی جبکہ وہ منہ بھر ہو، بخلاف فطری راستوں یعنی پیشاب اور پاخانہ وغیرہ نکلنے کی جگہوں کے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام معدہ اور پیشاب کی تھیلی ہے وہاں سے سیلان پاکر اور نکل کر راستہ کے منہ پر آیا ہے اس طرح فی الحال تھوڑی ظاہر ہوئی ہے مگر درحقیقت زیادہ ہی تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متوضی کے بدن سے کسی چیز کا نکلنا دو طرح پر ہوتا ہے، ایک متعین وفطری راستہ سے دوسری چیز غیر سبیلین سے نکلنے والی ہے، پھر نکلنے والی چیز بھی دو قسم کی ہوتی ہے، ایک ناپاک چیز دوسری پاک چیز، پھر وہ عادت کے مطابق ہو یا خلاف عادت ہو، سبیلین سے جو ناپاک چیز نکلے یا ظاہر ہو وہ تھوڑی ہو یا زیادہ اور خواہ فطرت کے مطابق ہو جیسے پیشاب و پاخانہ یا خلاف عادت ہو، جیسے خون تو یہ سب ناقض وضو ہے، اور اگر ان متعین دونوں راہوں سے پاک چیز نکلے تو اگر وہ کیڑا یا پتھری ہو تو وہ بھی ناقض وضوء ہے، جیسا کہ فتاوی خان میں اس کی تصریح کر دی ہے؛ اور خود مصنفؒ بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر ہوا نکلی ہو تو پاخانہ کے مقام سے نکلنے کی صورت میں وہ بھی ناقض ہے اور اگر مرد کے آلہ تناسل سے یا عورت کے پیشاب گاہ سے نکلی ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور اگر سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے کیڑا پتھری یا گوشت کا ٹکڑا یعنی پاک چیز ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور ناپاک چیز کا نکلنا ناقض ہے اور قئی میں بھر منہ ہونا ہی خروج کے حکم میں ہو کر ناقض ہوگا، اچھی طرح ان تمام باتوں کو سمجھ لو۔

ولوقاء متفرقا بحیث لوجمع یملأ الفم، فعند أبی یوسفؒ یعتبر اتحاد المجلس......الخ

یعنی اگر باوضو شخص نے کئی بار قئی کی اور ہر بار منہ بھر سے کم ہے ایسی صورت میں اگرچہ ہر بار کی قئی اس کے لئے ناقض وضو نہیں ہے مگر اتنی ہے کہ اگر سب جمع کر لی جائے تو ناقض ہو جائے گی، تو کیا اسے دوبارہ وضو کرنا ضروری ہوگا یا نہیں؟۔

جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا آپس میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابویوسفؒ کے نزدیک ایک ہی بار مجلس میں ہونے کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر ایک مجلس ہی میں کئی بار قئی کی ہو خواہ اس کی متلی کا سبب ایک ہو یا کئی ہو، اس مجلس کی تمام قئی ایک

ہی سمجھی جائے گی اور بھر منہ ہو جانے کی صورت میں نقض وضو ہو جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک متلی اور قئی کے سبب کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر ہر بار قئی کا سبب یعنی متلی ایک ہی ہو تو تمام قئی کو ایک ہی سمجھا جائے گا اور منہ بھر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ ایک مجلس میں وہ تمام قئی ہوئی ہو یا جگہ بدل بدل کر ہوئی ہو کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن میں سے دو ذکر کی گئیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مجلس اور سبب دونوں ایک ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع کرنا ہوگا جس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ مجلس اور سبب سب ہی مختلف ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع نہیں کیا جائے گا اور منہ بھر نہ ہونے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

ثم ما لايكون حدثا لايكون نجسا، يروى ذلك عن ابى يوسف، وهو الصحيح، لانه ليس بنجس حكما، حيث لم ينتقض به الطهارة، وهذا اذا قاء مِرّة، او طعاما، او ماء فان قاء بلغما، فغير ناقض عند ابى حنيفة و محمد، و قال ابو يوسف: ناقض اذا قاء ملء الفم، والخلاف فى المرتقى من الجوف، اما النازل من الرأس فغير ناقض بالاتفاق، لان الرأس ليس بموضع النجاسة، لابى يوسفؒ انه نجس بالمجاورة، ولهما انه لزج لاتتخلله النجاسة، وما يتصل به قليل، والقليل فى القئى غير ناقض

ترجمہ:- پھر جو چیز حدث نہ ہوگی یعنی اس کی وجہ سے حدث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز ناپاک نہ ہوگی یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شریعت کے اعتبار سے بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے، قئی کا حکم جو مذکور ہوا وہ اس وقت ہے جب کہ اس نے قئی کی ہو پت یا کھانا یا پانی، اور اگر اس نے بلغم کی قئی کی تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوگی اگرچہ وہ منہ بھر کر ہو مگر ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے جبکہ اس نے منہ بھر قئی کی ہو، یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ (اندرون معدہ) سے چڑھ کر قئی ہوئی ہو، لیکن اگر وہ قئی سر سے اتری ہوئی ہو تو وہ تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں ہے (کیونکہ وہ نجس نہیں ہے) اس لئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ معدہ سے چڑھنے والا بلغم نجاست کے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم ایک لیسدار اور چپکنے والی چیز ہے اس لئے اس سے نجاست نہیں مل سکتی ہے اور جو نجاست اس کو لگے گی وہ بہت تھوڑی سی ہوگی جبکہ تھوڑی سی قئی ناقض وضو نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: جو چیز ناقض نہ ہو وہ نجس نہیں ہے

ثم مالايكون حدثا لايكون نجسا، يروى ذلك عن ابى يوسف، وهو الصحيح...... الخ

یعنی ایسی چیز جو حدث ناقض وضو نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوتی ہے اس قول کی نسبت امام ابو یوسفؒ کی طرف کی جاتی ہے یہ مسئلہ وقایۃ الروایہ کے متن میں داخل ہے، اس مذکور قاعدہ کی بناء پر تھوڑی قئی اور وہ خون جو بہنے والا نہ ہو اور ایسی جیسی دوسری چیزیں جو انسان کے بدن سے خارج ہوں اور ان سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو وہ حکماً نجس بھی نہیں ہوتی ہے، عینیؒ میں ہے کہ ایسا خون جو زخم سے بہہ کر ایسی جگہ نہیں جاتا ہو جس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو قول اظہر کے مطابق وہ خون پاک ہوگا، اور یہ قول امام ابو یوسف کا ہے اسی قول کو امام کرخیؒ نے قبول کیا ہے اسی طرح استحاضہ کے خون کے ماسوا ہر ایسی چیز جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو جیسے تھوڑی سی قئی وغیرہ وہ سب پاک ہوگی، اور ابو عبد اللہ قلانسی، محمد بن سلمہ، ابو نصر، ابو القاسم اور ابو اللیث وغیرہم یہی فتویٰ دیتے تھے، ع۔

وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما...... الخ

یہی قول صحیح ہے کیونکہ شریعت کے حکم کے مطابق وہ بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے،

کیونکہ اگر اس کی نجاست کا حکم ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے حدث ہو اور وضو ٹوٹ جائے کیونکہ ماسوا سبیلین کا سبیلین پر قیاس ہے جبکہ سبیلین سے تمام نکلنے والی چیز کا ناقض وضو ہونا اس کی نجاست کی وجہ سے ہے لہٰذا غیر سبیلین میں جو چیز نجس ہو گی وہ ناقض ہو گی، لیکن ہمیں دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مثلاً تھوڑی سی قئی ناقض نہیں ہوتی ہے لہٰذا لامحالہ وہ نجس بھی نہ ہو گی۔

خون استحاضہ، معذور، چیچک وغیرہ کی رطوبت، اور یہ تھوڑے پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے

اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استحاضہ اور زخم کا خون جو ہر وقت بہہ رہا ہو اس سے بھی تو ادائیگی نماز تک وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ بھی ناپاک اور نجس نہ ہو، جواب یہ ہے کہ یہ دونوں خون تو حقیقۃ حدث اور ناقض ہے لیکن معذوری کی بناء پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے جبتک اس کا وقت ختم نہ ہو جائے، کتاب میں "وھو الصحیح" کہنے سے امام محمدؒ کے اس قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ اور ابو جعفر ہندوانی بھی احتیاطاً اسی پر فتویٰ دیتے ہیں صحیح قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اس فیصلہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر زخم اور چیچک والوں کے کپڑوں میں پیپ یا خون کی رطوبت جذب ہوتی گئی اس طرح پر کہ وہ اپنی جگہ سے بہہ کر ادھر ادھر نہیں لگی ہو اگر چہ وہ جگہ ایک درہم کے پھیلاؤ سے جتنا بھی زائد ہو اور بار بار اسی طرح وہ کپڑا گندہ ہوتا رہتا ہو پھر بھی اس سے نماز پر برا اثر نہ ہو گا، نماز درست ہو گی، اسی پر فتویٰ ہے، فع، اسی وجہ سے اگر اس رطوبت کو روئی سے صاف کر کے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک نہ ہو گا، ع۔

وھذا اذا قاء مِرّۃ، او طعاما، او ماء بلغما، فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ و محمد......الخ

یعنی مذکور تفصیلی مسائل قئی کے اس صورت میں ہے جبکہ قئی میں پت (صفرا، تلخہ) یا کھانا یا پانی نکلا ہو، اور اگر ان چیزوں کے بجائے صرف بلغم نکلا ہو تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اگر چہ منہ بھر کر ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اب چونکہ بلغم کبھی دماغ سے حلق کے راستہ سے اترتا ہے اور قئی ہو جاتی ہے، اور کبھی معدہ سے اوپر نکل کر قئی ہوتی ہے لہٰذا اس کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے **والخلاف فی المرتقی الخ** وہ بلغم جو سر سے نیچے آتا ہے اس کے بارے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے البتہ اس بلغم میں اختلاف ہے جو معدہ سے نکل کر حلق تک پہنچتا ہے، کیونکہ معدہ نجاست کی جگہ بھی ہے اس کے برخلاف سر میں نجاست کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

لابی یوسف رآہ انہ نجس بالمجاورۃ......الخ

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم اگر چہ خود تو پاک ہے مگر معدہ سے نکلنے کی وجہ سے اس میں بھی نجاست کا تعلق ہو جاتا ہے اس لئے وہ بلغم بھی ناپاک ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر طرفینؒ فرماتے ہیں کہ بلغم ایک لیسدار اور پھسلنے والی چیز ہے اس سے گندگی کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے بالفرض اگر ہو گا بھی تو محض معمولی سا جبکہ معمولی ناپاکی کے نکلنے اور قئی کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ تھوڑی چیز میں سیلان اور بہاؤ نہیں پایا جاتا ہے اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج مانا جاتا ہے لہٰذا خروج نہیں پایا اور وضو نہیں ٹوٹا طحاویؒ بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ہم خیال ہیں اسی بناء پر چادر میں بلغم صاف کر کے اس کے ساتھ نماز پڑھنے کو امام طحاویؒ مکروہ فرماتے ہیں جیسا کہ فوائد ظہیریہ میں ہے اور جامع محبوبی میں ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلغم نجس ہے اور طرفینؒ کے نزدیک بلغم نجس نہیں ہے۔

ولوقاء دما وھو علق یعتبر فیہ ملء الفم، لانہ سوداء محترقۃ، وان کان مائعا فکذلك عند محمد، اعتبارًا بسائر انواعہ، وعندھما ان سال بقوۃ نفسہ ینقض الوضوء، وان کان قلیلا، لأن المعدۃ لیست بمحل الدم،

فیکون من قرحة فی الجوف، ولونزل من الرأس الی مالان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق، لوصوله الی موضع یلحقه حکم التطهیر، فیتحقق الخروج

ترجمہ:- اور اگر کسی نے خون کی قئی کی جو کہ جما ہوا ہے تو یہ اس وقت ناقض وضو ہوگا جبکہ وہ منہ بھر ہو کیونکہ یہ خون درحقیقت جلا ہوا سوداء ہے اور اگر یہ خون بہنے والا ہو تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس کی دوسری ساری قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے، لیکن شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ تھوڑا ہی ہو اس لئے کہ معدہ خون کی جگہ نہیں ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ پیٹ میں کسی جگہ زخم ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور اگر وہ خون سر سے ناک کی نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون ایسی جگہ پر پہنچ گیا ہے جسے پاک کرنے کا حکم ہے (حالت غسل میں) لہٰذا اس میں خون کا خروج پورے طور پر پایا گیا۔

توضیح: جمے ہوئے خون کی قئی

ولوقاء دما وهو علق یعتبر فیه ملء الفم، لانه سوداء محترقة......الخ

اگر جمے ہوئے خون کی قئی کی تو منہ بھر کر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ اخلاط اربعہ کا میل کچیل اور فضلہ ہے یعنی حقیقت میں وہ خون نہیں ہے اور ایسا فضلہ معدہ سے نکلتا ہے اور معدہ سے نکلنے والی چیز جبتک کہ منہ بھر کر نہیں ہوتی ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، مع، خون چونکہ قدرۃً گرم اور تر ہوتا ہے لہٰذا قدرۃً وہ سیال بھی ہوتا ہے اب جبکہ یہ جما ہوا خون ہے تو اب وہ سرد اور خشک ہو گیا ہے، اور سوداء فطرۃً سرد اور خشک ہوتا ہے اس طرح یہ معلوم ہوا کہ نکلنے والی شئی اصل میں تو خون ہے جو اب جل کر سوداء ہو گیا ہے کیونکہ اخلاط اربعہ پت، خون، بلغم اور سوداء میں سے جو خلط بھی جلتا ہے وہ سوداء محترقہ ہو جاتا ہے۔

وان کان مائعا فکذلك عند محمد، اعتباراً بسائر انواعه، وعندهما ان سال بقوة نفسه ینقض ......الخ

اور اگر قئی کا یہ خون بہنے والا ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کا منہ بھر ہونا ضروری ہے دوسری باقی قسموں پر قیاس کرتے ہوئے جو یہ پانچ قسمیں ہیں کھانا، پانی، مرہ، سوداء اور صفراء۔ امام محبوبیؒ نے اسی طرح بیان کیا ہے، نہایہ، مگر یہ بات محل غور ہے کیونکہ مرہ ہی تو صفراء ہے علیحدہ شئی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اسی کو مرہ سوداء بھی کہا جاتا ہے، م۔

خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ دوسری قسموں میں منہ بھر کر ہونا شرط ہے اس لئے امام محمدؒ کے قیاس میں بہتے ہوئے خون میں بھی یہی منہ بھر کر ہونے کی شرط ہونی چاہئے۔

وعندهما ان سال بقوة نفسه ینقض الوضوء، وان کان قلیلا...... الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مقدار میں اگرچہ تھوڑا ہی ہو "ذاتی قوت" مراد یہ ہے کہ تھوک وغیرہ کے ساتھ نہیں نکلا تھا بلکہ خود اس میں اتنی قوت تھی کہ وہ بہہ جائے تو ایسی صورت میں کم ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ بہتے ہوئے عام خون کی طرح یہ بھی ناقض ہوگا، **لان المعدة** کیونکہ معدۃ میں تو خون کی کوئی جگہ نہیں ہے، لہٰذا یقیناً یہ خون کسی اندرونی زخم کے نتیجہ میں نکلا ہے اور زخم کے خون میں یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ ایسی جگہ پر بہا ہو کہ اس کا دھونا ضروری ہوتا ہے، یہی شرط اس جگہ بھی ضروری ہوگی۔

ناک کی طرف خون بہہ آنا، جمے ہوئے خون کا نکلنا

ولونزل من الرأس الی ماکان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق......الخ

اور اگر خون سر سے نکل کر ناک کے بانسے، نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون بہہ کر ایسی جگہ تک پہنچ گیا ہے جس کا غسل میں دھونا ضروری ہے، اس لئے اس میں سیلان کی صفت پائی گئی۔

کچھ ضروری مسائل

آلہ تناسل کی روئی، حقنہ، جس عورت کا پردہ پھٹ کر پاخانہ و پیشاب کی راہ ایک ہو گئی ہو

نمبر ا۔ اگر کسی نے ناک صاف کی اور اس سے مسور کے برابر خون گرا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۲۔ اگر قئی میں خون نکلا اور وہ سر سے آیا ہو پھر اگر وہ خون بہتا ہوا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ اور اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر پیٹ کی طرف سے چڑھا ہو پھر اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا مگر اس وقت جبکہ منہ بھر کر ہو۔

نمبر ۵۔ اور اگر بہتا ہوا خون ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو، شرح المنیہ، اور یہی مذہب مختار ہے، التبیین، اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے، البدائع۔

نمبر ۶۔ اگر روئی کو آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر غائب کر دیا تو اس کے نکلنے سے وضو لازم آجائے گا، اگرچہ اس پر تری نہ پائی جائے۔

نمبر ۷۔ اگر پاخانہ کے مقام کے سوراخ میں حقنہ کیا (پچکاری یا دوا کی بتی ڈالی) تو اس میں تری کا اعتبار ہو گا، بشرطیکہ اس کا ایک کنارہ باہر ہو، اور اگر اسے بالکل غائب کر دیا باہر میں کچھ نہیں رکھا تو وہ جب نکلے گا اس وقت وضو ٹوٹ جائے گا، اس سے کوئی فرق نہیں آئے گا کہ اس پر تری کا اثر ہو یا نہ ہو، جیسا کہ الفتاوئ اور التجنیس میں ہے، الفتح، اور قاضی خان میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ جب بالکل غائب نہ ہو تو تری اور بدبو کا اعتبار ہو گا، ع۔

نمبر ۸۔ جس عورت کے پیشاب اور پاخانہ کی راہیں پھٹ کر ایک ہو گئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر اس وقت جبکہ یقین ہو کہ آلہ تناسل پاخانہ کی راہ میں نہیں جائے گا۔

نمبر ۹۔ اگر ایسی عورت کی پیشاب گاہ سے ہوا نکل آئے تو اس پر وضو کرنا مستحب ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بہنے والی خشک کوئی چیز دماغ میں چڑھائی گئی یا پکائی گئی پھر وہ چیز نکل آئی تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۱۔ مجمع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں ہے اور وہ غسل خانہ یا حوض میں داخل ہوا اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہہ گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۲۔ اگر زخم پر پٹی باندھی اور اس پٹی کے اوپر تری پائی گئی تو اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا جبکہ یہ حالت ہو کہ اگر وہ پٹی نہ ہوتی تو اس کی رطوبت بہہ نکلتی کیونکہ اگر یہ پٹی نہ ہو اور قمیض اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہو جائے تو وہ حدث اور ناپاکی نہیں ہے۔

نمبر ۱۳۔ تھوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، الفتح، یہ حکم استحساناً ہے اس لحاظ سے خون زائد ضرور ناقض وضو ہو گا۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر خون مغلوب ہو تو ناقض نہیں ہے، م، جب خون کا رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہو گا، اور اگر اس کا رنگ زرد ہے تو تھوک غالب مانا جائے گا، شرح الوقایہ، البحر، ع۔

کان کازردپانی، نہاتے وقت کان کے اندرپانی بھر گیا، پیپ سے زخم کا سر پھول گیا، ریح خود پاک ہے

نمبر ۱۵۔ اگر وضو کرنے والے کے کان سے پیپ ملا ہوا خون، مواد یا پیپ یا زرد پانی نکلا تو وہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن اگر درد کے ساتھ نکلا ہے تو وہ ناقض ہوگا، المحیط والذخیرہ والتبیین۔

نمبر ۱۶۔ اگر نہاتے وقت ایک شخص کے کان میں پانی بھر گیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس کی ناک سے وہ پانی نکل گیا تو اس پر وضو نہیں ہے، المحیط، اور نصاب میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، التاتارخانیہ، لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا، المضمرات۔

نمبر ۱۷۔ اگر زخم کے اوپر کا حصہ پیپ بھر کر پھول کر جس قدر تھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح مسلک یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، اور درایہ میں اسی کو مختار کہا ہے، پہلا قول اولی ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، م۔

نمبر ۱۸۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم کے سر پر ورم آگیا پھر اس سے مواد یا پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو وضو نہیں ٹوٹے گا جبتک کہ ورم سے آگے نہ بڑھ جائے، الفتح۔

نمبر ۱۹۔ ریح خود پاک ہے جیسا کہ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں اختیار کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الزاہدی۔

نمبر ۲۰۔ لیکن ہوا کا مقعد سے نکلنا ناقض وضو ہے، ت۔

رال، تھوک، رینٹ، آنسو، پسینہ، بلغم کے احکام

کہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ع د۔

وہ پانی جو زخم، چھالوں، ناف، کان اور چھاتی سے نکلا ہو

اگر وہ کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو قول اصح میں یہ ساری چیزیں یکساں ہیں، الزاہدی، الفتح، العینی عن المجتبیٰ۔

آنکھ آجانے کا پانی

اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جس کی آنکھ میں بیماری ہو اور اس سے پانی بہتا ہو تو اس پر وضو کرنا ضروری ہے، پھر اگر یہ بیماری مستقل ہو اور پانی مسلسل بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو واجب ہے، اور تجنیس اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگر کسی کی آنکھ میں غرب بیماری ہو جس سے پانی جاری ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مثل زخم کے ہے اور وہ پانی آنسو نہیں ہے، اگر کسی کی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ وہ پانی پتلی پیپ ہے، "غرب" ایک ایسی بیماری کا نام ہے جس سے آنکھ کے کونہ میں ورم آجاتا ہے، الفتح۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ چھالے کے پانی سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اس فتویٰ کے بناء پر خارش اور چیچک والوں کو سہولت حاصل ہو گئی ہے۔

اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نکل آیا

اور خون اس سوراخ یا کٹنے کی جگہ سے آگے بڑھ گیا تو قول اصح کے مطابق وہ حدث ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، اور وضو نہیں ٹوٹتا ہے اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ گھیر لے، الظہیریہ، اور ان جیسے مسائل میں وضو نہ ٹوٹنے پر ہی فتویٰ ہے، المحیط۔

مباشرت فاحشہ

وقایۃ الروایۃ وکنز وغیرہ میں ہے کہ تمام نواقض وضو میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسانا ایک مباشرہ فاحشہ بھی ہے، بخلاف امام محمدؒ کے، اس مباشرت فاحشہ کے معنی یہ ہیں کہ مرد اور عورت دونوں ننگے ہو کر بغیر کسی حائل اور پردہ کے بدن سے بدن ملائیں اور مرد کا آلہ تناسل عورت کی وجہ سے منتشر ہو رہا ہو اگرچہ کچھ نہ نکلا ہو، عینیؒ نے کہا ہے کہ ظاہر

الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ مرد کا آلہ تناسل اور عورت کی پیشاب گاہ میں رگڑ پیدا ہو، لیکن حسن بن زیادؒ کی روایت میں یہ شرط ہے اور یہی اظہر ہے میں کہتا ہوں کہ اسی قول کو شرح وقایہ میں قبول کیا ہے۔

اور قنیہ میں کہا ہے کہ دو عورتوں کا آپس میں ایسا کرنا اور مرد اور لڑکے کا اس طرح کرنا بھی ناقض وضو ہے، اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض مانا ہے، عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ عورت کی پاکی ختم ہونے میں مرد کے آلہ تناسل کا منتشر ہونا شرط نہیں ہے، انتہی، امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جبتک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے، اور یہی قیاس ہے، المحیط، اور زاد و نصاب میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، التاتارخانیہ۔

اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ کوئی چیز ظاہر نہ ہو، اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام، مترجم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول قیاس کے مطابق ہے اور شیخینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور جمہور علماء کی موافقت اسی میں ہے اس لئے بلاشبہ بہت محتاط قول یہی ہے، اور اسی لئے اسی قول کو قبول کیا ہے؛ اور اگر عام لوگ اس میں مبتلا نہ ہو جائیں تو اظہر و انسب یہ ہوگا کہ اسی قول پر عمل کیا جائے جس میں زیادہ احتیاط ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور المختار نے اسی کی تصریح کی ہے۔

چیچڑی، جونک، مچھر کا خون چوسنا، خون نہ بہنے والا، کھانا پانی فوراً قئی کرنا

شیر خوار بچے کی قئی مع تحقیق ضعف قول الحلبی و در مختار

محیط میں ہے کہ اگر کسی کو بدن میں چیچڑی، کلنی چپٹ گئی اور اس نے خون چوس لیا اگر وہ چھوٹی ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ مکھی اور مچھر کاٹنے اور چوسنے سے نہیں ٹوٹتا ہے، اور چیچڑی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ جونک کے چمٹنے سے ٹوٹ جاتا ہے، المحیط للسرخسی والفتح، ع، ت، ایسا خون جو اپنی جگہ میں ظاہر ہوا مگر نہیں بہا اور اسے روئی میں صاف کر کے پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، الفتح، مجتبیٰ میں حسنؒ سے روایت ہے کہ کھانا کھایا پانی پیا اور اسی وقت قئی کر دی تو وہ وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ پاک ہے اور ابھی تک وہ تحلیل نہیں ہوا ہے یعنی اس نے دوسری شکل اختیار نہیں کی ہے اس کی نجاست تھوڑی ہے لہذا حدث نہ ہونے سے وہ ناپاک نہیں ہوئی، اسی طرح اگر چھوٹے بچے نے دودھ پی کر فوراً قئی کر دی تو وہ قئی پاک ہوگی کہا گیا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور یہی صحیح ہے، المعراج، لیکن در مختار میں کہا ہے اگر دودھ معدہ تک پہنچ چکا ہو تو اگرچہ اس میں ٹھہرا نہ ہو پھر بھی وہ ناپاک ہے، اور کہا ہے کہ قئی نجاست غلیظہ ہے اگرچہ بچہ نے دودھ پی کر فوراً قئی کی ہو، یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ دودھ نجاست غلیظہ سے مل کر آیا ہے ایسا ہی حلبیؒ نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی دودھ صرف اپنی نلکی اور حلق سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہوگا انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ قئی میں احادیث متعارض اور ایک دوسرے کی مخالف ہیں جیسا کہ وہ گذر چکی ہیں، ان سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ تھوڑی قئی میں منہ کو باطن کا حکم ہے اور زائد قئی میں ظاہر کا حکم ہے مع یہ بات ظاہر ہے کہ تھوڑی قئی حدث نہ ہونے سے اس کو ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ نجاست تھوڑی ہے، فتح القدیر میں اسی دلیل کی بناء پر مجتبیٰ کے مسئلہ کو جو حسنؒ سے مروی ہے اور بچے کی قئی کا حکم بیان کیا ہے، اور اسی قاعدہ پر دوسرے اتفاقی مسئلہ کو استنباط کیا ہے کہ قنیہ میں ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑے یا سانپ کی قئی کی جو منہ بھر کر ہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر تیسرا اتفاقی مسئلہ بھی اس طرح استنباط کیا ہے کہ اگر کسی نے بلغم اور کھانا ملا ہوا قئی کیا، اس وقت اگر کھانے کا غلبہ ہو اور وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر یہی تنہا ہوتا تو منہ بھر جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو کہ اگر یہ تنہا بلغم ہوتا تو اس

سے منہ بھر جاتا تو اس میں اختلاف ہے اور اگر کھانا اور بلغم دونوں برابر مقدار میں ہوں تو وضو نہیں ٹوٹے گا خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کھانا وغیرہ سے ملا ہوا ہو تو اس طرح پر کہ اس میں صرف کھانا اتنا ہو کہ اس سے منہ بھر جائے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، انتہی، عالمگیریہ، اور عینیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے پھر شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب شئی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا، انتہی، شیخ نے کہا ہے کہ یہی قول سب سے بہتر ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے کھانا یا پانی کی قئی کی اور وہ قئی بالشت در بالشت کئی تکیوں میں لگ گئی پھر بھی وہ نماز سے مانع نہیں ہے، اور حسنؒ نے فرمایا ہے کہ جبتک کہ وہ فاحش اور بہت زیادہ نہ ہو جائے اس وقت تک مانع نہیں ہے، انتہی۔

اس قول کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ قئی نجاست خفیفہ ہے، لیکن یہ بات اشکال سے خالی نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ کے اس حکم کی صورت یہ ہو کہ کھانا اور پانی فوراً قئی کر دیا، ایسی صورت میں جب تک کہ اتنی زیادہ قئی کر دی تو غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں اتنی نجاست لگ گئی ہوگی جس سے وضو باقی نہیں رہتا ہے، اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے، اس بناء پر یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ اصح وہی ہے معراج اور الدرایہ میں جس کی تصحیح ہے، واللہ اعلم۔

سوتے ہوئے کی رال، مردہ کے منہ کا پانی، پیپ کا حکم، داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا، آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو کی حدیث واستنباط، اونٹ کے گوشت سے وضو

وہ رال جو سوتے ہوئے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر منہ سے بہے اگر زرد رنگ یا بدبودار ہو تو شیخ ابو نصرؒ کے نزدیک قئی کے حکم میں ہے، اور ابو اللیثؒ کے قول میں بلغم کے حکم میں ہے، الفتح، اور تجنیس میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے الطحاوی، اور درمختار میں اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے برخلاف وہ پانی ہے جو مردے کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ پیپ کا حکم مثل خون کے ہے یعنی اگر پیپ خون سے زائد یا برابر ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے ملنے کے برابر ہے، یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا تو اس کا حکم وہی ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے، یہاںتک وہ مسائل مذکور ہوئے جن میں کسی چیز کے نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے، اور کسی چیز کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹتا ہے تو وہ ہے جبکہ حشفہ (آلہ تناسل کا اوپر کا حصہ) داخل ہوتا ہے اور حضور علیہ کا فرمان ہے **تَوَضَّئُوا مما مسَّتِ النار** یعنی جس چیز کو آگ نے چھولیا ہے یا مس کیا ہے اس سے وضو کرو، مسلم۔

اس سے معلوم ہوا کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے سے وضو کرنا ہوگا، لیکن یہ حکم منسوخ ہے، محی السنۃ نے کہا ہے کہ وہ حکم عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ اس حدیث سے منسوخ ہے کہ رسول اللہ علیہ نے بکری کا دست پکایا ہوا کھایا، پھر بغیر وضو کئے ہوئے نماز پڑھی، بخاری و مسلم، میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی حدیث حضرت سوید بن نعمانؓ بھی ہے جس میں ہے کہ آپ نے ستو کھا کر صرف کلی کی اور وضو نہیں کیا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

ویسے ایک اور روایت میں ہے جو جابر بن سمرۃؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت علیہ سے دریافت کیا کہ کیا ہم بکری کا گوشت کھا کر وضو کرلیں، تو آپ علیہ نے فرمایا کہ چاہے وضو کرو یا نہ کرو، پھر پوچھا کیا ہم اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرلیں؟ آپ علیہ نے فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت کو کھا کر وضو کرلو، الحدیث، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے اونٹ کے گوشت کھا کر وضو کرنے کا حکم منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوا، البتہ حضرت

جابرؓ کی حدیث کہ کان آخر الامرین رسول اللہ ﷺ ترک الوضوء مما مست النار، یعنی رسول اللہ ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ثابت ہوئی کہ آپ نے وضو نہیں کیا ہے ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد جو آگ پر پکائی گئی ہو، سیوطیؒ نے اس کو ازہار متاثرہ میں متواتر احادیث میں سے شمار کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث بہتر اور قابل قبول ہے البتہ یہ حدیث حکم کے اعتبار سے عام ہے، اور اونٹ کے گوشت سے وضو کا حکم خاص ہے، نیز پہلی حدیث قولی، مرفوع اور کتاب صحیح کی حدیث ہے، اور یہ فعلی اور اخبار صحابی یعنی موقوف اور غیر صحیحین کی حدیث ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہوتا ہے اس لئے مستحب یہ ہے کہ اس سے وضو کر لیا جائے، واللہ اعلم۔

یہ مسئلہ آخر فصل میں بھی آئے گا، اب نواقض وضو میں وہ بحث جس کا تعلق حالت متوضی سے ہے تو اس سے متعلق مسئلہ مباشرت فاحشہ کا ہے اور اس کا ذکر گذر چکا ہے اسی قسم سے نوم یعنی نیند سونا ہے، اور شرعا یہ بھی نواقض وضو میں سے ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے، جو حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ سرین یعنی چوتڑ کے گرہ دونوں آنکھیں ہیں، لہٰذا جو کوئی سو جائے وہ وضو کرلے، یہ ابو داؤدؒ کی روایت ہے جب آنکھ سوگئی تو گرہ کھل گئی، یہ روایت دارمی میں حضرت معاویہؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وضو اس پر لازم ہے جو کروٹ کے بل سویا، کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو جوڑ جوڑ ڈھیلے پڑ گئے، ابو داؤدؒ اور ترمذیؒ کی یہ روایت ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے نواقض وضو میں نیند کی بحث اس طرح بیان کی ہے۔

والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط، لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل، فلا يعرى عن خروج شئي عادة، والثابت عادة كالمتيقن به، والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض، ويبلغ الاسترخاء في النوم غايته بهذا النوم من الاستناد، غير ان السند يمنعه من السقوط

ترجمہ: اور سو جانا کروٹ پر یا ٹیک لگا کر، یا کسی ایسی چیز پر ٹیک لگا کر کہ اگر وہ چیز اس جگہ سے ہٹا دی جائے تو یہ شخص گر پڑے، کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا جوڑ بندوں کے ڈھیلے ہونے کا سبب ہے اس لئے عادۃ (اور عموماً) اس مقام سے کوئی چیز نکلے بغیر نہیں رہتی ہے اور جو چیز عادۃً ہوتی رہتی ہے وہ مثل یقین کے ہوتی ہے اور ٹیک لگانا تو بیداری کی رکاوٹ کو دور کر دیتا ہے، اس وجہ سے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے، اور اس قسم کے ٹیک لگانے کی وجہ سے نیند میں ڈھیلا پن اپنی انتہا درجہ تک پہنچ جاتا ہے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اس کو گرنے سے روکتی ہے۔

توضیح:- نیند سے وضو ٹوٹنا، سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں، ٹیک لگا کر سونا اور اس مسئلہ کی تحقیق

والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط......الخ

یعنی وضو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک نیند بھی ہے ایسی جو کروٹ اور پہلو پر ہو یا تکیہ لگا کر ہو، یعنی ایک کولھہ پر ٹیک لگا کر ہو یعنی ایک سرین پر زور دے کر ہو، یہ اسرار اور ایضاح میں ہے، النہایہ، یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز ہٹادی جائے تو آدمی گر پڑے، سونے کی یہ تین حالتیں ایسی ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وقایہ، سونے کی تیرہ حالتیں ہوتی ہیں، جن میں سے یہ تین مذکور ہوئیں، اور یہی تینوں ناقض وضو بھی ہیں، بقیہ دس حالتیں یہ ہیں:

نمبر ۴۔ بیٹھے بیٹھے، نمبر ۵۔ آلتی پالتی مارے ہوئے، نمبر ۶۔ پاؤں پھیلائے ہوئے، نمبر ۷۔ جھکے ہوئے، نمبر ۸۔ کتے کی طرح بیٹھے ہوئے، نمبر ۹۔ سوار، نمبر ۱۰۔ پیدل چلتے ہوئے، نمبر ۱۱۔ کھڑے کھڑے، نمبر ۱۲۔ رکوع کرتے ہوئے، نمبر ۱۳۔ سجدہ کی حالت میں بقیہ یہ دس حالتیں ناقض وضو نہیں ہیں، امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اپنے اختیار سے ٹیک لگا کر سونا ناقض ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر باوضو شخص کسی چیز پر ٹیک لگا کر یا ہاتھوں پر ٹیک لگا کر سوئے اس طرح پر کہ اس ٹیک کو ہٹادیا جائے تو یہ گر پڑے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اسی مسئلہ کو صاحب قدوری اور صاحب ہدایہؒ نے اختیار کیا ہے اور اسی کو دوسرے بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے۔

لیکن بعد کے ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ اگر باوضو شخص کسی چیز سے ٹیک لگا کر سو گیا تو کیا ہو گا؟۔ تو جواب دیا کہ اگر اس کی دونوں چوتڑیں زمین پر اچھی طرح جمی ہوں تو اس کا وضو باقی رہے گا خواہ جیسی حالت ہو، اسی کو عام مشائخ نے قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، بدائع اور محیط میں ایسا ہی مذکور ہے، اور یہی ظاہر المذہب ہے، کافی میں ایسا ہی مذکور ہے، ع، خزانۃ المفتین میں یہی مذہب مختار ہے، عصام، یہی صحیح ہے، التبیین، لیکن وضو ٹوٹ جانے کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی اصل بنیاد اسی پر ہے نیند پر نہیں ہے، البتہ نیند کی وجہ سے غفلت طاری ہو جاتی ہے اس لئے مذکورہ صورت پر حکم کر دیا گیا ہے ایسی جگہوں میں جہاں حدث ہونے کا گمان ہو، اسی بناء پر کھڑے ہونے والے، رکوع کرنے والے سجدہ کرنے والے کی نیند ناقض وضو نہیں ہے مگر لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے کیونکہ اس سے بدن پورا ڈھیلا ہو جاتا ہے، اور یہی بات اس قسم کے ٹیک لگانے میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ اس کو گرنے سے صرف ٹیک روکے ہوئے ہے، اور جب پوری ڈھیل مل رہی ہو اس وقت مقعد کا تعلق ریاح کو نکلنے سے نہیں روک سکتا ہے، اس وقت تو اور بھی ہوا زیادہ خارج ہوتی ہے جبکہ پیٹ خراب ہو اور ہضم نہ ہو قوت دافعہ زیادہ ہو جیسا کہ خصوصا ہمارے زمانہ میں یہ بیماری پائی جاتی ہے، انتہی، الفتح۔

اور العالمگیریہ میں ہے کہ کروٹ پر لیٹنا بلا اختلاف ناقض ہے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا کسی دوسری حالت میں اور یہی حکم تورک کی حالت میں سونے کا ہے یعنی کسی ایک سرین کی بل پر بل ہو، البدائع، اسی طرح استلقاء یعنی چت سونے کی حالت بھی ناقض ہے، البحر، اور اگر بیٹھے ہوئے اس حالت میں سویا کہ دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اوندھے ہونے کی مشابہ ہو تو اس پر وضو لازم نہیں آئے گا، یہی اصح ہے، محیط سرخسی، ذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ اگر دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر منہ کے بل اوندھے کی شکل میں ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور ذخیرہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر چار زانوں اس طرح سویا کہ سر زانوں پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول ذخیرہ کے مخالف ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں تلووں پر اس طرح بیٹھا کہ دونوں انگوٹھے مل گئے گویا ٹانگیں چوتڑوں سے مونڈھوں کی طرح نکلی ہیں تو اس وقت روکنے اور مدافعت کی پوری قوت موجود ہے، اصح قول یہ ہو گا کہ حالت ناقض نہ ہو گی، فافہم، م، اور اگر ایسی چیز کی طرف ٹیک لگا کر سویا کہ اگر وہ ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے اور ایسی حالت میں اس کی مقعد (پاخانہ کے نکلنے کا راستہ) اٹھ جائے تو بالاتفاق ناقض ہے، التبیین، اگر مریض نماز کی حالت میں کروٹ پر سو گیا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط والتبیین والبحر اسی پر فتوی ہے، النہر، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس پر دوبارہ وضو لازم نہیں ہے، یہی صحیح ہے، ع، حاصل کلام یہ ہوا کہ جو نیند ایسی ہو کہ بدن کو بالکل ڈھیلا کر دے اور خروج ریح کی رکاوٹ کو ختم کر دے وہ ناقض وضو ہے، اس لئے کروٹ پر ٹیک لگانے والے، کولھے پر ٹیک لگانے والے اور کسی ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے ان تینوں قسموں پر وہ تعریف صادق آتی ہے ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل...... الخ

اس لئے کہ لیٹنے، سونے سے بدن کے سارے حصے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور خروج ریح ہو جاتا ہے اور عادت اور تجربہ سے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ بیساختہ طور سے کچھ نہ کچھ ہوا بدن سے ضرور نکل جاتی ہے الثابت عادۃ الخ اور تجربہ سے ثابت شدہ بات درجہ یقین تک پہنچ جاتی ہے، اس لئے شریعت نے یہ فیصلہ کن حکم دیا ہے کہ نیند آتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا اور اس سلسلہ میں کسی شک کی گنجائش باقی نہیں رہے گی اس بناء پر اگر کوئی شخص پائخانہ گیا مگر اسے وضو ٹوٹنے میں شک ہوا تو اس کے وضو ٹوٹنے کا ہی حکم دیا جائے گا، عنایہ، والاتکاء یزیل الخ ٹیک لگانے سے بیداری کی حالت میں جو خروج ریح میں رکاوٹ ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ نیند کی حالت میں وہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، ویبلغ الاسترخاء الخ اس قسم کی ٹیک لگانے کی وجہ سے جس کا بیان ہو چکا ہے ڈھیلا پن بدن کا اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا، السند

وہ چیز جس پر ٹیک لگائی جائے اور الاستناد کسی چیز پر ٹیک لگانا، تو اگر کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگائی گئی ہو کہ اس کے نکال دیئے سے وہ ٹیک لگانے والا گر پڑے، اس استناد سے بدن کا ڈھیلا پن بالکل انتہاء تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے گر جانے میں کوئی کسر اور کمی باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

غیر ان السند یمنعه من السقوط......الخ

البتہ وہ چیز جس پر ٹیک لگائی گئی ہے وہی اس شخص کو گرنے سے روکے ہوئے ہے، اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی حالت بھی ویسی ہے جیسے زمین پر لیٹنے والے کی، کہ اگر اس کے نیچے کی زمین کی مٹی کسی تدبیر سے نکال دی جائے تو وہ لیٹنے والا بھی نیچے کی تہ تک پہنچ جائے، اس سے معلوم ہو گیا کہ نقض وضو کی پوری بنیاد بدن بالخصوص مقام مخصوص (مقعد) کے ڈھیلے ہونے پر ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی جس کا تذکرہ ہو رہا ہے نقض وضو لازم آئے گا، یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن طحاویؒ نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے لیکن انتہائی مدلل اور محتاط طریقہ پر ذکر کیا ہے، اسی بناء پر محتاط علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہی اولیٰ ہے، اور اسی کو تاج الشریعہ نے بھی مانا ہے، الحاصل پورے اور مکمل طور پر بدن کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے نیند کی مذکورہ صورتوں کو ناقض کہا گیا ہے۔

بخلاف حالة القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلوة وغیرها، هو الصحیح، لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط، فلم یتم الاسترخاء، والاصل فیه قوله علیه السلام: "لاوضوء علی من نام قائما، او قاعدا او راکعا، او ساجد، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله"

ترجمہ:- اس کے برخلاف سونا کھڑے ہونے، بیٹھنے، رکوع کرنے اور ان کے علاوہ دوسری حالتوں میں سونے کے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو (کہ ان میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے) یہی صحیح قول ہے، اس لئے کہ گرنے سے تھوڑی سی رکاوٹ باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ اگر رکاوٹ بالکل ہی ختم ہو گئی ہوتی تو وہ گر پڑتا، اس طرح معلوم ہوا کہ اس میں ڈھیلا پن مکمل طریقہ سے نہیں آیا ہے، اس بحث میں اصل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، اس شخص پر وضو کرنا لازم نہیں ہے جو سو گیا ہو کھڑے، بیٹھے، رکوع کرنے یا سجدہ کرنے کی حالت میں، وضو تو ایسے سونے والے پر لازم ہے جو ٹیک لگا کر یا لیٹنے کی حالت میں سو گیا ہو، کیونکہ جو شخص اس طرح سوتا ہے اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

توضیح: سجدہ کی ہیأت پر سونا، عمداً سونا، دلیل

بخلاف حالة القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلوة وغیرها......الخ

یعنی کھڑے بیٹھے، رکوع کی ہیأت اور سجدہ کی ہیأت پر سونا ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، ع، لہٰذا ابن شجاع کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں اگر ہو تو ناقض نہیں ہے اور اگر غیر نماز میں ہو تو ناقض ہے، کیونکہ ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دونوں حالتوں میں فرق نہیں بتایا ہے **لان بعض الاستمساك الخ** اس لئے کہ نیند کے ان حالات میں روکنے کی کچھ قوت باقی ہے، اور جب کچھ قوت باقی ہے تو تو استرخاء یعنی ڈھیلا پن پورے طریقے سے نہیں پایا گیا لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ نیند خروج ریح کے قائم مقام نہ ہو گی زیادہ سے زیادہ خروج ریح کے بارے میں شک باقی رہے گا جبکہ باوضو ہونا یقینی تھا لہٰذا شک سے یقین ختم نہیں ہو گا، اور وضو باقی رہ جائے گا، مع، کھڑے ہونے والے اور بیٹھنے والے کی نیند اگرچہ زین پر ہو یا محمل میں ہو، اسی طرح رکوع اور سجدہ کرنے والے کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو کو ختم نہیں کرتی ہے، اور یہی حکم ایسی نیند کا بھی ہے جو نماز سے خارج ہو، سوائے سجدہ کرنے والی ہیئات کے کہ نماز کے باہر یہ شرط ہے کہ اپنی مسنون ہیأت پر قائم ہو یعنی اپنے کو اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے اور اپنے بازوں کو اپنی بغلوں سے

دور کیے ہوئے ہو اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، البحر۔

واضح ہو کہ جن صورتوں میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں ہے کہ باوضو شخص نیند کے غلبہ سے سو گیا ہو یا از خود عمداً سو گیا ہو کسی حالت میں وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی صحیح ہے، المحیط، اب تک جتنی دلیلیں بیان کی گئی ہیں یہ سب عقلی اور قیاسی ہیں، اسی لئے مصنف ہدایہؒ اب نقلی دلیل احادیث سے اس طرح بیان کر رہے ہیں۔

والاصل فيه قوله عليه السلام: "لاوضوء على من نام قائما......" الخ.

کہ کھڑے ہونے والے یا بیٹھنے والے رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے نمازی اگر سو جائیں تو ان پر وضو لازم نہیں ہوگا، وضو تو ایسے شخص پر لازم ہوگا لیٹ کر سونے والا ہو کہ اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو اس مسئلہ میں دلیل اصلی اور نقلی کے طور پر ہے، امام زیلعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے یہ الفاظ غریب ہیں، ابو داؤد اور ترمذیؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے تھے یہانتک کہ سونے سے خرخراہٹ کی آواز بھی میں نے سنی، پھر آپ ﷺ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ (ﷺ) آپ تو سو گئے تھے، (کیا آپ کا وضو نہیں ٹوٹا تھا)؟ آپ نے فرمایا ہے کہ وضو تو صرف اس شخص پر لازم ہوتا ہے جو کروٹ پر سوئے کیونکہ کروٹ پر لیٹنے سے ہی جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، انتہی، امام احمد، طبرانی، ابن ابی شیبہ دار قطنی اور بیہقی سب نے یہ روایت کی ہے مگر اکثر محدثین نے حدیث کو ضعیف اور اس میں راوی ابو خالد والانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہے، ابن جریر طبریؒ نے صحیح کہا ہے اور ابو خالد کی نسبت فرمایا ہے کہ وہ عدالت وامانت کے ساتھ حدیث کو مرفوع روایت کرتے ہیں، ابن عدیؒ نے اس کو مہدی بن بلال عن ابی ہریرہ مرفوعاً روایت کیا ہے، اور عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا ہے اور ابو خالد راوی کے متعلق یحییٰ بن معین اور احمد نسائی نے کہا ہے کہ مضائقہ نہیں ہے، ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ بہت سچے اور قابل اعتماد ہیں، ابن عدی نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں صالح ہوتی ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ سیوطیؒ نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق کی ہے، م، الحاصل مذکورہ تفصیل میں غور کرنے سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ مذکورہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے، اور اگر بالفرض یہ نہ بھی ہوتی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ صرف نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، بلکہ حدث ہونے کا اس سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اس لحاظ سے جس نیند سے حدث ہونے کا گمان ہو جائے وہ نیند حدث ہونے کے ہی قائم مقام سمجھی جائے گی، یہی استدلال کافی ہے، مف۔

سجدہ تلاوت و شکر میں سونا، چارزانوں سونا، تنور پر سونا، معتوہ ہو جانا، خواب میں سننا یا سمجھنا

کئی حدیثوں میں سجدہ کرتے ہوئے سو جانے والے کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کی جسمانی عبادت پر فخر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس سونے والے کا وضو بحال ہو ورنہ بے وضو کی نماز کا سجدہ معتبر ہی نہ ہوگا اس طرح رکوع مثل قیام کے اعلیٰ ہے، م، اگر سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں کوئی سو گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ سجدہ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے خارج ہو برابر ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی طرح سجدہ سہو میں سونے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس بارے میں روایات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے ان کے غلط ہونے کا حکم دینا چاہئے، مف، اگر کوئی بیٹھے ہوئے اس طرح سویا کہ بار بار جھکنے پڑنے لگا جس میں اس کی مقعد بھی گاہے گاہے زمین سے اٹھ جاتی تو حلوائیؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹے گا، قاضی خان، اس سے مراد اونگھ ہے، الفتح۔

اگر کوئی بیٹھے ہوئے سو گیا پھر منہ کے بل یا کروٹ ہو کر گر پڑا مگر فوراً جاگ گیا، تو وضو نہیں ٹوٹا، لیکن اگر تھوڑی دیر پڑا رہا پھر جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، التبیین، اسی پر فتویٰ ہے: جیسا کہ خلاصہ میں ہے، حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ

ہے کہ اگر زمین سے مقعد اٹھنے سے پہلے جاگاتو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر بعد میں جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، کہا گیا ہے کہ یہی قول معتمد ہے، الفتح، اور اگر کوئی چار زانو سویا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر اس طرح تورک کیا دونوں پاؤں ایک جانب پھیلا دئے اور چوتڑوں کو زمین پر لگایا تو وضو نہیں ٹوٹا، الخلاصہ۔

اگر کوئی ایسے چوپایہ، سواری پر سوار ہوا جس کی پیٹھ ننگی ہے، پھر سو گیا، اب اگر وہ جانور برابر زمین پر یا چڑھاؤ پر چلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر ڈھلوان زمین پر چلا تو وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط، کیونکہ سوار جھکے گا تو چوتڑ اس کی پیٹھ سے اٹھ جائے گی، م، اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر کوئی تنور پر یا اس کے اندر پاؤں لٹکا کر سو گیا تو حدث ہے، قاضی خان، اگر کوئی باوضو شخص معتوہ ہو گیا یعنی اس کی عقل پر ایسا مرض طاری ہو گیا کہ اس کے عقلی کاموں اور باتوں میں بے وقوفی آگئی تو وضو نہیں ٹوٹا، البحر، حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ کروٹ پر لیٹے ہوئے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ حدث نہیں ہے، کیونکہ یہ معمولی سی نیند ہے، الفتح، ابو علی رازی اور ابو علی دقاقؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ اپنے پاس کی عام باتیں نہیں سمجھتا ہو تو ناقض ہے، اور اگر ایک دو باتوں کے علاوہ ساری باتیں سمجھتا ہو تو ناقض نہیں ہے، فع، لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر ہی اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس میں یہ کہا ہے کہ کروٹ لینے میں اونگھنا دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے یعنی کم ہو گا یا زیادہ اس طرح پر کہ اس کے قریب جو کچھ کہا جاتا ہے اسے وہ سن لیتا ہے تو یہ ہلکی اور معمولی نیند ہے لیکن اگر اکثر باتیں وہ نہیں سنتا ہے تو یہ گہری اور ثقیل ہے، المحیط، ایسا ہی فتویٰ شمس الائمہ سے منقول ہے، الذخیرہ۔

آنحضرت ﷺ کا سونا، چار زانو سونا، ذکر اقوال شافعیہ ومالکیہ

رسول اللہ ﷺ کا سونا ناقض وضو اور حدث نہیں تھا، کیونکہ آپؐ ہی کا فرمان ہے تنامُ عَینایَ وَلا ینامُ قلبی میری آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا قلب نہیں سوتا ہے نوویؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ آپؐ کی خصوصیات میں سے تھا، کہ آپؐ کا وضو کروٹ لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اس مسئلہ میں بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہلکی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن مزنیؒ نے ان کے برخلاف یہ کہا ہے کہ اجماع ہے کہ کروٹ کی نیند ناقض ہے، شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے دبا کر سویا تو ناقض نہیں ہے، خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو، خواہ طویل ہو یا نہ، نوویؒ نے اسی قول کو صواب کہا ہے، امام مالکؒ کے مذہب میں لابنی اور گہری نیند وضو کو توڑتی ہے، اس کے برخلاف معمولی اور ہلکی نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، اور ہلکی نیند اگر دیر تک ہو تو وضو کر لینا مستحب ہے، مع، واضح ہو کہ جس طرح سے کہ نیند ایک غفلت کا نام ہے جس سے حدث کا گمان ہوتا ہے اور اسی کو حدث کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اسی طرح بیہوشی دیوانگی کا بھی حکم ہے، اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیہوشی میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے، اور دیوانگی میں عقل مطلقاً غائب ہو جاتی ہے اس بناء پر یہ دونوں باتیں بھی نواقض میں شمار کی جاتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والغلبة على العقل بالاغماء والجنون، لانه فوق النوم مضطجعا فى الاسترخاء، والاغماء حدث فى الاحوال كلها، وهو القياس فى النوم، الا انا عرفناه بالاثر، والاغماء فوقه، فلايقاس عليه، والقهقهة فى صلوة ذات ركوع وسجود

ترجمہ:- اور ناقضات وضو میں سے ایک بیہوشی کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہو جاتا ہے اور ایک دیوانہ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بیہوشی بدن کے جوڑوں کو کروٹ پر سو رہنے کے مقابلہ میں بہت بڑھی ہوئی ہے اور بیہوشی ہر حال میں حدث ہے اور قیاس تو نیند میں بھی یہی تھا کہ ہر طرح کی نیند ناقض ہوتی مگر نیند کے خاص حکم کو احادیث سے جان لیا ہے اور بے ہوشی کا مرتبہ نیند سے بہت بڑھا ہوا ہے لہٰذا اس بے ہوشی کے حکم کو نیند پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اور ایک ناقض وضو ایسی نماز میں زور سے قہقہہ مار کر ہنسنا بھی ہے جو رکوع اور سجدہ والی ہو۔

توضیح: بیہوشی کی بحث، انبیاء کرام کی بیہوشی، مترجم کی بحث

والغلبة على العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء...... الخ

نواقض وضو میں سے ایک بیہوشی بھی ہے مگر مطلقاً بیہوشی نہیں ہے بلکہ ایسی بیہوشی ہے جو گاڑھے بلغم کے دماغ اور سر پر چھانے کی وجہ سے عقل پر غالب آجائے اور اعضاء کے کمزور پڑ جانے کی وجہ سے جو بیہوشی ہوتی ہے وہ نہ ہو اگرچہ گاہے اس کیفیت کو بھی بیہوشی سے تعبیر کر لیا جاتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا بیہوش ہونا ممکن ہے در مختار میں اس سوال پر کہ انبیاء علیہم السلام کے بیہوش ہونے اور ان پر غشی کے طاری ہونے سے ان کا وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے تو جواب میں مبسوط کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ہاں ان کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، انتہی، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر معنی کے اعتبار سے ہو کہ عالم قدس اور عالم بالا کی جذب ہو گیا تو ان کے لئے جائز اور ممکن ہے مگر یہ ناقض وضو نہیں ہے اور اگر اس اعتبار سے ہو کہ بلغمی مواد کی زیادتی کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اعضاء بدن مین نقاہت اور کمزوری آکر ایسی کیفیت ہو گئی کہ بے اختیار ہوا خارج ہونے لگی تو یہ ناجائز اور تصور کے لائق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی کیفیت کا طاری ہونا ایک بڑا عیب ہے جبکہ وہ اس سے بری رکھے گئے ہیں۔

بیہوشی کی حالت میں غسل، غشی، جنون، نشہ کی بیہوشی

ماوردیؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو بیہوشی کے ساتھ انزال ضرور ہوتا ہو تو اس پر غسل کرنا واجب ہے اور اگر گاہے گاہے انزال ہو جایا کرتا ہو تو ہمیشہ غسل کرنا واجب نہیں ہو گا، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح مسئلہ یہ ہے کہ بہر حال غسل کرنا مستحب ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

غشی:- بھی اسی بیہوشی کی ایک قسم ہے اور ناقض ہے جنون دیوانگی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اس سے اچھے اور برے اور نجاست وغیرہ کی تمیز ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اس سے اعضاء بدن نرم اور ڈھیلے نہیں ہوتے بلکہ اس میں قوت اور سختی بڑھ جاتی ہے لہٰذا اس مرض کو ہر حال میں حدث کی حالت میں شمار کیا جائے گا، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی مبسوط میں ہے، مفع، ہاں اغماء اور بیہوشی کی حالت میں ناقض وضو ہونے کی علت بدن کا ڈھیلا ہو جانا۔

لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء......الخ

کیونکہ کروٹ پر سو جانے سے جس قدر جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں بیہوشی میں اس سے زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں **والاغماء حدث الخ** اور بیہوشی تمام حالات میں یعنی کھڑے ہونے کی حالت ہو یا بیٹھنے کی اسی طرح رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی اسی طرح نماز کی حالت ہو یا غیر نماز کی ہر حال میں حدث اور ناقض ہے **وهو القياس الخ** قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ نیند بھی ہر حال میں اور ہر کیفیت میں ناقض ہوتی، مگر ہم نے نیند کے احکام نص سے جان لئے ہیں اس لئے نص کی موجودگی میں ہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں، اسی طرح بیہوشی کو نیند پر قیاس کر کے احکام نکال سکتے تھے اور اس میں تفصیل بیان کر سکتے تھے مگر نیند کی کیفیت بیہوشی کے مقابلہ میں بہت کمزور ہے اس لئے قیاس کرنا درست نہیں ہو گا، اغماء، جنون، غشی اور نشہ کی بیہوشی حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی خواہ کم ہوں یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نشہ سے مراد اس جگہ اس کیفیت کا طاری ہو جانا ہے کہ اس حالت میں مرد اور عورت میں تمیز نہ کر سکے بعض مشائخ کا یہی قول ہے، اور صدر شہید حسام الدین نے اسی کو قبول کیا ہے اور صحیح قول وہی ہے جو شمس الائمہ حلوائیؒ سے منقول ہے کہ اس شخص کی چال میں لڑکھڑاہٹ پائی جاتی ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، یہی صحیح ہے شرح وقایہ اور فتح القدیر میں مجتبیٰ سے نقل کیا ہے کہ اس کی رفتار میں ادھر ادھر جھکاؤ ہو، یہی صحیح ہے، در مختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور عینیؒ میں ہے کہ اس کی رفتار میں خلل ہو، امام شافعیؒ کا ظاہری مذہب یہی ہے، مع۔

نماز میں قہقہہ، ضحک، تبسم، بچہ کا قہقہہ

والقهقهة فی صلوۃ ذات رکوع و سجود...... الخ۔

ہمارے نزدیک وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک قہقہہ بھی ہے اس کے معنی ہیں ٹھٹھامار کر ہنسنا جسے وہ خود سنے اور قریب والے بھی سنیں اور ضحک ایسی ہنسی جسے خود سنے مگر پاس والے نہ سنیں، اور تبسم مسکرانا جس میں اتنی بھی آواز نہ ہو کہ خود سن سکے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے مگر ناقض وضو ہونے کے لئے چند شرائط یہ ہیں کہ قہقہہ مارنے والا نماز کی حالت میں ہو (وقایہ، کافی، ک) بالغ ہو اگر چہ عورت ہو، نمبر ۳۔ اور قہقہہ بھول کر ہو، وف، نمبر ۴۔ بیدار ہو، ت، ع، فی الصلوۃ الخ وہ ایسی نماز ہو جس میں رکوع و سجود کیا جاتا ہو، اگر چہ حکماً نماز میں ہو، ت، اس طرح قہقہہ کے سلسلہ میں ان چند قیود کا پایا جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر قہقہہ نماز کے باہر ہو تو ناقض نہیں ہے، فتاوی قاضی خان، اور اگر رکوع و سجود والی نماز میں کوئی قہقہہ لگائے گا تو ہمارے نزدیک نماز کے ساتھ وضو بھی باطل ہو جائے گا، المحیط، خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو، الخلاصہ، اگر نماز میں ہونے کا خیال ہو تو اس وقت بھولنے کا اعتبار نہ ہوگا، الفتح، ضحک سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے البتہ نماز باطل ہو جاتی ہے، اور تبسم سے نماز باطل ہوتی ہے اور نہ وضو باطل ہوتا ہے، اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قہقہہ ہوا تو وضو باقی رہ جائے گا لیکن سجدہ یا نماز ہو جائے گی، قاضی خان، اگر بچہ، نابالغ نماز میں قہقہہ لگائے تو بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، المحیط۔

سوتے ہوئے نماز میں قہقہہ، رکوع و سجدہ کی نماز

والقهقهة فی صلوۃ ذات رکوع و سجود......الخ

سوتے ہوئے قہقہہ لگانے کے متعلق اصول میں کوئی روایت نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ مرغینانی میں ہے، ع، اگر کوئی نماز میں سوتے ہوئے قہقہہ لگائے تو صحیح قول یہ ہے کہ نہ تو وضو ٹوٹے گا اور نہ نماز باطل ہوگی، التبیین، ذخیرہ، یہی صحیح ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا ہے کہ نماز و وضو دونوں باطل ہو گئے، اور احتیاطاً عامہ متاخرین نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، المحیط، صلوۃ مسنونہ میں قہقہہ لگانے سے اصح قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا، الظہیریہ، دع، رکوع و سجود والی نماز سے مراد یہ ہے کہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کرنا ضروری ہو، اس بناء پر نماز جنازہ میں قہقہہ سے نہ نماز باطل ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کی شرط نہیں ہے، ع، اسی شرط کی بناء پر اگر کسی نے ایسی نماز میں قہقہہ لگایا جس میں بیماری کی مجبوری سے اشارہ سے پڑھتا تھا، یا نفل نماز سواری پر اشارہ سے پڑھ رہا تھا، یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھ رہا تھا تو ان تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ان سب میں رکوع و سجود ابتداء سے ہی لازم تھا، الفتح، اگر شہر کے باہر جانور پر نفل نماز میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر دشمن سے بھاگتے وقت نماز اشارہ سے پڑھ رہا تھا اسی حالت میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ احکام کے مطابق یہ بھی مناسب دشمن سے ڈر کے مطابق درندہ وغیرہ سے ڈر کا بھی وہی حکم ہے، م۔

قہقہہ سے تیمم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا، قہقہہ محدث یا قعدہ اخیر میں یا سلام کے وقت، سجدہ سہو کے بعد قہقہہ، امام و مقتدی کا قہقہہ

قہقہہ سے جس طرح وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح تیمم بھی باطل ہو جاتا ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ وہ وضو بھی باطل ہو جاتا ہے جو غسل کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن غسل سے حاصل شدہ پاکی باطل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر اگر کسی نے غسل کر کے نماز شروع کی اور اس میں قہقہہ لگایا تو اس کی یہ نماز باطل ہو گئی اور اب بغیر از سر نو وضوء کئے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنی جائز نہ ہو گی، المحیط، اور یہی صحیح ہے، التاتارخانیہ اور ایسا ہی الفتح میں بھی ہے، یہ اختلاف اس وضو کے بارے میں ہے جو وضو کی نیت

کے بغیر غسل میں ضمناً پایا گیا، اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو بھی قہقہہ سے باطل ہو جائے گا، م، ط، اگر نماز پڑھتے ہوئے بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے بقیہ نماز پوری کرنے کے لئے دوبارہ وضو کر لیا، تو اس وقت وہ شخص اگرچہ ظاہراً نماز کی حالت میں نہیں ہے مگر اسے حکماً نمازی سمجھا جائے گا، اب اگر دوبارہ وضو کے بعد وہ قہقہہ مارے تو اس وقت دو روایتیں ہیں الفتح، یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر قعدہ اخیر میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ المحیط میں ہے، معف، اور اگر سلام کے وقت قصداً قہقہہ کیا تو صرف وضو باطل ہو گا نماز پر کوئی اثر نہ ہو گا، جیسا کہ الشرنبلالیہ میں ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قصداً قہقہہ نہ کیا ہو تو (خروج بصنعہ نہ پائے جانے کی وجہ سے) نماز بھی باطل ہو جائے گی، م، اور اگر اسی حالت میں امام نے قہقہہ کیا پھر مقتدیوں نے بھی قہقہہ کیا تو صرف امام کا وضو باطل ہو گا اور مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا کیونکہ قہقہہ مارتے ہی تمام مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی تھی، اس کے برخلاف اگر امام نے سلام پھیرا اس کے بعد مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا، الفتح، اگر نماز میں حدث ہوا اور وہاں سے نکل کر بناء کرنے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرنے کی نیت سے وضو کیا لیکن سر یا موزہ کا مسح کرنا بھول گیا اس کے بعد نماز شروع کر کے اسی نماز میں قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ مسح پورے کئے بغیر اس کی طہارت مکمل نہیں ہوئی اس لئے وہ نماز باطل ہو گئی، اس طرح وہ قہقہہ نماز کے درمیان نہیں پایا گیا اور ایسا قہقہہ جو نماز کے باہر ہو اس سے وضو باطل نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ وضو بھی باطل نہیں ہوا، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ الدرر میں ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدیث کی وجہ سے ہم قیاس ترک کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چند شرطوں کے پائے جانے کے بعد قہقہہ ناقض وضو ہو گا۔

والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس، ولهذا لم يكن حدثا فى صلوة الجنازة و سجدة التلاوة و خارج الصلوة، ولنا قوله عليه السلام: " الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا" و بمثله يترك القياس، والاثر ورد فى صلوة مطلقة فيقتصر عليها، والقهقهة مايكون مسموعا له و لجيرانه، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، وهو على ماقيل يفسد الصلوة دون الوضوء

ترجمہ:- اور قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ قہقہہ ایسی چیز نہیں ہے جو بدن سے ناپاک چیز بن کر نکلی ہو، اسی بناء پر اسے حدث نہیں کہا گیا ہے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور نماز کے علاوہ کبھی بھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جتنے بھی نماز میں قہقہہ کے ساتھ ہنسے ہیں وہ اپنے وضو اور اپنی نمازیں سب دوبارہ ادا کریں، اور اس جیسی روایت سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے چونکہ یہ ہنسی کا واقعہ مطلق نماز یعنی مکمل نماز میں پیش آیا تھا اس لئے اس حکم کو ایسی ہی نماز پر موقوف رکھا جائے گا اور قہقہہ ایسی ہنسی جسے ہنسنے والا خود بھی سنے اور قریب والے بھی سن سکے، اس کے حکم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ صرف نماز کو فاسد کرتا ہے اور وضو کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

توضیح: **والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس......الخ**

یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ وضو کو نہ توڑے، یہی قیاس امام شافعیؒ کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ، احمدؒ، ابو ثورؒ، داؤدؒ، اور حضرت ابن مسعود و جابرؓ سے اور عروہ و قاسم و سعید ابن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمٰن و خارجہ بن زید و مکحول و سلیمان بن یسار سے مروی ہے، ع، لانه ليس بخارج الخ یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور سجدہ تلاوت اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا، اگر واقعۃً اس سے کوئی ناپاک چیز نکلی تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔

ولنا قوله عليه السلام: " الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا"......الخ

اور ہماری حجت میں رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو لوگوں کو خبردار کرتے ہوئے فرمایا تھا: اَلا مَنْ ضَحِكَ مِنكُم قَهقَهَةً فَليعِدالوضُوء وَالصَّلٰوةَ جَمِيعًا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس حدیث قہقہہ کو چھ صحابہ کرامؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔

اور طبرانیؒ نے ابوالعالیہؒ سے روایت کی کہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے کہا اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڈھے میں گر گیا کہ اس کی آنکھیں کمزور تھیں یہ دیکھ کر بہت سے نمازی ہنس پڑے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو اور نماز دونوں کو دوبارہ کرنے کا حکم فرمایا، بیہقیؒ نے اس حدیث کو خلافیات میں ذکر کرکے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے اس کو ابوالعالیہ سے مرسلاً روایت کی ہے، مع۔

یہ حدیث مسند اور مرسل دونوں طریقے سے مروی ہے، اور محدثین کی ایک جماعت نے اس کے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے، اس کے مرسل ہونے کی بنیاد ابوالعالیہ پر ہے، اگرچہ حسن بصری، ابراہیم نخعی وغیرہ نے بھی اسے روایت کی ہے، مگر ان سبھوں نے ابوالعالیہ سے سنا ہے، جب یہ حدیث مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو ہمارے لئے ضروری ہوا کہ وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ ابوالعالیہ ثقہ تابعین میں ہیں اور یہ مسند حدیث کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سب سے بہتر اور اسلم سند وہ ہے جو ابن عدیؒ نے کامل میں بقیہ بن الولید کے توسط سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اور یہ بقیہ بن الولید صدوق بہت سچے ہیں، ان پر تدلیس کا الزام بھی نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ انہوں نے یہ بات تصریح کے ساتھ کہی ہے کہ ہم سے عمرو بن قیسؒ نے حدیث بیان کی ہے، مف۔

یہ بات تعجب کی ہے کہ ابن الجوزیؒ امام احمدؒ سے تحقیق میں نقل کیا ہے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں، حالانکہ اس موقع پر یہ حدیث جو قوی مرسل ہے اور سند سے بھی بہتر ہے اس کو ترک کرکے قیاس سے کام لیتے ہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی مرسل حدیث حجت اور دلیل میں پیش کرنے کے لائق ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تو بقیہ بن الولید کی مسند حجت ہے، اور یہ صحیح مسلم کی راویوں میں سے عدول ہیں، بیہقیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر نماز میں قہقہہ کی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا قول ہے، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ قہقہہ کے مسئلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل روایت اگر کسی وجہ سے مسند ہو جائے تو اس کے موافق عمل کرنا چاہئے، یہ حدیث جبکہ مرسل اور مسند دونوں طریقوں سے ثابت ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہونا چاہئے ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ پر بھی یہی قول لازم ہے کیونکہ بہت طریقوں سے مروی ہونے کی وجہ سے یہ مرسل کی حد سے باہر ہو کر مسند ہو چکی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی حکم حنابلہ پر بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ تو صرف مرسل کو بھی حجت میں لاتے ہیں، مع، خلاصہ یہ نکلا کہ یہ حدیث قابل حجت ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: " الا من ضحك منكم قهقهة ......وبمثله يترك القياس...... الخ

اور ایسے نص کے پائے جانے کی صورت میں قیاس کو ترک کر دینا چاہئے کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا نص ہی پر عمل کیا گیا، البتہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے، اور نہ اس سے کوئی علت ظاہر ہوتی ہے کہ اس بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے لہٰذا اس نص کو جس جگہ بیان کیا گیا ہے اسی جگہ اور اسی حد تک موقوف رکھنا ہوگا والاثر ورد الخ اب چونکہ اس نص کا وجود اور ورود نماز مطلقہ میں ہوا ہے یعنی ایسی نماز جس میں رکوع و سجود دونوں موجود ہوں لہٰذا اس سے ثابت شدہ حکم کو بھی

ایسی ہی صلوۃ مطلقہ پر موقوف رکھا جائے گا، اس بناء پر قہقہہ سے وضو اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم جنازہ کی نماز سجدہ تلاوت اور بچہ اور سونے والے کی نماز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا یعنی ان چیزوں میں قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی قیاس کا تقاضایہ ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو لیکن ہم نے ایک مشہور و معروف حدیث جو سند کے اعتبار سے مرسل صحیح اور مسند حسن بھی ہے اسے قیاس کے مقابلہ میں پیش کیا ہے قیاس کے خلاف وہ حدیث جس موقع پر بیان کی گئی اسے اسی موقع پر موقوف رکھا جائے گا، چونکہ قہقہہ کا واقعہ ایسی نماز میں پیش آیا تھا جو رکوع و سجود والی ایک مکمل نماز تھی اور اس کے نمازی بھی مکمل عاقل بالغ تھے اس لئے اس پورے ماحول کا خیال رکھ کر قہقہہ کو ہم نے ناقض کہا ہے اور اس موقع کے قیاس کو چھوڑ دیا اسی بناء پر بقیہ حالات اور مواقع میں قیاس پر عمل کیا اور اسے ناقض نہیں کہا ہے جبکہ شوافعؒ نے ہر موقع پر اس نص کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے۔

اس تفصیل کے جاننے کے ساتھ ہی یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے قول اور عمل میں دوسروں کی بہ نسبت احتیاط بہت زیادہ ہے کیونکہ ہم نے نماز کو مکمل طور پر کسی قسم کے اشتباہ سے بھی بچتے ہوئے ادا کرنے کو کہا ہے، قہقہہ تو ایک ایسی چیز ہے جس کی ممانعت اور مذمت کئی احادیث سے ثابت ہے اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں اسے ناقض وضو نہیں کہا گیا ہے۔

قہقہہ، ضحک، تبسم

ان تینوں کی تعریف، فرق اور حکم سب باتیں پہلے اسی بحث میں ذکر کی جاچکی ہیں، طبرانی، ابو یعلی اور دار قطنیؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت عصر کی نماز کی امامت فرمارہے تھے اچانک آپ نے تبسم فرمایا جسے کچھ لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے بعد نماز آپ سے اس کی وجہ دریافت کی، آپؐ نے فرمایا کہ میکائیل اور ایک اور روایت میں ہے کہ جبریل علیہ السلام میری طرف سے گذرے ان کے بدن پر غبار تھا میرے بالکل سامنے آئے تو میں نے تبسم کیا یعنی مجھے مسکراہٹ آگئی الحدیث، قہقہہ نماز میں خواہ عمداً ہو یا سہواً یا غفلت سے، اسی طرح اس میں دانت نظر آئیں یا نظر نہ آئیں، سب حکم میں یعنی ناقض ہونے میں برابر ہے، اور جس طرح اس سے وضو ٹوٹتا ہے اسی طرح اس سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے، اب بدن سے کسی پاک چیز نکلنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے بیان شروع کیا ہے جو یہ ہے۔

والدابة تخرج من الدبر ناقضة، فان خرجت من رأس الجرح، اوسقط اللحم منه لاينقض، والمراد بالدابة الدودة، وهذا لان النجس ما عليها، و ذلك قليل، وهو حدث فى السبيلين دون غيرهما، فاشبه الجشاء والفساء[1]، بخلاف الريح الخارجة منَ القبل والذكر، لانها لاتنبعث عن محل النجاسة، حتى لوكانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر

ترجمہ:- اور وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے وہ وضو کو توڑ دیتا ہے، اور اگر کیڑا زخم کے اوپر سے نکلا، یا زخم کا گوشت گر پڑا تو وہ وضو کو نہیں توڑے گا دابہ سے مراد کیڑا ہے، وضو نہ توڑنے کا حکم اس بناء پر ہے کہ اس میں ناپاکی کا حصہ تو صرف وہی ہے جو کیڑے پر ہے، اور یہ نجاست تھوڑی ہے، یہ تو مقررہ آگے پیچھے کے دونوں راستوں میں حدث ہے، ان دونوں مقامات کے علاوہ یہ حدث نہیں مانا گیا ہے لہذا یہ کیڑا ڈکار اور اس ہوا کے مشابہ ہوا جو بغیر آواز کے بدن سے نکل جاتی ہے بخلاف اس ہوا کے جو عورت اور مرد کی پیشاب گاہ سے نکلی ہو کہ وہ نجاست کی جگہ سے نہیں نکلنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عورت مفضاۃ ہو گئی ہو یعنی کسی وجہ سے اس کے پیشاب و پاخانہ کے راستوں کے درمیان کی جھلی پھٹ کر ان کے درمیان راستہ ہو گیا تو ایسی عورت کی جب پیشاب گاہ سے ہوا نکلے تو اسے وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ

---

(۱) الجُشاء جیم کے ضمہ اور مد کے ساتھ بمعنی ڈکار۔ الفُساء ایک نقطہ والے فاء ضمہ کے ساتھ، بغیر آواز کے مقعد سے نکلی ہوئی ہوا۔

شاید یہ ہوا اس کے دبر یعنی مقعد سے نکلی ہو، جو ناپاک ہوتی ہے۔

توضیح: مقعد، فرج، ذکر اور زخم کے اوپر کا نکلا ہوا کیڑا عرق مدنی (یعنی رشتہ[1] کا کیڑا) زخم سے گوشت گرنا

والدابة تخرج من الدبر ناقضة...... الخ

وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے اس سے وضو ایسا ہی ٹوٹتا ہے جیسے راہ سے نکلی ہوئی ہوا اور کنکریوں سے ٹوٹتا ہے اسی طرح عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلا ہوا کیڑا بھی ناقض ہے، فتاویٰ قاضی خان، وہ کیڑا جو زخم کے اوپر سے گرا ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے (المحیط) اگر رشتہ سے پانی بہتا ہو تو وہ ناقض وضو ہے، الظہیریہ، **فان خرجت الخ** اگر کیڑا زخم کے اوپر سے یا دبر کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلا یا زخم سے گوشت کا ٹکڑا گر پڑا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، **والمراد بالدابة الدودة الخ** زخم سے نکلنے والے کیڑوں سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ کیڑا خود تو نجس نہیں ہے، لیکن مخصوص دونوں راستوں سے نکلی ہوئی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ سب ناقض ہے لیکن ان جگہوں کے علاوہ کہیں اور سے کسی چیز کے نکلنے وہ اسی وقت ناقض ہوگی جبکہ اس میں بہاؤ اور سیلان پایا جائے اس طرح، سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں فرق ہوتا ہے

وهو حدث في السبيلين دون غيرهما...... الخ

سبیلین سے نکلنے والی چیزیں حادث اور ناقض ہوتی ہیں اسی بناء پر مقعد سے نکلنے والا کیڑا بھی ناقض ہوا، اور اسی بناء پر ان دونوں راستوں سے خواہ عورت کی فرج ہو یا مرد کا ذکر ہو اس سے بھی نکلنے والے کیڑے سے وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ تصریح اور تفصیل کے ساتھ قاضی خان کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے، **دون غيرهما الخ** کیڑا جبکہ سبیلین سے نہ نکلا ہو تو وہ حدث نہ ہوا لہٰذا ڈکار کے مشابہہ ہوا، اور جو سبیلین سے نکلا ہو وہ حدث ہوا وہ اس ہوا کے مشابہہ ہوا جو بغیر آواز کے نکلی ہو، اگر یہ کہا جائے کہ اگر سبیلین میں تھوڑے سے نکلنا متحقق نہیں ہوتا ہے لیکن جب اس کا نکلنا مان لیا گیا تو وہ حدث بھی سبیلین سے نکلنے والے کی مانند ہو گیا، اس لئے حکم میں بھی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا خروج جس پر حکم موقوف رکھا گیا ہے وہ سیلان ہے وہ نہیں پایا گیا ہے لہٰذا یہ خروج ظہور کے معنی میں ہوا جو حادث نہیں ہوتا ہے، الہداد الکافی کے حوالہ سے، اگر مقعد یا فرج وذکر کے نکلے ہوئے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، لیکن اگر زخم سے نکلے ہوئے کیڑے کو یا زخم کے گوشت کے ٹکڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اس سے طہارت حاصل کرنی جائز ہے، م۔

امام تمرتاشیؒ نے بیان کیا ہے کہ بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقعد سے نکلی ہوئی ہوا خود ناپاک ہے یا نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کوئی شخص بھیگا ہوا پائجامہ پہنے ہوئے ہو اور اس وقت ہوا خارج ہو، النہایہ، صاحب ہدایہؒ کے نزدیک ہوا خود پاک ہے، ع، مگر مقعد میں نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوئی ہے، اس طرح مقعد سے نکلی ہوئی ہوا ناقض ہوگی۔

بخلاف الريح...... الخ بخلاف اس ہوا کے جو عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلی ہو کہ وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں گذرتی ہے، لہٰذا فرج یا ذکر سے نکلی ہوئی ہوا ناقض وضو نہیں ہوئی، جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے کیونکہ محل نجاست تو مقعد ہے اور فرج میں مقعد سے آنے کی راہ نہیں ہوتی ہے لہٰذا نجاست ملوث ہونے کا احتمال نہیں ہوا اور وہ پاک

---

(۱) رشتہ ایک بیماری ہے جس سے اکثر پاؤں میں زخم ہو جاتا ہے، اور اس میں تاگے کی مانند باریک سا جاندار کیڑا نکلتا ہے۔ (فیروز اللغات) انوار الحق قاسمی

رہ گئی۔

طلاق مفضاۃ

حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لھا الوضوء لاحتمال خروجھا من الدبر......الخ

ما قبل کے مسئلہ کی بناء پر اگر کوئی مفضاۃ ہو یعنی کسی وجہ سے اس کی فرج اور مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹ کر اس میں سوراخ ہو گیا اور راہ نکل آئی ہو تو جب اس کی فرج سے ہوا نکلے گی تو اسے نیا وضو کرنا مستحب ہوگا کیونکہ یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ ہوا اس کے مقعد سے نکلی ہو، اور یقین نہ ہونے کی وجہ سے وضو کرنا واجب نہیں ہوگا، جبکہ پہلے سے وضو کا ہونا یقینی ہے حالانکہ وضو ٹوٹنے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہونا چاہئے صرف احتمال نقض کافی نہ ہوگا کہ **الیقین لایزول بالشک**

ایک جزئی مسئلہ

اگر ایسی ہی مفضاۃ عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیں پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ ہمبستری اور وطی بھی کی مگر کسی وجہ سے اس نے بھی طلاق دے دی اب اگر یہ پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو بھی نکاح نہیں کر سکتی ہے، جبتک کہ اس سے حمل قرار پا ثابت نہ ہو جائے، اس احتمال کی بناء پر کہ اس شوہر سے جو وطی ہوئی وہ شاید فرج میں نہ ہو کر مقعد میں ہو گئی ہو کیونکہ دونوں کی راہ تو ایک ہو چکی ہے، ایسا ہی فوائد الظہیر یہ میں ہے، ع، جب یہ احتمال باقی رہا تو اس کے شوہر کو اس سے جماع کرنا حرام ہوگا، قاضی خان نے کہا ہے کہ مگر اس صورت میں حلال ہوگا جبکہ بغیر تعدی اور زیادتی کے اس کی فرج میں جماع ممکن ہو، الفتح۔

شک کے چند ضروری مسائل

وضو یا حدث میں، پانی یا پیشاب میں، عضو دھونے اور نہ دھونے میں شک، پانی کی نجاست، کپڑے کی طہارت، بیوی کی طلاق، باندی یا غلام کی آزادی میں شک

نمبر ا۔ اگر وضو کے باقی رہنے اور ٹوٹنے میں شک ہو جائے حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں سے کسی ایک بات کا یقین تھا تو اسے پہلے خیال پر ہی قائم رہنا چاہئے، ہاں اگر کسی طرح سے دوسرے خیال کی تائید اور تقویت حاصل ہو جائے، چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ باوضو شخص کو اپنا پائخانہ جانے کا یقین ہو جائے مگر نکلنے سے پہلے قضائے حاجت میں شک ہو جائے تو اس پر وضو کرنا واجب ہوگا۔

نمبر ۲۔ اگر وضو کے واسطے برتن لے کر بیٹھنے کا علم ہو اور وہاں سے کھڑے ہونے سے پہلے اس کو وضو پورا کرنے میں شک ہو گیا تو اس پر وضو کرنا ضروری نہ ہوگا۔

نمبر ۳۔ اگر ذکر سے بہتی ہوئی چیز میں پانی ہے یا پیشاب کا شبہ ہو جائے تو اگر اس سے کچھ پہلے پانی کا استعمال کرنا یاد ہو یا ایسا اشتباہ بار بار ہوتا ہو شک دل میں نہ لائے ویسا ہی رہنے دے ورنہ دوبارہ وضو کر لینا چاہئے، البتہ اگر کسی بات پر گمان غالب ہو جائے تو اسی کے مطابق عمل کرنا چاہئے اگر کسی وضو کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ کوئی ایک عضو دھونا باقی رہ گیا لیکن عضو کے بارے میں شک ہو کہ کون سا عضو چھوٹا ہے تو مجموع نوازل کے فیصلہ کے مطابق بایاں پاؤں دھو لینا چاہئے کہ اسی کو دھونا آخری کام تھا، الفتح، اور اگر یہ شک ہو گیا ہو کہ شاید پانی یا کپڑا ناپاک ہو گیا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق پڑ گئی ہے یا نہیں اسی طرح اپنی باندی یا غلام کے آزاد ہو جانے کے بارے میں شک ہو گیا، تو جبتک کہ اس کی تائید میں دوسری کوئی دلیل نہ ہو ان میں سے کسی شک کا کچھ اعتبار نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الدر میں اشباہ کے حوالہ سے ہے، الحاصل شک و احتمال سے یقین ختم نہیں ہوتا

ہے عالمگیریہ۔
کوئی شخص باوضو تھا مگر حدث کا شک ہو گیا تو باوضو ہی رہے گا، اور اگر بے وضو تھا اچانک باوضو ہونے کا شک ہو گیا تو وہ بے وضو ہی رہے گا، ایسے مقامات میں تحری کرنا جائز نہیں ہے، الخلاصہ۔

فان قشرت نفطة، فسال منها ماء اوصديد اوغيره، ان سأل عن رأس الجرح نقض، وان لم يسل لاينقض، و قال زفرؒ ينقض في الوجهين، وقال الشافعي لاينقض فى الوجهين، وهى مسألة الخارج من غير السبيلين، وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا، ثم يزداد نضجا، فيصير صديدا، ثم يصير ماء، هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، لانه مخرج وليس بخارج، والله أعلم

ترجمہ:- اگر آبلہ کے اوپر کے چمڑے کو علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پانی یا پیپ یا کچھ اور اس سے بہہ نکلا تو اگر زخم کے سرے سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ گیا اور اگر نہیں بہا تو وضو نہیں ٹوٹا، امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ٹوٹ جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں نہیں ٹوٹے گا، یہ مسئلہ غیر سبیلین سے نکل کر بہنے والی چیز کا ایک جزئیہ ہے، اوپر کی بیان کردہ سب چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ جب خراب خون پک جاتا ہے تو وہ مواد بن جاتا ہے پھر اور پکتا ہے تو وہ پیپ ہو جاتا ہے پھر پانی بن جاتا ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ اوپر کی چھال اتارتے ہی از خود کچھ نکلا ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ تو بزور نکالا ہوا ہے اور از خود نکلنے والا نہیں ہے، واللہ اعلم

توضیح: چھالے کا چھلکا، خون یا پیپ دبا کر بہانا

فان فشرت نفطة، فسال منها ماء اوصديد اوغيره......الخ

اگر زخم یا چھالے کے اوپر کا چمڑا علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پیپ یا اور کوئی چیز نکل کر بہہ گئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ زخم سے سیلان کے ساتھ خروج پایا گیا ہے اور اگر وہ اپنی جگہ سے نہیں بہا ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ سیلان نہیں پایا گیا ہے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ نکل کر زخم کے اوپر سے بہے یا نہ بہے دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، وہی **مسئلة الخارج الخ** غیر سبیلین سے نکلنے کے مسائل میں سے یہ بھی ایک جزئی ہے، لہٰذا امام شافعیؒ اپنے اس اصول کے مطابق کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض ہی نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وہ ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نجس ہو یا نہ ہو، اور امام زفرؒ اگرچہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض مانتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔

و كذا لايشترط السيلان...... الخ

کے ضمن میں یہ بحث مفصلاً گذر چکی ہے یعنی جس طرح سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان کی شرط نہیں ہے اسی طرح غیر سبیلین سے نجس کے نکلنے میں خروج کا اعتبار ہے اور سیلان شرط نہیں ہے اس لحاظ سے چھالے سے پانی، مواد، پیپ وغیرہ کے نکلنے میں جب صرف خروج شرط ٹھہرا اور سیلان ضروری نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، اور ہملدے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ یعنی آنتوں سے نکل کر مقعد پر ظاہر ہوئی ہے، بخلاف غیر سبیلین کے کہ اس صورت میں جب اپنی جگہ سے بہا تو اپنی جگہ سے خروج پایا گیا اور ساتھ ہی سیلان بھی پایا گیا، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں وہ چھالا جہاں سے پھٹا ہے اگر اس کا پانی پیپ وغیرہ زخم کے اوپر ہو کر آیا ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے تفصیل کو سمجھ لو، اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے اگر یہ چھالے سے صرف پانی نکلا ہو تو وہ ناقض نہیں ہو گا، اگرچہ وہ بہا بھی ہو، ع، مگر یہ روایت بظاہر صحیح

نہیں ہے کیونکہ یہ اس بناء پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے۔

وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا...... الخ

زخم سے نکلنے والی یہ ساری چیزیں ہی ناپاک ہیں یہ چیزیں یکے بعد دیگرے ناپاک حالت سے ناپاک حالت کی طرف منتقل ہوتی رہیں لہذا ناپاک ہی رہیں گی اگرچہ بعض چیزیں مثلاً گوبر کہ ناپاک حالت سے شکل بدل کر پاک حالت پر آجاتی ہیں کہ وہ جل کر راکھ کی پاک شکل اختیار کرلی ہے اور جب زخم سے نکلنے والا پیپ وغیرہ ناپاک رہا اور اسی حالت میں اس کا خروج پایا گیا تو نقص وضو پالیا گیا۔

هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، الخ۔

نقض وضو کا حکم اس جگہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مواد از خود بہہ نکلا ہو، لیکن اگر اسے دبا دبا کر نکالا گیا ہو تو وہ حکم نہ ہوگا بلکہ پاک رہ جائے گا اور اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وہ خارج اور از خود نکلنے والا نہیں ہے بلکہ مخرج سے اسے بزور نکالا گیا ہے، واللہ اعلم۔

خلاصہ گفتگو یہ ہوا کہ وضو کو توڑنے والی چیز کسی ناپاک شئی کا نکلنا ہے، اور سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات میں اپنی جگہ سے بہہ جانا بھی ہے، لہذا اس پھوڑے سے ناپاک شئی نکل کر آگے نہیں بڑھی تو وہ ناقض نہیں ہوئی۔

پھر اگر وہ شئی از خود نہ نکلی ہو بلکہ دبانے سے نکلی ہو تو ایسی صورت میں وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شرعاً ناقض نہیں ہوگا، کیونکہ مواد اور پیپ وغیرہ نجس چیزیں از خود نہیں نکلی ہیں بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلی ہیں اس لئے انہیں خارج نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ وہ تو مخرج کہی جاسکتی ہیں، حالانکہ خارج کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مخرج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

علامہ انزاری امیر کاتب اتقانی نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا ہے کہ فتاویٰ خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور ہمارے بھی کچھ مشائخ کا یہی خیال ہے اور یہی میرے نزدیک بھی قابل قبول اور پسندیدہ ہے، کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ صاحب ہدایہؒ کا مذہب عوام کے حق میں بہت آسان اور آرام دہ ہے اس مسئلہ کے سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ معنی اخراج میں معنی خروج بھی لازمی طور پر پائے جاتے ہیں، لہذا ملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی ضرور پایا جائے گا۔

شارح اکملؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اخراج کے اندر خروج کا پایا جانا اگرچہ لازمی بات ہے مگر خروج کا اختیار کے ساتھ پایا جانا بلا ارادہ ہوتا ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، علامہ عینیؒ نے جواب دیا ہے عبادات کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس جیسے خروج کا اعتبار کیا جائے، اور امام سرخسیؒ کے جامع میں ہے کہ اگر پھوڑے کو کسی نے نچوڑا اور اس نچوڑنے سے خون نکل آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسے بالقصد حدث کہا جائے گا، جیسے پچھنا لگوانا یا نشتر زنی کرانا ہے کہ آخران سے بھی تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ خارج کی طرح مخرج بھی ناقض ہے، انتہی، اور شیخ ابن الہمام نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی ہے کہ خارج ہو یا اخراج اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے کیونکہ وضو توڑنے کا حکم نجس شئی کے نکلنے پر موقوف ہے اور یہ بات جس طرح فعل خروج سے پائی جارہی ہے اسی طرح فعل اخراج سے بھی پائی جاتی ہے لہذا یہ فصد لینے کی طرح ہوگیا، انتہی، اور تنویر میں بھی اسی قول کی تائید کی ہے اور اتباع کیا ہے کہ جو ناپاکی خارج ہو یا خارج کی جائے حکم میں دونوں صورتیں برابر ہیں، انتہی۔

مترجم کی تحقیق

اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ نقض وضو کا اصل اعتبار اور مدار اس بات پر ہے کہ نجاست کا نکلنا پایا گیا ہو، لیکن نجاست سے مراد اس جگہ وہ ہوگی جس کا شارع علیہ السلام نے اعتبار کیا ہے، اور ایسا اعتبار غیر سبیلین میں اسی وقت ہوگا جبکہ اس میں سیلان پایا جارہا ہو خواہ فی الفور یا ہونے کی صلاحیت ہو یعنی بالفعل ہو یا بالقوۃ، اور جس میں ایسی صفت نہیں پائی جائے اسے شرعاً نجس نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عرف عام اور لغت میں بھی اسے نجس کہا جاتا ہو، پس اس مسئلہ میں آخر کار گفتگو یہاں پر ٹھہرتی ہے کہ جس پھوڑے پھنسی کے مواد میں نہ فی الفور سیلان ہے اور نہ اس کی قوت ہے تو وضو کرنے والے کی اپنی قوت سے اسے سیلان کرا دینے سے اس میں شرعاً نجاست کی صفت معتبر ہو جائے گی یا نہیں، اس موقع پر نشتر اور فصد پر قیاس کرنا مقام تامل ہے، کیونکہ یہ عمداً حدث اسی وقت سمجھا جائے گا جبکہ نشتر دلوانے سے بہتا ہوا خون نکلا ہو، اور بالفرض اگر نشتر لگوایا اور خون نہیں بہا تو نقض وضو نہیں ہوگا، اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ نشتر کی خاص جگہ کو ہی نچوڑا جس سے خون بہہ گیا تو یہی موجودہ مسئلہ کی صورت ہوگی، کہ اس وقت خون کے بہہ جانے سے اس خون کو شرعاً ناپاک کہا جاسکتا ہے یا نہیں جیسا کہ تھوڑی سی قئی (کہ اسے شرعاً ناپاک نہیں مانا گیا ہے) اگرچہ عوام میں یہ نجس سمجھا جاتا ہے، یا غیر بہتے ہوئے خون کو کسی کپڑے میں جذب کر لیا گیا کہ یہ بھی اگرچہ خون ہے مگر شرعاً یہ نجس نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء نے از خود خون کے بہنے کا اعتبار کیا ہے اور بزور بہانے یا نچوڑ کر نکالنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اسی بناء پر شیخ ابن الہمامؒ کا قول ضعیف معلوم ہوتا ہے کہ فعل اخراج کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم کا اصل اعتبار خروج نجاست پر ہے اور وہ پالیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں میں کہتا ہوں بیشک خروج نجس کا اعتبار ہے، البتہ اس نجس سے جو شرعاً نجس مانا گیا ہو، اور یہ اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ نجاست میں خود سے سیلان پایا جائے، اب یہاں گفتگو اس صورت میں ہے کہ وضو کرنے والا اپنی قوت سے اسے بہنے والا بنادے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟ پس زیر گفتگو مسئلہ میں بلاشبہ سیلان پالیا گیا ہے مگر کیا شریعت نے بھی اس سیلان کے پائے جانے کی بناء پر اس مواد کے ناپاک ہونے کا حکم دیا ہے یا نہیں اور اس سیلان کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس میں صاحب ہدایہ کی تحقیق یہ ہے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور یہی مذہب ظہیریہ کا بھی مختار ہے کیونکہ کسی چیز کا بھی اپنے طور پر پاک یا ناپاک مان لینا بغیر کسی نص کے مخدوش ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور ان کے علاوہ فقہاء کی ایک جماعت بہتے ہوئے خون کو بھی نجس اور ناقض وضو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان کے اجتہاد میں اس کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ چیز شرعاً ناپاک ہے اس بات پر موقوف ہے کہ اس کے نجس ہونے یا ماننے کے لئے شریعت کی طرف سے نص پائی جائے، یہاں ہمیں بھی شرعاً ایسی کوئی نص نہیں ملی ہے کہ جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ بزور سیلان کرا دینے سے بھی نکلنے والی شئی پر نجس ہونے کا حکم ہو جاتا ہے، صدر الشریعہ اصغرؒ نے شرح الوقایہ میں کہا ہے کہ ماتنؒ نے سَالَ اِلٰی مایُطهر کہ بہہ کر اس حصہ کی طرف گیا ہو جسے پاک کیا جاتا ہے اس لئے کہا ہے کہ جب جگہ سے بہہ کر آگے نہ بڑھا ہو تو ہمارے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک ناقض ہے، اسی طرح اگر پھوڑے کو نچوڑا اور اس میں سے مادہ وہاں سے نکل کر آگے بڑھ گیا اور وہ مادہ ایسی حالت میں تھا کہ اگر اسے نچوڑا نہ جاتا تو آگے نہ بڑھتا تو یہ بھی ناقض نہیں ہے، اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا ان میں خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی تو انگلی پر خون کا اثر ظاہر ہوا، یا ناک صاف کی جس سے مسور کے برابر جمے ہوئے خون کے ٹکڑے گرے تو بھی ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے، انتہی، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انگلی سے خون نکال لینا، یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا اختیاری حدث ہے اس سے یہ بات کیوں نہ سمجھی جائے کہ نجاست شرعی ہونے میں خود سیلان کا اعتبار ہے البتہ اگر اس کے خلاف دوسری دلیل موجود ہو، اور اگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہو تو کوئی نقصان یا حرج نہیں ہے۔

اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ پھوڑے کو جب نچوڑا گیا تو اس سے بہت خون نکلا مگر وہ خود ایسی حالت میں تھا کہ اگر نچوڑا نہ جاتا تو خون بالکل نہیں نکلتا تو یہ خون وضو کو نہیں توڑے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ کانٹا یا سوئی چبھ گئی تو خون نکلا مگر وہ نہیں بہا، ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس حکم میں تامّل ہے اور کہا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں فتویٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، مصنف ہدایہؒ کے شاگرد شمس الائمہ کردریؒ نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضو کے فتوی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر زخم سے نچوڑنے پر خون نکلا، اور اگر نچوڑا نہیں جاتا تو نہ نکلتا تو محتاط اور مختار قول کے مطابق ناقض وضو ہوگا، ایسا ہی کردریؒ کی کتاب الوجیز میں ہے اور یہی اشبہ ہے، القنیہ؛ اور یہی اوجہ ہے، شرح المنیہ للحلبی، کچھ ایسے بھی مسائل ہیں جو میں دوسرے اماموں کے نزدیک تو نواقض وضو میں سے ہیں لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ نواقض میں سے نہیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ذکر اور عورت چھونے کی بحث

وقایہ میں ہے کہ عورت اور ذکر کے چھونے سے ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس جگہ اگر بجائے لفظ ذکر کے آگے کی شرمگاہ کہا جائے تو عورت اور مرد دونوں کا حکم اس میں آجاتا لیکن امام شافعیؒ نے جو خاص حدیث پیش کی ہے اس میں لفظ ذکر ہی ہے، عینیؒ نے اس مسئلہ کی بہت زیادہ وضاحت کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے یہ موافق ہے ان حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال کے حضرت عمرؓ و علیؓ و عبداللہ ابن مسعودؓ و عمار بن یاسرؓ و زید بن ثابتؓ و حذیفہ بن الیمانؓ و عمران بن حصینؓ و ابوالدرداءؓ و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم اجمعین کے، عبدالبرؒ نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، اور تابعین میں حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ کے اور فقہاء میں سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں کسی کے متعلق بھی یہ مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ مس ذکر سے وضو کے واجب ہونے کے قائل ہوئے ہوں، سوائے عبداللہ بن عمرؓ کے۔

اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ چند مختلف شرطوں کے ساتھ مس الذکر سے وجوب وضو کے قائل ہوئے ہیں، ان کی دلیل حضرت بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَه فَلْيَتَوَضَّا یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے، اسے احمدؒ، ابوداؤدؒ، نسائی ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ بہرحال یہ حدیث امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، عینیؒ نے اس پر جرح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں ہے تو غلط اور بغیر کسی دلیل کے تعصب کے طور پر کہی ہے، اور ابن الجوزیؒ کا قول صرف نفی ہے کوئی مثبت دلیل نہیں ہے اور بخاریؒ نے جو اس کو اس باب میں اصح کہا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ روایت دوسری روایتوں سے بہتر ہے، اور بالفرض اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ صحیح ہے تو بھی اس کے سامنے ایسی ہی ایک صحیح حدیث طلق بن علیؓ کی اس کے مخالف اور مقابل ہے، اس لئے ہم ان دونوں حدیثوں میں توفیق دینے کے خیال سے ہم یہ کہیں گے کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا ہے، اور طحاویؒ نے ربیعہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہیں ٹوٹے تو پھر مس الذکر سے کیوں ٹوٹے گا جبکہ یہ اس کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں مس الذکر حدث سے کنایہ ہے کہ اکثر ہاتھ لگانے سے مذی وغیرہ نکل آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مترجم کے نزدیک سب سے مناسب اور بہتر جواب یہ ہے کہ مس ذکر سے کنایہ ہمبستری اور مباشرت سے ہو، یا وضو سے مراد دھونا ہو کیونکہ طبرانیؒ نے معجم کبیر میں مطلق بن علیؓ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ مَنْ مَسَّ ذَكَرَه فليتوضأ، اس روایت کی اگرچہ تعلیل کی گئی ہے مگر اوپر کی مذکورہ سندوں سے اس کو خاص قوت

حاصل ہو گئی ہے، لیکن ان سے ہی دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا؟ (تو کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟) آپ نے جوابا فرمایا هل هو الا بضعة منك، یعنی وہ کچھ نہیں ہے وہ تو تمہارے بدن کا ہی ایک ٹکڑا ہے اسے ابوداؤد، نسائی اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے آخر میں ترمذیؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث احسن ہے اس حدیث کو ابن حبانؒ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے یہ حدیث اپنے مفہوم میں بالکل ظاہر ہے اور اس کی کوئی تاویل نہیں ہے۔

علی بن المدینیؒ نے کہا ہے کہ بسرہؓ کی حدیث سے طلقؓ کی حدیث بہتر ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک مرد کی روایت ہے اور دوسری ایک عورت کی روایت ہے اس لحاظ سے بھی اسے پہلی حدیث پر ترجیح ہے، میں کہتا ہوں کہ انصاف کی بات تو یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ہی ثابت ہیں اور ایک سے دوسرے کو نسخ کا دعویٰ کرنا بھی بغیر دلیل کے ہے، پھر نسخ تو اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ دونوں میں توفیق دینا ممکن نہ ہو ایسی مجبوری میں کسی ایک کو متروک یا منسوخ کہا جاتا ہے اور یہاں تو دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے اس طرح پر کہ حدیث طلق میں مس ذکر سے وضو کا حکم ملتا ہے لیکن ان کی دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن کا ایک ٹکڑا ہے جس کا چھونا کوئی نقصان دہ نہیں ہے، دونوں کو ملانے سے یہ مطلب نکلا کہ مس ذکر کے معنی صرف اسے چھونا یا ہاتھ لگانا نہیں ہے کیونکہ نماز کی حالت میں چھونے کے علاوہ کچھ اور مراد نہیں ہو سکتا ہے اسی لئے اس وقت کے ہاتھ لگانے سے وضو یا نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا لیکن دوسری حدیث میں ذکر کی جو طلقؓ اور بسرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد جماع کے ارادہ سے یا صرف مباشرت ہمبستری اور دل لگی کے لئے ہے جس سے کچھ مذی نکل آئے یا کسی حائل اور پردہ کے بغیر مباشرت ہو تو ایسی صورت میں کچھ بھی نہ نکلے پھر بھی وضو واجب ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناقضات وضو میں سے اختلافی مسائل سے ایک عورت کو ہاتھ لگانا بھی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض وضو ہے اور ہمارے نزدیک اس سے کچھ نہیں ہوتا ہے اس کی دلیل میں ہمارے لئے حضرت عائشہؓ کی یہ ایک حدیث کافی ہے کہ میں رات میں سوتی اور میرے پاؤں رسول اللہ ﷺ کے یعنی سجدہ کی جگہ پر ہوتے، جب آپؐ سجدہ میں جاتے تو آپؐ میرے پاؤں دبادیتے (اشارہ کر دیتے) تو میں انہیں سمیٹ لیتی پھر آپؐ جب کھڑے ہو جاتے تو میں انہیں پھیلا لیتی، ان دنوں میں گھروں میں رات کے وقت چراغ جلتے نہیں رہا کرتے تھے، بخاری و مسلم، اور یہ بھی ام المؤمنینؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکل گئے اور وضو نہیں کیا اسے ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے اسے صحابہؓ کی ایک جماعت اور اسی طرح تابعین اور فقہاء کے بھی ایک گروہ کا معمول رہا ہے، کچھ فقہاء تو یہ بھی فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے،، بوسہ لینے یہانتک کہ اس کی فرج چھونے سے بھی جب تک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول ہمارے اصحاب احناف کا بھی ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ﴿او لامستم النساء﴾ الایة، میں ملامسہ جماع کرنے سے کنایہ ہے، اور قرطبیؒ نے کہا ہے کہ شافعیؒ کے مذہب کے مطابق اگر کوئی کسی عورت کو تھپڑیالات مار دے تو اس پر بھی وضو لازم ہونا چاہئے، حالانکہ میں نہیں جانتا کہ کسی کا بھی یہ قول ہے۔

اونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلانے سے وضو کا واجب ہونا

نواقض وضو میں سے بعض علماء کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانا بھی ہے چنانچہ امام احمدؒ و اسحٰق بن راہویہؒ و ابو ثورؒ و محمد بن اسحٰق و یحییٰ بن یحییٰ کا یہی قول ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے، مع، لیکن جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن دلائل بالکل ذکر نہیں کئے ہیں، میں مترجم نے اس سے پہلے ایک حد تک وہ

دلائل ذکر کردئے ہیں، لہذا انہیں بھی سمجھ لو، ان نواقض سے امام احمدؒ کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی ہے، مع، یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ نماز کے وضو کی فرضیت کے انکار سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس انکار سے آیت قرآنی اور قطعی احادیث کا انکار لازم آتا ہے، لیکن قرآن مجید کے چھونے یا اس جیسے کسی اور کام کے لئے وضو کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، مرد کا عورت کو چھونا یا عورت کا مرد کو چھونا نقض وضو نہیں ہے، المحیط، اپنا یا کسی دوسرے کا ذکر چھونے سے بھی ہمارے نزدیک وضو لازم نہیں آتا ہے، الزاد، لیکن بلا ضرورت غیر کا ذکر چھونا حرام ہے اگرچہ اس سے نقض وضو نہ ہوتا ہو، م۔

فصل فی الغسل: و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعي هما سنتان فيه.

ترجمہ:۔ یہ فصل غسل کے احکام کے بیان میں ہے اور غسل کے لئے یہ فرائض ہیں، نمبر ۱۔ کلی کرنا، نمبر ۲۔ ناک میں پانی لینا پورے بدن کو دھونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں چیزیں (کلی کرنا، اور ناک میں پانی لینا) اس غسل میں سنت ہیں۔

توضیح:۔ فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ

فصل في الغسل.....الخ

یہ فصل غسل کے احکام اور اس کی تفصیل کے بیان میں ہے، غسل کے مقابلہ میں وضو کی اکثر ضرورت ہوتی رہتی ہے اسی لئے پہلے وضو کے احکام بیان کئے اور اب غسل کی بحث شروع کی گئی ہے، اسی طرح قرآن مجید میں بھی پہلے وضو کا بیان ہے اس کے بعد غسل کا بیان ہے، عنایہ، غسل کے سلسلہ کی آیت یہ ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الآیة، ترجمہ اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح طہارت حاصل کرو یعنی غسل کرلو، اس جگہ مصنف ہدایہؒ نے وضو کے فرائض اور سنن علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی طرح غسل کے بھی فرائض اور سنتوں کو بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے، لیکن مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی لینا) کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اس لئے اس جگہ فرض سے مراد فرض عام ہے یعنی جو فرض قطعی اور فرض عملی دونوں کو شامل ہے، اس طرح اس جگہ سے مراد غسل فرض ہے یعنی غسل فرض میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے اس کے برخلاف اگر سنت ہو تو اس میں یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہیں اور ضروری نہیں ہیں، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بحر الرائق میں موجود ہے۔

و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعي هما سنتان فيه.....الخ

یعنی جو نہانا فرض ہے اس کا ایک فرض دھونا ہے المضمضة الخ چند ضروری مسائل کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا ہے، دراصل یہ تینوں چیزیں ایک ہی ہیں، ایک سے زائد نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کا مضمضہ اور استنشاق میں اختلاف تھا اس لئے ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے ان کی فرضیت کی تصریح کر دی ہے اسی وجہ سے فرض الغسل لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا اور جمع کا لفظ فرائض نہیں کہا ہے پورے بدن کو ایک مرتبہ پورے طور پر دھونا تو فرض ہے اور مسنون کا بیان عنقریب آئے گا۔

نمبر ۲۔ وقایة الروایة میں کہا ہے کہ بدن کو ملنا فرض نہیں ہے عالمگیریہ میں ہے کہ خلاصہ کے حوالہ سے مضمضہ اور استنشاق کی حد وہی ہے جو وضو میں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی شخص پانی کو منہ بھر ایک ساتھ ایک گھونٹ میں پی گیا تو مضمضہ اس کی طرف سے ادا ہو گیا لیکن اگر اتنا پانی چوس چوس کر پیا تو مضمضہ ادا نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ کلی کرنے میں پانی کو منہ بھر کر باہر پھینکنا اصح قول کے مطابق شرط نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف

ہے۔
نمبر ۵۔ اگر کسی کے دانتوں میں گڑھے ہوں یا وہ ٹیڑھے ترچھے ہوں جن میں کھانے کی ذرات اور بھیگے ہوئے میل کچیل ہوں تو بھی کلی جائز سمجھی جائے گی، التجنیس اور فتاویٰ للفضل اور ابی اللیث میں ایسا ہی مذکور ہے، الفتح۔
نمبر ۶۔ دانتوں کی کھڑکیوں یا سوراخوں میں جو گیلی چیز رہ جاتی ہیں ان سے پوری طہارت حاصل کرنے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے یہی اصح ہے، الزاہدی، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، الدرر۔
نمبر ۷۔ دانت میں جو خشک میل رہ جاتا ہے وہ مانع ہوتا ہے، الزاہدی، جیسے چبائی ہوئی روٹی اور گوندھا ہوا آٹا، الصدر اور الفتح، یہی اصح ہے، الدر، نمبر ۸۔ غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پڑتی ہیں ان سے نقصان نہیں ہوتا ہے یعنی برتن ناپاک نہیں ہوتا ہے، نمبر ۹۔ اگر غسل کا کل پانی کسی برتن میں جمع کرلیا جائے تو وہ ناپاک سمجھا جائے گا۔
نمبر ۱۰۔ اگر غسل کرتے ہوئے بدن کے کسی حصے کی تری دوسرے حصہ پر ڈالی جائے تو جائز ہے بشرطیکہ اس سے قطرے متواتر گر رہے ہوں، لیکن وضو میں جائز نہیں ہے۔
نمبر ۱۱۔ جنبی نے اگر کلی کرلی ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے، کھائے پئے، اسی طرح غسل کرنے سے پہلے حالت جنابت میں ہی دوبارہ اپنی بیوی سے ہمبستر ہو۔
نمبر ۱۲۔ منتقی میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے ہمبستری نہ کرے۔
نمبر ۱۳۔ اگر انگلی کی انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو پورا بدن دھوتے وقت ان چیزوں کو ان کے نیچے پانی پہنچانے کی غرض سے حرکت دینا واجب ہے۔
نمبر ۱۳۔ اگر کان کے سوراخ میں بالی نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ پانی بہتے وقت اس میں پہنچ جائے گا، تو خیر ورنہ خاص خیال کر کے اس میں پانی پہنچانا چاہئے، الصدر، الفتح۔
نمبر ۱۴۔ اس خیال سے پانی کے علاوہ دوسری کوئی چیز تنکا وغیرہ ڈالنے کا تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، الصدر و البحر۔
(۱۵) اگر بالی کو رکھ دینے سے اس کا سوراخ اس طرح بند ہو گیا کہ تکلف کرنے سے تو اس میں پانی جا سکتا ہے اور سستی یا غفلت کرنے سے پانی نہیں پہنچے گا تو جس طرح ہو پانی پہنچانا چاہئے، الصدر۔
نمبر ۱۶۔ ناف کے گڈھے میں پانی داخل کرنا واجب ہے اس میں انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لئے مبالغہ کرنا چاہئے، محیط السرخسی۔
نمبر ۱۷۔ بے ختنہ کئے ہوئے شخص نے اگر غسل جنابت میں اپنے آلہ تناسل کے اوپر کی کھال میں پانی داخل نہیں کیا تو جائز ہے، المحیط، اور یہی مذہب مختار ہے، واقعات الناطفی، یہی اصح ہے لیکن پانی داخل کرلینا مستحب ہے، الفتح میں ایسا ہی ہے۔
نمبر ۱۸۔ اور جس جگہ پانی پہنچانے میں حرج نہ ہو وہاں ایک بار پانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان، بھویں، مونچھیں، ناف، ڈاڑھی کے درمیان، مرد کے سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمائے ہوئے ہوں، عورت کی فرج کے اوپر کا حصہ، ت۔
نمبر ۱۹۔ اور جہاں پانی پہنچانے میں حرج ہو وہاں پانی پہنچانا فرض نہیں ہے، جیسے آنکھوں کے اندر، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگرچہ آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو، اور کان کی بالی کے سوراخ میں جو بند ہونے کے قریب ہو گیا ہو اور قلفہ کے اندر (آلہ تناسل کے اوپر کی کھال) میں، ت، نمبر ۲۰۔ ناخونوں میں گوندھے ہوئے آٹے کا ہونا طہارت کے لئے مانع ہے، لیکن میل کچیل مانع نہیں ہے، الصدر، ان معاملات میں حکم کے اعتبار سے دیہاتی اور شہری برابر ہوتے ہیں۔
نمبر ۲۱۔ ناخنوں میں مٹی اور کیچڑ کے رہنے سے وضو میں فرق نہیں آتا ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۲۲۔ عورت کی مہندی وضو کے لئے مانع نہیں ہے، الصدر، اگرچہ مہندی لگی ہو، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، الدر۔

نمبر ۲۳۔کسی نے تیل لگایا پھر غسل کا پانی بہایا مگر چکناہٹ کی وجہ سے بدن سے پانی نہیں لگا تو بھی کافی ہے غسل صحیح ہے، الصدر۔

۲۴۔اگر بدن کے اوپر مچھلی کی کھال یا چبائی ہوئی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اور اس کے نیچے غسل کا پانی نہیں پہنچ سکا تو غسل صحیح نہیں ہوا۔

نمبر ۲۵۔اور اگر ان کی بجائے مکھی کی یا مچھر اور پسو کی بیٹ ہو تو غسل صحیح ہے، المحیط۔

نمبر ۲۶۔اگر چیچک کے دانے اچھے ہونے پر ان کے چھلکے اونچے ہو گئے مگر چاروں طرف سے لگے ہوئے ہوں اور ان کے نیچے پانی نہیں جاتا ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے غسل صحیح ہوگا، پھر مکمل اچھے ہو کر جب وہ چھلکے گر گئے تو غسل دہرانا ضروری نہیں ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۲۷۔ عورت پر خارج فرج کا دھونا جنابت، حیض اور نفاس کے غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہے، محیط السرخسی، نمبر ۲۸۔ فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج کے اندر داخل نہ کرے، یہی مختار ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الفتح۔

نمبر ۲۸۔پانی پہنچانے میں صرف غالب گمان کا اعتبار ہوگا، الصدر، الدر، نمبر ۲۹۔اور بدن کا ملنا واجب نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ابویوسفؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور شاید اس وجہ سے ہو کہ آیت پاک میں اطہرطھد کا صیغہ ہے جو مبالغہ کے معنی پر دلالت ہے، غسل میں مبالغہ بغیر ملے ہوئے نہیں ہوتا ہے، الفتح۔الحاصل۔

نمبر ۳۰۔ تمام بدن کے پاک کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر کا حصہ اور ناک کے اندر کا حصہ بھی داخل ہے، ان دونوں جگہوں کا خاص خیال رکھنا ضروری ہے۔

لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة، اى من السنة، وذكر منها المضمضة والاستنشاق، ولهٰذا كانا سنتين في الوضوء

ترجمہ:-رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ دس چیزیں فطرت یعنی سنت سے ہیں، اور دس چیزوں میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو بھی ذکر فرمایا ہے اسی بناء پر یہ دونوں چیزیں وضو کی سنت ہیں۔

توضیح: فطرت و سنت

لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة...... الخ

رسول اللہ ﷺ نے چونکہ دس چیزوں کو سنت یا فطرت میں سے بتلایا ہے اور ان دس چیزوں میں یہ دو چیزیں بھی بیان کی ہیں لہٰذا یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہوئیں، اسی بناء پر وضو میں ان دونوں کو سنت مانا گیا ہے، حالانکہ چہرہ دھونا وضو میں فرض ہے تو ان دونوں کو بھی فرض ہونا چاہئے تھا مگر چہرہ ظاہر بدن اور منہ کا اندرونی حصہ اور ناک باطن بدن میں سے ہیں اس لئے ان دونوں کو سنت کہا گیا ہے، یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت کے ہوں یعنی ایسی چیز جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہے، البتہ کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔

مصنف ہدایہؒ نے وہ پوری حدیث جس میں پوری دس باتیں مذکور ہوں اس جگہ ذکر نہیں فرمائی ہے، وہ یہ ہے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔

نمبر ا۔ **قصّ الشارب**، مونچھیں تراشنا، نمبر ۲۔ **اعفاء اللحيه**، ڈاڑھی چھوڑنا اور گھنی رکھنا، نمبر ۳۔ **السواك**، مسواک استعمال کرنا، نمبر ۴۔ **استنشاق الماء**، ناک میں پانی چڑھانا، نمبر ۵۔ **قص الاظفار**، ناخن تراشنا، نمبر ۶۔ **غسل البراجم**،

انگلیوں کے پور اور جوڑ بند صاف کرنا، نمبر۷۔ نتف الابط، بغل کے بال اکھاڑنا، نمبر۸۔ حلق العانہ، ناف کے نیچے کے بال مونڈنا، نمبر۹۔ انتقاص الماء، استنجاء کرنا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفسیر وکیعؒ کی ہے، اور ابوداؤد کی حضرت عمارؓ کی حدیث میں اعفاء لحیہ کی جگہ ختنہ کرنا ہے، اور انتقاص الماء کی جگہ انتصاح کا لفظ ہے، اس انتصاح سے مراد ہے وضو کے بعد ایک چلو پانی لے کر شرمگاہ کے مقام پر چھڑک دینا، تاکہ بعد میں پیشاب کے قطرے ٹپکنے کا وسوسہ دور ہو، انتقاص، قاف اور صاد کے ساتھ بمعنی استنجاء ہے، اگرچہ کہا گیا ہے فاء کے ساتھ اور صاد کے ساتھ صحیح ہے، مع، اسی طرح انتصاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ فطرت کی تفسیر اکثر علماء نے سنت سے کی ہے، معنی یہ ہوئے کہ یہ باتیں سنت سے ہیں، ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے لیکن نوویؒ نے کہا ہے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، بلکہ یہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من السنة قص الشارب ونتف الابط و تقليم الاظفار یعنی سنت سے ہیں مونچھیں کترنا، بغل کے بال اکھیڑنا اور ناخنوں کا تراشنا، مع۔

مترجم کا خیال ہے کہ اب بھی دو وجہوں سے اشکال باقی ہے، نمبر ا۔ ختنہ کرنا اور استنجاء تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہیں، نمبر ۲۔ فطرت کی چیزوں میں بعض کا سنت ہونا بہت ممکن ہے اور قابل تعجب نہیں ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فطرت اور سنت دونوں ہم معنی ہو جائیں، اور سب سنت ہوں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی نیک اور پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ میں سے ہیں، ان باتوں کا حکم سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ اسلام کو دیا گیا چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اِذِ ابْتَلٰی اِبْراهيم ربه بكلمات فاتمهن﴾ الآية، کی تفسیر صحیح احادیث میں مذکور ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ سنتیں دین میں سے ہیں، مگر ہم اپنی اصطلاح میں جنہیں سنت کہتے ہیں ان سے مراد ایسے کام ہیں جنہیں رسول علیہ ﷺ نے عبادت کے طور پر کیا ہو اور کبھی کبھی چھوڑ دیا ہو، پھر ان فطری اور جبلی پاکیزہ سنتوں میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کچھ عبادت کے طور پر رسول اور کچھ خصلت اور عادت کے طور پر ہوں، وضوء کی سنتوں میں تیامن ہر کام کو داہنی طرف سے شروع کی بحث میں صدر الشریعہ کا قول ذکر کیا تھا کہ یہ کام یعنی تیامن اگرچہ اس طرح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی اور مداومت فرمائی ہے، لیکن یہ عادت کے طور پر ہے حالانکہ گفتگو اس سنت میں ہے جسے عبادت کے طور پر کیا گیا ہو، لیکن یہ بات بالکل برحق ہے کہ کچھ سنتیں ایسی ہو سکتی ہیں جو عادۃ کی جاتی ہوں مگر کسی عبادت میں اسے ہمیشہ ادا کیا گیا ہو، اس طرح عبادت کے اندر ہمیشہ ادا کرتے رہنے کی وجہ سے وہ بھی عبادت کا ایک حصہ بن گئی ہو اس لئے کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ مؤمنین بالخصوص انبیاکرام علیہم السلام کے تمام قول و فعل و عمل عبادت کے طور پر ہی ہوا کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس موقع پر ہماری طرف سے دو طرح کے جواب ہوئے، اول یہ کہ اس قسم کے کام کا دین میں ہونے سے اس بات میں کوئی ممانعت نہیں ہے کہ ایک کام دین کا بھی ہو اور واجب بھی ہو، دوم یہ ہے کہ ان کاموں میں سے ختنہ اور استنجاء دو کاموں کو امام شافعیؒ نے واجب کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی کا دینداری میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ واجب نہ ہو، اس طرح غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ امور دین میں سے ہیں پھر بھی واجب ہیں جس طرح امام شافعیؒ کے ہاں وہ دونوں باتیں یعنی ختنہ اور استنجاء امور دین میں سے ہو کر واجب بھی ہیں اگر ہمارے اس مسئلہ پر شوافعؒ کی طرف سے کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو وہی اعتراض ان پر ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، م، اور وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر سنت ہے تو اس سے غسل میں ان دونوں چیزوں کے فرض ہونے میں کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان چیزوں کا فطرت میں ہونے سے صرف یہ

بات ثابت ہوئی کہ یہ دین میں سے ہیں، اس کے بعد وہ کس حیثیت کی ہیں یعنی سنت ہیں یا واجب اس بات کے لئے دوسری دلیل جاننے کی ضرورت ہے، جو آئندہ بحث میں آرہی ہے۔

ولنا قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ امر بالاطهار، وهو تطهير جميع البدن، الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج، بخلاف الوضوء، لان الواجب فيه غسل الوجه، والمواجهة فيهما منعدمة، والمراد بما روى حالة الحدث، بدليل قوله عليه السلام " انهما فرضان فى الجنابة سنتان فى الوضوء".

ترجمہ:- غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے واجب ہونے کی دلیل ہمارے لئے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وان کنتم الایۃ یعنی اگر تم جنابت کی حالت میں تو اچھی طرح پاکی حاصل کرلو، اس میں بہت زیادہ پاک ہونے کا حکم ہے، اس کے معنی ہوئے تمام بدن کو اچھی طرح پاک کرنا البتہ جہاں پانی پہنچانا سخت مشکل ہو وہ اس حکم سے خارج ہے، برخلاف وضو، کیونکہ وضو میں تو چہرہ کو دھونا ضروری ہے یعنی جس عضو سے مواجہت یعنی آمنے سامنے ہونا متحقق ہو جاتا ہے جبکہ ان دونوں یعنی ناک اور منہ کے اندر مواجہت نہیں ہوتی ہے اور مذکورہ روایت کردہ حدیث سے مراد بحالت حدث فطرت میں ان کا سنت ہونا ہے، اور حالت جنابت میں ہونا مراد نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ وہ دونوں جنابت میں تو فرض ہیں لیکن وہ دونوں وضو میں سنت ہیں۔

توضیح:- **ولنا قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾......الخ.**

غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے کی دلیل ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے وان کنتم الایۃ، اس میں خاص کر جنبی کو پاک کرنے کے لئے فاطھروا کہہ کر طہارہ کا حکم دیا گیا ہے لفظ تطہیر میں ہا کو تشدید ہے، اور الطہار میں طاء اور ہاء دونوں تشدید ہے، جن کے معنی ہیں خوب اہتمام، تکلف اور مبالغہ کے ساتھ پاکی حاصل کرنا، جس کا مطلب ہوا کہ جب جنبی ہو جاؤ تو جہاں تک ممکن ہو خوب اچھی طرح طہارت غسل کرو، **وهو التطهير جميع البدن**، اس کے معنی ہیں تمام بدن کو پاک کرنے کے لئے خوب اہتمام کرنا۔

خطابیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ عبارت سے مضمضمہ اور استنشاق کی فرضیت کو ثابت کرنے سے بدن کے اندرونی حصہ ناک اور منہ کو ظاہری حصہ میں داخل کرنا ہوگا، حالانکہ یہ کام اہل لغت کے خلاف ہوگا، کیونکہ بشرہ اہل لغت کے نزدیک ظاہری بدن ہے، جبکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ اس میں سے نہیں ہے، مگر اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ خطابیؒ نے کہا سے یہ بیان کی ہے کہ بشرہ اور ظاہری بدن کی یہ خصوصیت ہے، بلکہ اس حکم کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں پورے بدن کو اچھی طرح پاک کرنے کو کہا گیا ہے کیونکہ اس میں فاطہروا کے لفظ سے حکم دیا ہے جس میں مبالغہ کے ساتھ تطہیر کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے اس طرح یہ اضافت ہر مکلف بندہ کے تمام بدن کی طرف ہوئی اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا حکم اتنا ہی ہوتا ہے جو انسانی قدرت میں ممکن ہوتا ہے اس لئے اس سے مراد بدن کا ہر وہ حصہ ہوا جہاں پانی پہنچنا ممکن ہو، اور بدن کے صرف ایسے ہی حصے اس حکم کے ماتحت داخل رہیں گے۔

ادھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کے منہ یا ناک میں حقیقی ناپاکی لگی ہو تو بالاتفاق اس کا دھونا واجب ہوتا ہے، لہٰذا یہاں بھی ان دونوں کو دھونا لازم ہوگا، اور اس میں کوئی حرج اور مشقت بھی لازم نہیں آتی ہے، اس کے برخلاف پیٹ کے اندرونی حصے کہ اگرچہ وہ بھی بدن کے حصے ہیں مگر ان کی صفائی اور پاکی ناممکن ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے الا ان ما تعذر الخ کہ جہاں پانی پہنچانا متعذر اور انتہائی مشکل ہے وہ حصہ اس حکم سے خارج ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یوں تو اس حکم کے اندر سارا بدن داخل ہے لیکن اس سے صرف وہ حصہ مستثنیٰ رہا جہاں پانی پہنچانا مشکل ہو خواہ وہ حقیقۃً مشکل ہو جیسے پیٹ کے اندر یا رگوں کے

اندر، یا مشکل حکمی ہو یعنی کسی خاص شرعی مجبوری کی بناء پر ہو جیسے زخم کی مجبوری یا آنکھوں کے اندر کی مجبوری چنانچہ علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ آنکھوں میں اگر چہ ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو پھر بھی اسے پانی سے دھونا واجب نہیں ہے، اور کمالؒ نے کہا ہے کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا حرج اور تنگی کی وجہ سے واجب نہیں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حرج کی کچھ صورتیں پہلے بیان کی گئی ہیں اور کچھ بعد میں ذکر کی جائیں گی، اور منہ میں ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی خاص حرج بھی نہیں ہے، اور اسے حرج کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ ہم اور آپ سب اس کے قائل ہیں خواہ فرض کی حیثیت سے ہو یا مسنون کی حیثیت سے چنانچہ ہم فرض کہتے ہیں اور آپ مسنون کہتے ہیں، اب اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس چیز کو شریعت نے لازم نہ کیا ہو اگر اسے مسنون مان لیا جائے لہٰذا حقیقت میں اس طرح پانی ڈالنے کے حکم میں کوئی حرج ہے، تو معلوم ہوا کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف ظاہری چہرہ کو دھونے کا حکم نہیں ہے بلکہ ناک اور منہ بھی اس حکم میں داخل ہیں، چنانچہ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: **تحتَ شعرة جنَابَة فبللوا الشعر وانقوا البشرةَ**، یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے اس لئے تم لوگ بالوں کو تر کرو اور چہرہ کو صاف ستھرا رکھو، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے مطابق ناک میں بھی بال ہوتے ہیں لہٰذا انہیں بھی تر کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت علیؓ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے ایک بال برابر بھی ایسی جگہ چھوڑی جہاں پانی نہیں پہنچا تو اس کے ساتھ جہنم کی آگ میں ایسا ویسا برتاؤ کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اسی حدیث کی بناء پر میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا ہوں، احمد ابوداؤد کے علاوہ اور دوسروں نے بھی حسن سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے، اور وضو پر غسل کے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت جنابت کی صفائی کے لئے ہی کرنے کا حکم ہے۔

بخلاف الوضوء...... الخ

بخلاف وضو کے کیونکہ وضو میں "وجہ" کا ہونا واجب ہے یعنی جس حصہ واجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے اس بناء پر مواجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے؛ اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر مواجہت اور آمنا سامنا نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حصوں کا دھونا اگرچہ واجب نہیں ہے مگر اس کے مکمل کرنے کے لئے مسنون مانا گیا ہے، اور اس لئے بھی ان سے سرزد خطائیں اور ان کے اثرات پانی سے دھل جائیں، جیسا کہ حدیث میں اس کا بیان گذر چکا ہے، اور حدیث فطرت یعنی جس میں فطرت کی دس باتوں کا ذکر ہے اور اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث وضو کے موقع کے لئے ہے اور جنابت کے حالت کے لئے نہیں ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح اس کی تصریح کی ہے **والمراد بما روی الخ** کہ فطری باتوں سے متعلق روایت میں ان کا مسنون ہونا حدث کی حالت کے لئے ہے جنابت کی حالت کے لئے نہیں ہے، **بدلیل قولہ علیہ السلام الخ** اس حدیث کی بناء پر ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا ہے اور وضو میں سنت فرمایا ہے، یہ جواب اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فطرت سے مراد وہی سنت ہے جس میں گفتگو ہو رہی ہے، ورنہ اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسے حالت حدث پر ہی محمول کیا جائے کیونکہ فطرۃ الدین میں سے کسی چیز کا ہونا اس کا فطرت دین کے واجبات میں سے ہونے کی مخالف نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

مذکورہ حدیث کے ٹکڑے سے مراد وہ حدیث ہے جسے حضرت ابوہریرہؓ نے رسول علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے جنبی کے لئے تین تین بار مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے، دار قطنیؒ، حاکمؒ، ابن عدیؒ اور بیہقیؒ اس کی روایت کی ہے، مگر اس میں ضعف ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثقہ راویوں نے ابن سیرینؒ سے مرسل روایت کیا ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے مرسل ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ مرسل ہمارے اور عام علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں قابل احتجاج ہوتی ہے جبکہ کسی ثقہ تابعیؒ سے اس کی روایت ہو رہی ہو، ان تمام باتوں سے یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کتاب اور سنت کی دونوں دلیلوں سے فرض ہیں۔

چند ضروری مسائل

مذکورہ دونوں چیزیں غسل میں فرض ہیں اور غسل سنت میں مسنون ہیں، جیسا کہ البحر میں ہے۔

نمبر۱۔ غسل فرض میں اگر کوئی شخص مضمضہ یا استنشاق کرنا یا بدن کے کسی حصہ پر پانی بہانا بھول گیا تو اور نماز بھی پڑھ لی اس کے بعد یاد آیا تو اگر نماز نفل ہو تو اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس نماز کا شروع کرنا ہی درست نہیں ہوا ہے اس لئے وہ نہ لازم ہوئی اور نہ اس کی قضاء واجب ہوئی۔

نمبر۲۔ اگر کسی جگہ ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں مباح پانی ان تین میں سے کسی ایک کے غسل کے لئے کافی ہو سکتا ہے یعنی (۱) جنبی (۲) حائضہ۔

نمبر (۳) مردہ، تو یہ بہتر ہوگا کہ وہ جنبی کو غسل جنابت کے لئے دیدیا جائے، اور بقیہ دونوں کو تیمم کرا دیا جائے، الفتح، مرد پر غسل فرض ہے اور وہاں اور بھی مرد کھڑے ہیں جو اسے دیکھ رہے ہیں تو وہ غسل کو ترک نہیں کرے اگرچہ وہ اسے دیکھ رہے ہوں۔

نمبر۴۔ اگر ایک عورت پر غسل فرض ہو اور وہاں پر صرف مرد ہوں یا مردوں کے ساتھ عورتیں بھی ہوں تو وہ تیمم کر کے غسل میں تاخیر کر لے، اور اگر صرف عورتیں ہوں تو غسل کر لے اور تاخیر نہ کرے، اور اگر مرد دوسرے مردوں اور عورتوں کے درمیان ہو یا فقط عورتوں کے درمیان ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، ابن الشحنہ نے ان تمام مسائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، اس عورت کو چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، ان تمام صورتوں میں اگر استنجاء کی ضرورت ہو جائے تو اسے ترک کر دینا چاہئے، الدر، یہاں تک غسل کے فرائض کا بیان ہو گیا۔

وسنته ان يبدأ المغتسل، فيغسل يديه و فرجه، و يزيل النجاسة ان كانت على بدنه، ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه، ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا، ثم يتنحى عن ذلك المكان، فيغسل رجليه، هكذا حكت ميمونةؓ اغتسال رسول الله ﷺ، و انما يؤخر غسل رجليه لانهما فى مستنقع الماء المستعمل، فلا يفيد الغسل، حتى لو كان على لوح لايؤخر، و انما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء.

ترجمہ:- اور غسل کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ غسل کرنے والا اس طرح غسل کرنا شروع کرے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اور اپنی شرمگاہ کو دھوئے، اور اگر اس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے دور کرے پھر وضو کرے ویسا ہی جیسا کہ اپنی نماز کے لئے کرتا ہے، سوائے اپنے پیروں کے دھونے کے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے، اور اپنے پورے بدن پر تین بار، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر اپنے دونوں پاؤں دھولے، کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا وضو کرنا اسی طرح بیان کیا ہے؛ اپنے پیروں کے دھونے میں اس لئے تاخیر کرے کہ وہ دونوں پاؤں ایسی جگہ میں ہوں گے جو مستعمل پانی کے جمع ہونے کی جگہ ہے، اس لئے ہر وقت دھونے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ کسی تختہ پر نہا رہا ہو جہاں پانی جمع نہ ہو رہا ہو تو پاؤں دھونے

میں تاخیر نہ کرے، اور غسل کے کام کو نجاست حقیقیہ دور کرنے کے بعد کرے تاکہ وہ ناپاکی پانی پڑنے سے اور زیادہ نہ بڑھ جائے۔

توضیح:- سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا

وسنته ان یبدأ الغسل، فیغسل یدیه و فرجه......الخ

غسل میں یہ کام کرنے مسنون ہیں غسل کی ابتداء اس طرح کرے کہ اپنے دونوں ہاتھ پہونچوں تک تین مرتبہ دھوئے، الملتقط، اور سب سے پہلے جنابت ختم کرنے کی نیت کرنا مسنون ہے، پھر ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ پڑھنا، الجوہرہ، و فرجه الخ اور اپنی فرج کو دھونا خواہ پیشاب گاہ ہو یا مقعد ہو، ع، اور بظاہر اول یہی کام کرنا چاہئے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد شرمگاہ کو دھولینا چاہئے، جیسا کہ الملتقط میں اس کی تصریح ہے، م۔

غسل میں شرمگاہ کو پہلے دھونا ہی سنت ہے خواہ اس میں نجاست لگی ہوئی ہو یا نہ ہو، جیسے کہ وضو کرنے کو باقی اعضاء بدن پر مقدم کرنا سنت ہے خواہ حدث ہو یا نہ ہو، الشمنی، غسل کے وقت حدث نہ پائے جانے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی شخص کو جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہوا مگر غسل سے معذوری کی وجہ سے اس نے تیمم کرلیا، مگر وہ وضو سے معذور نہیں ہے، لہذا اس نے وضوء کر کے نماز پڑھ لی، ابھی اس کا یہ وضو باقی ہی تھا کہ غسل کرنے کی مجبوری ختم ہوگئی اور وہ غسل پر قادر ہوگیا، اب غسل کرنے کے لئے اسے مسنون وضو کرنا چاہئے اگرچہ وضو موجود ہے، م۔

و یزیل النجاسة ان کانت علی بدنه، ثم یتوضأ وضوءه للصلوة الا رجلیه......الخ

اور اگر بدن پر نجاست لگی ہو تو اسے دور کرلے، مصنفؒ نے اس جگہ یغسل کہنے کی بجائے یزیل کہا یعنی "دھونا" نہ کہہ کر "دور کرنا" کہا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ناپاکی دور کرنے کے لئے دھونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ممکن ہو خواہ رگڑنے سے ہو یا شریعت سے جونسی صورت بتائی گئی ہو وہ طریقہ اختیار کیا گیا ہو، ایسا اس لئے ہو تاکہ وہ ناپاکی پھیلنے اور بڑھنے نہ پائے، م، اور نجاست اتنی ہونی چاہئے کہ شریعت میں اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہو کیونکہ امام تمرتاشیؒ نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ تفاریق میں ابوعصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے ناکوں کے برابر نجاست کی چھینٹیں پہنچی ہوئی ہوں اور وہاں پانی پہنچا تو پانی ناپاک نہ ہوگا، میں کہتا ہوں کہ عبارت امام حمد الدین ضریرؒ کی شرح سے منقول ہے، ع، ثم یتوضا الخ اس کے بعد ویسا وضو کرے جیسا نماز کے لئے کیا جاتا ہے۔

سوال:- کیا اس وضو میں سر کا مسح بھی کیا جائے؟۔

جواب: ہاں مسح بھی کرنا چاہئے، قاضی خان، فتن سے بھی یہی بات ظاہر ہو رہی ہے، اور یہی صحیح ہے، الزاہدی، الفتح، خلاصہ یہ ہوا کہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھی کرنا چاہئے، البتہ اس وقت پیروں کو نہ دھوئے، کیونکہ حضرت میمونہؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے، اور مبسوط میں ہے کہ اس وقت دونوں پاؤں کو فوراً نہ دھو کر اس میں تاخیر اس وقت کرنی چاہئے جبکہ دونوں پاؤں پانی میں رہتے ہوں، لیکن اگر کسی پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں کرنی چاہئے، انتہی، یہ مضمون حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی ظاہر ہے جس میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لئے کرتے پھر پانی میں انگلیاں ڈال کر ان سے بالوں کی جڑوں میں خلال کرتے، پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہالیتے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے

ثم یفیض الماء علی رأسه وسائر جسده ثلاثا......الخ

پھر اپنے سر سے پانی بہانا شروع کرے، اور باقی سارے بدن پر تین مرتبہ پانی بہائے، کہ ان میں سے پہلا پانی بطور فرض کے

ہوگا اور دوسرا تیسرا پانی بہانا بطور سنت کے ہوگا، یہی صحیح ہے، السراج، بدن پر پانی بہانے کی یہ کیفیت ہونی چاہئے، دائیں مونڈھے پر تین بار پھر بائیں مونڈھے پر تین بار پھر سر اور باقی بدن پر تین بار بہانا چاہئے، معراج الدرایہ، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، یہ قول حلوانیؒ کا ہے اسی کو الدرر فی الغرر میں صحیح کہا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو لیا ہے، م، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے سر سے شروع کیا جائے، اور یہی قول ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہؓ کا ہے، الفتح، یہی اصح ہے، اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف قرار دینا چاہئے، البحر۔ میں کہتا ہوں کہ در مختار میں جو یہ کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے، یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ہدایہ ہے، ورنہ اس بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے، م۔

ثم یتنحی عن ذالک المکان...... الخ

پھر جس جگہ غسل کیا ہے وہاں سے ہٹ کر دونوں پاؤں تین تین بار دھوئے جائیں کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے غسل کرنے کا یہی طریقہ بیان کیا ہے، اصحاب صحاح کی ایک جماعت نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے واسطے پانی رکھا تاکہ آپ اس سے غسل فرمائیں تو آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو دو یا تین بار دھویا پھر دائیں سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر شرمگاہ کو دھویا پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھوں (باہوں) کو دھویا، پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر اپنے بدن پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، الفتح، اور دوسری روایت میں ہے کہ دونوں باہوں کے دھونے کے بعد تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا، اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا جیسا کہ نماز کا وضو کرتے تھے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے ان احادیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ شوہر اپنی اہلیہ سے خدمت لے، م۔

جنبی کا غوطہ وغیرہ

اگر جنبی نے پانی کے اندر اتنی دیر تک غوطہ لگایا کہ وضو و غسل ہو جائے تو اس نے سنت پوری کرلی ورنہ نہیں، الفتح، پانی خواہ دریا ہو نہر ہو یا تالاب ہو یا حوض ہو مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر ٹھہرا رہے جیسا کہ الدرر وغیرہ میں ہے، **وانما یؤخر غسل رجلیہ الخ** دونوں پاؤں کو تاخیر سے دھونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں پاؤں ایسی جگہ موجود ہیں جہاں پر مستعمل پانی جمع ہو رہا ہے، لہٰذا ان کا دھونا مفید نہ ہوگا، اسی بناء پر وہ شخص کسی تختہ پر نہا رہا ہو یا کسی اونچی جگہ یا ایسی جگہ پر ہو جہاں پانی جمع نہ ہوتا ہو پھر تاخیر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، در مختار میں ہے کہ پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ میں جہاں پانی جمع ہوتا ہو، اس بناء پر کہ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر اعتماد اور اطمینان ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مستعمل ناپاک ہے البتہ حرج پائے جانے کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے، مگر اس مسئلہ میں تو کوئی حرج بھی نہیں ہے، لہٰذا ظاہر مذہب پر ہی عمل کرنا ہوگا، اور مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی۔

ثم یتنحی عن ذالک المکان، فیغسل رجلیہ، ھکذا حکت میمونۃؓ اغتسال رسول اللہ ﷺ...... الخ

اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل کی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھو ڈالے، المحیط، اور سوائے دونوں پاؤں دھونے کے پورا وضو کرلے، پھر اپنے بدن پر تین بار پانی بہائے پھر دونوں پاؤں دھوئے مگر اسی کھڑے ہونے کی جگہ پر نہیں، وقایہ الروایہ، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ماء مستعمل اسی جگہ جمع ہو رہا ہو، لیکن اگر پتھر یا تختہ پر وہ کھڑا ہو تو تاخیر نہ کرے، الجوہرہ، اور اصح یہ ہے کہ پانی جمع ہونے کی جگہ میں نہ ہو تو دونوں پاؤں بھی پہلے دھولے، جیسا کہ مجتبیٰ میں ہے **و انما یبدأ الخ** غسل کرنے میں سب سے پہلے نجاست حقیقی اس لئے دور کرے تاکہ پانی لگنے سے وہ دور دور تک نہ پھیل جائے یا بڑھ جائے۔

ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرھا فی الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر، لقولہ علیہ السلام لأم سلمۃ:

يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك، وليس عليها بَلُّ ذوائبها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج، بخلاف اللحية، لانه لا حرج في إيصال الماء الى أثنائها

ترجمہ:-اور عورت پر یہ لازم نہیں ہے کہ غسل کرتے وقت اپنی چوٹیوں کو کھول ڈالے اس وقت جبکہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ رہا ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرات ام سلمہؓ کو فرمایا تھا کہ یہی تمہارے لئے کافی ہے جبکہ پانی تمہارے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاتا ہو، اور عورت پر اس بٹے ہوئے بالوں کو تر کرنا بھی لازم نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ بالوں کے تر کرنے میں عورت کے حق میں حرج اور مشقت ہے برخلاف ڈاڑھی کے کیونکہ اس کی جڑوں کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح:-ضفائر یعنی پٹیاں، داڑھی، عورت کے بال، عورت کے سر دھونے میں ضرر

وليس على المرأة ان تنفض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر......الخ

صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ (ﷺ) میں ایسی عورت ہوں کہ میں اپنے سر کے بالوں کی چوٹی سخت بٹتی ہوں تو کیا اپنے غسل جنابت کے موقع میں اسے کھول دیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے یہی بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالو، چوٹی کھولنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر ہی تم پاک ہو جاؤ گی، اس حدیث سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ عورت پر اس کے بالوں کو بھگونا واجب نہیں ہے اسی سے بعض مشائخ کے اس قول سے احتراز ہو گیا کہ ان بالوں کو تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے، اور صلوۃ البقالی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ چوٹیوں کا دھونا واجب ہے اگرچہ وہ دونوں قدموں سے بھی بڑھی ہوئی ہوں، اور مبسوط بکر میں ہے کہ سر کے بالوں کے گچھے کی جڑ میں پانی پہنچانے کے واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے؛ انتہی، اصح یہ ہے کہ مسلم شریف میں جو حدیث مذکور ہے اور اس میں جس طرح حصر کے ساتھ بتایا گیا ہے اس کے پیش نظر جڑوں میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، الصدر۔

وليس عليها بَلُّ ذوائبها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج......الخ

کیونکہ گندھے ہوئے بالوں کے تر کرنے میں عورتوں کے حق میں حرج اور مشقت ہے یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورتوں کے بال گندھے ہوئے ہوں، لیکن اگر بال کھلے ہوئے ہوں تو ان کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے، الفتح، حرج نہ ہونے کی وجہ سے جیسے داڑھی میں واجب ہے کیونکہ مردوں پر لازم ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہنچائے، جیسے ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے ہوئے بالوں اور ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، الخلاصہ، اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں، المحیط للسرخسی، جیسے علوی اور ترکی ہوتے ہیں، اور یہی احوط ہے، الصدر، اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی خوشبودار مصالحہ اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا ہے تو عورت پر واجب ہوگا کہ اس کو دور کردے تاکہ پانی جڑوں تک پہنچ جائے، السراج الوہاج، اور یہی صحیح ہے، الدرر۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر عورت کو سر دھونا نقصان پہنچاتا ہو اور شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی تو وہ شوہر سے انکار نہ کرے، غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے، اور کہا گیا ہے کہ سر پر مسح کرلے، البرجندی، القہستانی، ام المؤمنین صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں فرماتے تھے، مسلم اور اس کے علاوہ دوسری چاروں احادیث صحاح میں بھی ہے، ع۔

نمبر ۳۔ آداب میں سے یہ بات ہے کہ پانی خرچ کرنے میں نہ اسراف کرنا چاہئے اور نہ انتہائی بخل سے کام لیا جائے۔

نمبر ۴۔ نہاتے وقت قبلہ رو نہیں ہونا چاہئے۔
نمبر ۵۔ تین بار دھونے میں پہلی بار ملنا چاہئے۔
نمبر ۶۔ ایسی جگہ نہانا چاہئے کہ جہاں نہانے والے کو کوئی نہ دیکھے۔
نمبر ۷۔ اور وہاں کوئی کلام نہیں کرنا چاہئے۔
نمبر ۸۔ غسل کے بعد بدن کو رومال سے خشک کر لینا چاہئے، المنیہ۔
نمبر ۹۔ مرد کو چاہئے کہ سر کے بالوں کی جڑوں میں بھیگی ہوئی انگلیوں سے خلال کرلے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، م۔

قال: والمعانی الموجبة للغسل انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة، وعندالشافعیؒ خروج المنی کیف ماکان یوجب الغسل، لقوله علیه السلام: الماء من الماء، أی الغسل من المنی

ترجمہ:-وہ باتیں (علل واسباب) جن سے غسل کرنا واجب ہوتا ہے، منی کا کود کر (جھٹکے) اور شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، مرد سے نکلے یا عورت سے اسی طرح سونے کی حالت میں نکلے یا جاگنے کی حالت میں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا جس حالت میں بھی شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو کسی طرح بھی ہو غسل کو واجب کر دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے۔

توضیح:- موجبات غسل، المعانی الموجبة ......الخ

اس جگہ موجبات غسل میں جتنی چیزیں بیان کی گئی ہیں یعنی انزال منی، دخول، حیض نفاست در حقیقت ان سے جنابت لازم آتی ہے اور آدمی جنبی ہو جاتا ہے ان سے غسل تو لازم نہیں ہوتا ہے ہمارے علماء کرام سے جو ثابت ہوا ہے ان کے صحیح مذہب کی بناء پر، کیونکہ یہ سارے اسباب تو وہ ہیں جن سے وہ طہارت ختم ہوتی ہے جو غسل کرنے سے حاصل ہوتی ہے، یہ موجبات غسل کس طرح ہوں گے، السغناقی، اور النہایہ نے یہ باتیں بیان کی ہیں، انزاریؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسباب غسل واجب کرتے ہیں اس سے یہ غرض نہیں ہے کہ ان کے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے، کہ اس پر یہ اعتراض ہو کہ یہ چیزیں غسل کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتی ہیں، حالانکہ جو چیز موجب ہو اس کو اس چیز کے ساتھ جمع ہونا چاہئے جس کے لئے وہ موجب ہوئی ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مذکور چیزیں غسل کے وجود کی موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کی موجب ہیں۔

اس جگہ تحقیقی بات یہ ہے کہ شرعی اسباب خود اپنے طور پر کسی چیز کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ کسی چیز کو واجب کرنے والی حقیقت میں ذات خداوندی ہے مگر اس نے ایسے اسباب بنا دیئے ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس وقت اللہ تعالیٰ نے ہم پر کیا حکم واجب کیا ہے اس طرح انزال وغیرہ جو چیزیں بتائی گئی ہیں وہ جنابت کو لازم کرتی ہیں اور جنابت غسل کو لازم کرتی ہے۔

الحاصل وہ چیزیں حقیقت میں غسل واجب ہونے کی علت کی علت ہوئیں، شیخ الاسلام خواہر زادہؒ کے مبسوط میں ہے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب تو ایسی چیز کا ارادہ ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا مثلاً نماز یا مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ وغیرہ، انزاریؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان باتوں سے تو غسل کرنا واجب ہوتا ہے خواہ کسی کام کا ارادہ پایا جائے یا نہیں، اور یہ بھی کہا کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ غسل کرنے کے واجب ہونے کا سبب، حیض اور نفاس وغیرہ ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا، اور ہمارے عام مشائخ کے نزدیک غسل کے واجب ہونے کا سبب مثلاً نماز کی تیاری اور اس چیز کا ارادہ کرنا ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ جھٹکے سے یا اچھل کر نکلنے والی منی کے نکلنے سے غسل واجب

ہو تا ہے الخ، اس طرح جنابت کو اس کا سبب بنایا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ یہ چیزیں بدن کو ناپاک کرنے والی ہیں، غسل والی نہیں ہیں بلکہ غسل کو واجب کرنے والی چیز نماز کا ارادہ ہے اس وقت جبکہ ان ناپاکیوں کی وجہ سے بدن ناپاک ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو، مع۔

سب سے عمدہ اور اولیٰ یہ جواب دینا چاہئے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب وہ چیز ہے جو جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھی، الفتح، اور حق یہ ہے کہ ارادہ کا لفظ ضرور سبب ہے، لیکن اس ارادہ سے وہ ارادہ مراد ہے جو کسی کام کو شروع کرنے کے وقت موجود ہو، اور در حقیقت موجب وہ چیز ہے جو بغیر غسل کے حلال نہ تھی، مگر وہ چیز ابتداء سے انتہاء تک طہارت چاہتی ہو، اور اس کا وجود پہلے سے ہو، کیونکہ یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہوتا ہے اور وہ طہارت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے واسطے طہارت شرط ہے اس کے بغیر طہارت نہ ہوگی، اسی بناء پر ارادہ اس کے قائم مقام ہوا یہی بات اس آیت **اذا قمتم الی الصلوۃ** یعنی جب نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو میں مخفی طور پر موجود ہے، لیکن ارادہ ایسا ہو کہ وہ فیصلہ الٰہی عزوجل سے ایسا پایا جارہا ہو جو شروع سے موجود ہو، صرف اتنی بات کہ نماز ہی کیا ارادہ ہے غسل تو کیا مگر نماز نہیں پڑھی پھر بھی اس غسل سے طہارت ہو جائے گی، مگر یہ پختہ اور موجبہ نہ تھا کیونکہ اس شخص نے اس غسل کے بعد نماز نہیں پڑھی، اس تفصیلی بحث کے جان لینے سے از خود بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔

دلائل اور توضیحات

قال: والمعانی الموجبة للغسل انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة ......الخ .

وہ باتیں جن سے غسل لازم ہوتا ہے دو قسم کی ہیں، پہلی قسم جنابت دوسری قسم حیض اور نفاس پھر جنابت دو اسباب سے ہوتی ہے (۱) حشفہ (آلہ تناسل کا بالائی حصہ) داخل ہوئے بغیر ہی انزال منی ہونا (۲) دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور میں کہتا ہوں کہ غسل کو واجب کرنے والی ایک تیسری بات بھی لکھنی چاہئے یعنی مسلمان مردہ کی لاش کو غسل دینا جو واجب علی الکفایہ ہے، فافہم، م، مصنف ہدایہؒ نے غسل کے واجب کرنے والے اسباب کو اس طرح بیان کرنا شروع کیا ہے **انزال المنی الخ** منی کا جھٹکے اور شہوت کے ساتھ نکلنا، اس طرح جنابت کے دو اسباب میں سے ایک ہے حشفہ ذکر اندر داخل کئے بغیر اسے چھونے سے یا دیکھنے سے یا ہاتھ سے جلق کرنے سے یا احتلام سے جس طرح بھی ہو منی نکل آنا، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، منی کا اس طرح نکلنا خواہ مرد سے ہو یا عورت سے اسی طرح سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔

انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة......الخ

اس جگہ ایک سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ عبارات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کے نکلنے سے غسل فرض ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شہوت کے ساتھ اور جھٹکے سے ہو حالانکہ سوتے ہوئے آدمی سے منی خارج ہونے سے بھی غسل فرض ہوتا ہے اگرچہ شہوت سے نہ نکلی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ شہوت کے بغیر نکلنے سے غسل فرض نہ ہو لیکن ائمہ علماء کرام نے استحساناً غسل فرض قرار دیا ہے کیونکہ نیند کی اس حالت میں یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے یا بغیر شہوت کیے اور ظاہر یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلی ہوگی، سغناقیؒ نے نہایہ میں فرمایا ہے کہ مطلقا دفق اور شہوت کے لفظ کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے دفق اور شہوت کی قید خروج منی کے وقت لگائی ہے، لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شہوت اور دفق کے ساتھ نکلنا ان کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ منی کا اپنی جگہ سے جدا ہونا ان کے ہاں شرط ہے، یعنی اگر منی اپنی جگہ سے شہوت اور دفق کے ساتھ تو جدا ہوئی مگر نکلتے وقت اس کے بغیر ہی نکلی ہو جب بھی غسل فرض ہوگا، اور انزاریؒ نے غایۃ البیان میں جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ مصنف کا قول

سب کے قول پر درست ہے، کیونکہ جب منی کا انزال اس صفت کے ساتھ ہو جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق موجب غسل ہو گی، ایسا ہی عینی میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ سب کے نزدیک شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا ہی معتبر ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا منی کے نکل آنے تک اس شہوت کا قائم رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، چنانچہ امام اعظمؒ و محمدؒ کے نزدیک شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے جیسا کہ بعد میں کہا ہے، صحیح قول امام اعظمؒ اور محمدؒ کا ہے اسی لئے تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ میں اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے: انزال منی ذی دفق و شهوة عند الانفصال، یعنی ایسی منی کا نکلنا جو اپنی جگہ سے جدائیگی کے وقت دفق و شہوت والی ہو، اس سے اس بات کی صراحت معلوم ہوتی ہے کہ یہی مذہب واضح اور بہت محتاط ہے، قہستانیؒ نے نقل کیا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسفؒ کا قول قبول کرتے ہیں کیونکہ اس قول میں عام مسلمانوں کے واسطے سہولت ہے لیکن در مختار میں ہے کہ متون کی مخالفت اور ترک مذہب کے باوجود اس قول کے قبول کرنے میں تعجب ہے جہاں تک صرف اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو بعض ضرورت کے موقع میں درست ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔

میں مترجم عنقریب اس مسئلہ کی تحقیق کروں گا انشاء اللہ اس فرمان خداوندی خلق من ماء دافق کہ اچھلتے ہوئے پانی سے انسان پیدا کیا گیا ہے کہ پیش نظر یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دفق منی شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدائی کے وقت کا اعتبار ہے، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ عورت کی منی میں دفق ہوتا ہے یعنی وہ بھی اچھل کر نکلتی ہے اس کی تصریح اخی چلپی نے کی ہے اور قہستانیؒ نے بھی اس کی متابعت کی ہے، اگرچہ محیط میں مجمل ہے، اور در مختار میں کہا ہے کہ عورت کی منی کے متعلق بھی دافق کی صفت کو ماننا صحیح نہیں ہے اور عورت کی منی کے بارے میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ مرد کے تابع کر کے اسے بھی دافع کہا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اس کہنے والے کے اس گمان کو آنے والی دوسری آیت ﴿یخرج من بین الصلب والترائب﴾ باطل کرتی ہے کیونکہ اس آیت میں منی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ پیٹھ اور سینوں کے درمیان سے نکلتی ہے اس میں بین الصلب سے نکلنے والی مرد کی منی ہوئی اور بین الترائب سے عورت کی منی کو کہا گیا ہے اس لئے عورت کی منی پر مرد کی منی کو اختصار کے خیال سے غلبہ دیا گیا ہے ساتھ ہی دوسرا جملہ یخرج الایۃ کا اس کی وضاحت کے لئے بھی لایا گیا ہے اس لئے اختصار اور توضیح دونوں سے کام لیا گیا ہے اور دونوں کو بغیر حقیقت جمع کر لینا بلاغت کے فن میں معیوب ہے اس لئے دافق کی صفت دونوں کی حقیقی ماننی ہو گی اور اس ظاہر کو چھوڑ کر دوسرا مراد لینا صحیح نہ ہو گا اس طرح دفق کی بنیاد و شہوت پر ہوئی، لہٰذا دفق کا وجود اور شہوت عورت اور مرد دونوں میں ہو گا، اگرچہ دخول کی حالت انزال کا ظہور حساً ہے، اور بغیر دخول کی حالت کے صرف مرد میں دفق منی نظر سے معلوم ہوتا ہے، جو عورت میں نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل وہ جنابت جو ماء دافق جھٹکے سے نکلنے والی منی سے ہو وہ شہوت کے ساتھ ہی ہو گی خواہ جاگتے میں ہو یا سوتے میں، اسی طرح مرد سے یا عورت سے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو دلیل مان کر جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ﷺ کے پاس آکر عرض کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے (اسی بناء پر میں ایک حق اور ضروری بات کو بغیر شرمائے ہوئے عرض کرتی ہوں کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہو جائے تو کیا اس پر غسل کرنا لازم آئے گا؟ آپ نے جواب دیا کہ ہاں اسے بھی غسل کرنا ہو گا جبکہ خواب دیکھنے کے ساتھ ہی پانی اور تراوٹ بھی بدن یا کپڑے پر محسوس کر رہی ہو۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ام سلیمؓ کی بات سن کر ام المؤمنین ام سلمہؓ نے شرم کے بارے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا یا رسول اللہ! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا تیرے ہاتھ میں خاک (تیرا بھلا ہو) تمہیں تو پھر اس کا بچہ اس کے مشابہہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک دفق کے ساتھ نکلنے والی منی مطلقاً شہوت کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنابت کے دو اسباب میں سے ایک سبب ہے، اور جنابت کا دوسرا سبب حشفہ کا داخل کر دینا ہوتا ہے۔

و عندالشافعیؒ خروج المنی کیف ما کان یوجب الغسل......الخ

جنابت کا سبب امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا ہے جس طرح بھی ہو شہوت کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس سے غسل فرض ہو جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء من الماء کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے، یعنی پانی کو غسل میں استعمال کرنا منی نکلنے سے واجب ہوتا ہے، اس سے یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ منی کا پانی جس طرح بھی نکلے غسل واجب ہوگا، مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور چونکہ الماء من الماء میں "ماء" کا لفظ عام ہے ہر طرح کے پانی کو شامل ہے خواہ مذی ہو ودی ہو یا پیشاب ہو، اسی طرح منی شہوت سے نکلی ہو یا بغیر شہوت کے اسی لئے الماء سے منی مراد لی ہے اگرچہ بغیر شہوت کے نکلی ہو، مصنف ہدایہؒ نے اس کے جواب میں سب سے پہلے شہوت کی شرط کو ثابت کر کے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب دیا جو آئندہ مذکور ہے۔

ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشھوۃ

ترجمہ:- اور ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا جو حکم دیا ہے وہ جنبی کو شامل ہوتا ہے، جبکہ جنابت کے معنی لغت میں ہیں شہوت کے ساتھ منی نکلنا، کہا جاتا ہے اجنب الرجل جبکہ کسی مرد نے اپنی شہوت عورت سے پوری کرلی ہو، اور حدیث مذکور کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ منی شہوت سے خارج ہوئی ہو۔

توضیح: ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب...... الخ

ابتک شوافعؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اب احناف کی دلیل پیش کی جارہی ہے چنانچہ پہلی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الایۃ، اس میں جنبی کو تطہیر کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا لغت میں جنابت کے معنی ہیں شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا، چنانچہ محاورہ میں کہا جاتا ہے اجنب الرجل کہ مرد جنبی ہو گیا یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مرد نے عورت سے اپنی خواہش پوری کرلی ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کا شہوت سے نکلنے کو جنابت کہتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت پاک میں جنبی پر غسل کرنا لازم کیا گیا ہے، اور جنبی لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی منی شہوت کے ساتھ نکلی ہو تو آیت کریمہ کا حکم اس شخص کے لئے ہوگا لیکن جس شخص کی منی بغیر شہوت نکل گئی اس کے بارے میں اس آیت کے اندر کوئی حکم نہیں ملتا ہے یعنی نہ اس پر غسل کے واجب ہونے کا اور نہ واجب نہ ہونے کا، لیکن الماء من الماء کی حدیث سے اس کا حکم مل جاتا ہے، اس طرح پر کہ الماء میں بالاتفاق ہمارے اور شوافع کے درمیان الف لام عہد کا ہے کیونکہ مطلقاً پانی خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو اس سے ہم میں سے کسی کے نزدیک بھی غسل فرض نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے مخصوص پانی مراد ہے یعنی وہی پانی جو آیت اور لغت دونوں کے مطابق ہے یعنی وہ منی جو شہوت کے ساتھ نکلی ہو، لہٰذا حدیث کی یہی مراد ہوگی۔

اور الفتح میں ہے کہ ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی ساری عمر گذر جاتی ہے اور وہ یہ نہیں جانتے کہ منی بغیر شہوت کے بھی ہو سکتی ہے اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمۃ عن عبدربہ موسی عن امہ انھا سألت عائشہ الخ، یعنی اس سند میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مذی اور اس کے حکم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر ایک مرد اور مذکر سے مذی نکلتی ہے، بدن سے نکلنے والے پانی میں (پیشاب کے علاوہ) مذی، ودی اور منی ہے، جب مرد اپنی عورت سے دلبستگی کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ اپنا ذکر اور دونوں خصیوں کو بھی دھوڈالے اور صرف وضو کرلے غسل کرنے کی ضرورت نہیں، اور ودی وہ چکناہٹ جو پیشاب کرنے

کے بعد ذکر سے نکلتی ہے، اس سے بھی اپنے ذکر اور خصیوں کو دھو کر وضو کر لے، اور غسل نہ کرے، اور منی، تو یہی وہ پانی ہے جو سب سے اہم ہے جس سے شہوت رانی ہوتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد غسل لازم آتا ہے، عبد الرزاقؒ نے بھی اپنی تصنیف میں اسی کے مانند قتادہؒ اور عکرمہؒ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بغیر شہوت کے منی کا نکلنا ممنوع ہے، ورنہ منی اور مذی میں شناخت اور تفریق ناممکن ہو جائے گی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان کئے ہوئے قاعدہ سے تو صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے مگر اس سے مقصود حاصل نہیں ہو رہا ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ منی کا خروج صرف شہوت سے ہے، اس اشکال کا جواب وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ سے فرمایا ہے کہ جب تمہاری مذی نکلے تو اپنے ذکر کو دھو کر وضو کر لو ویسا ہی جیسا کہ نماز کے لئے کرتے ہو، اور جب تم سے پانی نضح کرے (یعنی اچھل کر پانی نکلے) تو غسل کر لیا کرو، اس حدیث کی ابو داؤد، بخاری اور مسلم نے مختصراً روایت کی ہے، ان کے علاوہ ابن ماجہ، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور امام احمدؒ کی روایت میں ہے کہ واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم یکن خاذفا فلاتغتسل، یعنی جب تم سے منی خذف کرے (یعنی اچھل کر نکلے) تو غسل کرو اور جب منی خاذف نہ ہو تو غسل نہ کرو کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ان روایتوں میں خذف اور نضح دونوں الفاظ کے تمام حروف نقطہ والے ہیں، دونوں کے معنی دفق کے ہیں یعنی اچھل کر نکلنا، مطلب یہ ہوا کہ ماء دافق ہو تو غسل کرو حد دافق نہ ہو تو غسل نہ کرو، یہ باتیں تو نص سے ثابت ہوئیں، اور لفظ الماء اگرچہ عام ہے مگر اپنے عموم پر نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق مذی اور ودی سے غسل لازم نہیں ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے، اور وہ دلیل مذکور اور حضرت علیؓ کی حدیث سے ماء دافق ہوا یعنی وہ پانی جو شہوت کے ساتھ نکلا ہو۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ الماء من الماء کا حکم بیداری کے بارے میں نہیں بلکہ احتلام اور خواب کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور طبرانیؒ نے بھی سند صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، اور اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو گئی ہے، چنانچہ شوافعؒ میں سے محی السنہؒ نے کہا ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی رخصت تھی مگر بعد میں یہ منسوخ ہو گئی ہے، جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے اور تین احادیث میں اس کا نسخ ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے فرمایا ہے کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی یہ روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے بیان کی ہے، دوسری وہ جو عروہؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد آنحضرت ﷺ نے جماع بغیر انزال سے خود بھی غسل کیا اور دوسروں کو بھی حکم دیا، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کو جماع بغیر انزال کی صورت میں الماء من الماء فرمایا (یعنی غسل کی ضرورت نہیں ہے) مگر بعد میں حضرت رافعؓ نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں غسل کا حکم دیا، اس کے متعلق محاربیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مع، اور کبھی اس طرح ذرا نرم ہو کر یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اگر مختلف اور متضاد احادیث کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے تو ہم ان سب سے قطع نظر کر کے صرف آیت قرآن سے استدلال کریں تو بھی ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور اس طرح سے بھی کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے لیکن بالاتفاق مذی اور ودی مراد نہیں ہے اس لئے بالاجماع عموم مراد نہیں ہے لہذا یقینی طور سے یہ اخص خصوص ہوا یعنی منی اگر شہوت کے ساتھ خارج ہو تو غسل واجب ہوگا، اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

ثم المعتبر عند ابی حنیفةؒ ومحمد انفصاله عن مکانه علی وجه الشهوة، وعند ابی یوسف ظهوره أیضا

اعتبارا للخروج بالمزايلة، اذ الغسل يتعلق بهما، ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب

ترجمہ:- پھر شہوت کے ساتھ انزال میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منی کا شہوت کے ساتھ اپنے ٹھکانے سے جدا ہونا معتبر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اسی حالت میں باہر آجانا بھی شرط ہے، کیونکہ انہوں نے منی کے ظہور و خروج کو اس کے اپنے ٹھکانے سے زائل ہونے پر قیاس کیا ہے، کیونکہ غسل کے واجب ہونے کا تعلق تو دونوں سے ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک وجہ سے غسل واجب ہوا ہے تو اس کے واجب کر دینے ہی میں احتیاط ہے۔

توضیح: **ثم المعتبر عند ابی حنیفةؒ ومحمد انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة......الخ**

طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل کے فرض ہونے کے لئے منی کا شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدا ہونا ہی کافی ہے اگرچہ باہر ہوتے وقت شہوت باقی نہ رہی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منی کا اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اس کے باہر ہوتے وقت بھی باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے منی کے خروج اور ظہور کو اس کے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر قیاس کیا ہے کیونکہ مزایلہ (اپنی جگہ سے جدا ہو جانا) اور خروج (ذکر کے باہر آجانا حکم کے اعتبار سے) دونوں کا ایک حال ہے، کیونکہ ان دونوں باتوں پر ہی غسل کے واجب ہونے کا حکم متعلق ہے، یعنی غسل اسی وقت واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے پھر اوپر سے نکل بھی جائے، یہانتک کہ اپنی جگہ سے تو آگے بڑھ جائے لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا اور جب خارج ہو گا تو تب واجب ہوگا، اور اس پر اتفاق ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غسل کا تعلق دونوں باتوں سے ہے، پھر اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانے کے وقت شہوت شرط ہے تو اس کے باہر نکلتے وقت بھی شہوت شرط ہونی چاہئے، م۔

ولهما انه منى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب......الخ

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے غسل واجب ہوتا ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہوگا کہ غسل واجب کر دیا جائے، قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنے اور باہر آجانے دونوں وقتوں میں شہوت کا پایا جانا ضروری ہو مگر عبادت کے مسائل میں احتیاط واجب ہوتی ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں جب منی اپنی مخصوص جگہ سے شہوت کے ساتھ آگے بڑھ گئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت کی حالت ہی میں خارج بھی ہوئی تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی گئی تو بالاتفاق غسل واجب ہو جائے گا لیکن جب شہوت سے خارج نہیں ہوئی تو دوسری صورت پیدا ہو گئی کہ غسل واجب ہونے کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ پائی گئی اور دوسری وجہ نہیں پائی گئی اس طرح کل تین صورتیں پیدا ہو گئی ہیں:

نمبر ۱۔ پہلی صورت منی جدا ہوتے وقت بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہوتے وقت بھی شہوت نہیں تھی، اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنی جگہ سے منی کے جدا ہوتے وقت بھی شہوت تھی اور باہر آتے وقت بھی شہوت باقی رہی اس صورت میں بھی بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۳۔ تیسری صورت جدا ہوتے وقت تو شہوت موجود تھی مگر خارج ہوتے وقت شہوت باقی نہیں رہی، یہی وہ صورت ہے جو مختلف فیہ ہے، اب اگر ہم اس صورت کو پہلی صورت میں داخل کر دیں تو خلاف احتیاط ہوگا، اور اگر اسے دوسری صورت میں داخل کر دیں یعنی غسل واجب کر دیں تو کئی وجہوں سے احتیاط پر عمل ہوگا:

اول: یہ کہ منی نکلتے وقت شہوت کی شرط ایک اجتہادی مسئلہ ہے اسی بناء پر ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منی جس

طرح بھی نکلے شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہوگا، اگرچہ اس اجتہادی مسئلہ میں ہمارے نزدیک ہی مسئلہ صحیح ہے کہ شہوت کی شرط ضروری ہے، اور شہوت کا نہ ہونا کمزور پہلو ہے پھر بھی ہمارے مذہب پر بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اجتہاد کی صورت میں صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے۔

دوم: یہ کہ خروج منی کے وقت شہوت کی شرط کرنے صحیح اجتہاد پر قیاس کرنا لازم آتا ہے، جس سے مرجوح اور کمزور صورت پر عمل کرنے کو تقویت حاصل ہوگی، اس لئے یہ قول قوی مانا جائے گا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہو۔

سوم یہ کہ غسل کو واجب مان کر کر لینے میں کوئی خطرہ اور دلی وسوسہ باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ اگر واجب بھی نہیں تھا تو بھی کوئی نقصان نہ ہوا، اس کے برخلاف اگر واجب ہو اور غسل نہیں کیا جائے اور قیاس میں غلطی کی جائے تو اس میں نقصان ہوگا اس بناء پر ہم نے غور کر کے یہ دیکھا کہ غسل واجب کرنے کی ایک وجہ تو بالیقین موجود ہے یعنی اپنی جگہ سے نکلنے کے وقت شہوت موجود ہے، دوسری بات یہ ہے کہ خروج کے وقت کمزور جانب میں بھی قوت ہو گئی ہے، اور یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر زوال منی کے وقت شہوت ہو مگر خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہوگا، یہی وہ تحقیق ہے جس کا میں مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا، والحمدللہ رب العلمین۔

اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کا ہی قول اصح اور احوط ہے، اسی بناء پر علماء محققین میں سے تاج الشریعہ وغیرہ نے اسی قول کو متن کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اس لئے یہی ظاہر المذہب بھی ہوا، اور در مختار وغیرہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اس پر فتوی دینا بھی جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت اس پر فتوی دیا جاسکتا ہے کیونکہ حرج اور ضرورت کی صورتیں مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے، رم۔

اور ینابیع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں اس صورت پر عمل کیا جائے گا کہ کوئی شخص کسی کے گھر پر مہمان بن کر رات کو رہا، اور رات کو احتلام کا احتمال ہوا، مگر اسے وہاں غسل کرنے میں اس خیال سے شرم وحیا آتی ہے اور اسے یہ خطرہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ گھر والوں کے دل میں میری طرف سے بلاوجہ یہ شک نہ ہو جائے کہ اس کے ہاں کسی عورت سے ملوث ہوا ہے، اس وقت اگر وہ اپنے آلہ تناسل پر ہاتھ رکھ کر منی باہر نہ آنے دے اور کچھ دیر بعد سکون آجانے پر ہاتھ ہٹالے تو امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور وہ بغیر غسل کے بھی باعزت وو قار رہ جائے گا، عینیؒ میں ایسا ہی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر۱۔ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنی مخصوص جگہ سے جدا ہوئی لیکن آلہ تناسل کے منہ پر ظاہر نہ ہوئی تو جب تک ظاہر نہ ہو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، قاضی خان، الفتح۔

نمبر۲۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر خارج میں منی نہیں نکلی یہانتک کہ اس نے نماز پڑھ لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوگا، الذخیرہ، لیکن اس نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔

نمبر۳۔ اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہانتک کہ اس نے نماز پوری کرلی اس کے بعد انزال ہوا تو اس صورت میں بھی نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا مگر غسل واجب ہوگا، الفتح۔

نمبر۴۔ نماز میں احتلام کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً سجدہ میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اسی حالت میں خواب دیکھا پھر چونک کر نماز پوری کرلی، اس کے بعد انزال ہوا، اسی طرح اگر نماز کی حالت میں یا اس کے علاوہ جاگتے ہوئے کسی محبوب

یا حسین کا گہرا خیال کیا اور انزال ہوا اگر منی نکلنے سے پہلے نماز پوری کر لی پھر بھی وہی حکم ہوگا۔
مناسب ہے کہ ذخیرہ کا مذکورہ مسئلہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہو کیونکہ بظاہر غلبہ شہوت کے بعد نماز پڑھی ہوگی، اسی طرح خروج منی بلا شہوت ہوا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر شہوت کے خروج منی میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے، م، اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہوگی کہ شہوت کے ساتھ انزال کو جنابت کہتے ہیں اب جبکہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ نکلی تو اس پر جنابت ہے، اسی طرح منی کا اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا جو وجوب غسل کی ایک وجہ جو قوی بھی ہے پائی گئی لیکن ظہور جو وجوب کی دوسری وجہ ہے مگر کمزور نہیں پائی گئی، اور دینی معاملات میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے جس کی صورت یہاں پر یہی ہے کہ اس قوی وجہ پر عمل کرتے ہوئے غسل واجب مانا جائے، اسی لئے غسل کا حکم دیا گیا، الفتح، اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے، اچھی طرح سمجھ لو، م، اب امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں جو یہ ہیں۔

نمبر۵۔ کسی نے کسی عورت کی طرف اس طرح گہری نظر ڈالی کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ گئی یا مشت زنی کی یا اپنی اہلیہ کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر فوراً آلہ تناسل کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا یہانتک کہ اس کی شہوت ٹھنڈی ہو گئی پھر ہاتھ اٹھالیا اس کے بعد منی نکلی تو ان صورتوں میں طرفینؒ کے نزدیک غسل لازم آئے گا مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، لیکن ان تینوں کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنا نہیں ہوگا، الذخیرہ۔

نمبر۶۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا اس کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل دوبارہ کرنا نہیں ہوگا، الفتح، اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کی بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مبسوط اور سیر کبیر میں ہے، ع، ایسا ہی التبیین میں بھی ہے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اگر پیشاب کر لینے کے بعد اس سے منی نکلی۔

نمبر۷۔ اگر آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہوگا اور اگر تناؤ ہو تو غسل واجب ہوگا، الفتح، اور خلاصہ میں بھی یہی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے تناؤ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ شہوت باقی تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی، اس کی دلیل میں تجنیس کی یہ عبارت ہے کہ غسل اس لئے واجب ہوگا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنا اور آلہ تناسل سے نکل جانا یہ دونوں باتیں دفق اور شہوت کے ساتھ پائی گئیں، الفتح، اس بناء پر یہ غسل بالاتفاق واجب ہوگا، م۔

اصل موجب، جاگنے کے بعد تری، بعد غسل عورت کے فرج سے منی نکلنا، شناخت منی مرد و عورت

نمبر۸۔ کمالؒ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل اصول یہ ہے کہ اگر غسل کے واجب ہونے کے اسباب کے پائے جانے میں شک ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا، کیونکہ وجوب کا صرف احتمال بھی واجب کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے، اس قاعدہ کی بناء پر۔

نمبر۹۔ اگر کسی شخص نے بیداری کی حالت میں اپنے کپڑے پر یا ران پر تری پائی لیکن احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے مگر مذی یا منی دونوں میں سے کسی ایک کے ہونے کا شک ہے تو طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا کیونکہ غسل واجب ہونے کے سبب پائے جانے میں شک ہے کہ وہ مذی ہے یا منی ہے، اور طرفین کے نزدیک احتیاطاً اور قیاساً واجب ہے اس شبہ کی بناء پر کہ وہ شاید منی ہی ہے مگر گرمی اور ہوا سے وہ پتلی ہو گئی ہے اسی لئے جب اسے احتلام ہونا یاد ہو تو بالاتفاق واجب ہوگا۔

نمبر۱۰۔ اسی طرح اگر احتلام ہونا یاد نہ ہو تو یہی ہونا چاہئے، اور اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے، الکمالؒ نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن سوتے ہوئے کی حالت میں یقین آنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، ان مسائل میں قیاس کے اعتبار

سے امام ابو یوسفؒ کا قول قوی ہے اسی قول کو خلف بن ایوبؒ اور ابو اللیثؒ نے بھی قبول کیا ہے، اور احتیاط کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول قوی ہے، تجنیس میں اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نیند میں احتلام ہو جانے کا احتمال باقی رہتا ہے اس لئے اسی احتمال پر اس تری کو محمول کیا جائے گا، الفتح، ساتھ ہی نیند سے غفلت بھی آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ احتلام ہوا یاد نہ رہا ہو، اس لئے اس تری کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقت میں یہ احتلام ہی ہے مگر اب اس کا ہونا یاد نہیں رہا ہے، اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ نیند کی وجہ سے تیقن کی صورت نہیں ہے تو اس فرمان میں تامل ہے، اس واسطے کہ منی پتلی ہو جانے کی صورت میں بھی احتمال منی کو منی کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، اس لئے یہاں پر تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے، اصل یقین ہونا مراد نہیں ہے، یعنی دلائل کے ذریعہ یقین پیدا کر لینا جس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ اگر غلبہ ظن ہو کر دل مطمئن ہو جائے کہ یہ مذی ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے، واللہ اعلم۔

نمبر ۱۱۔ اگر عورت نے اپنے شوہر سے جماع کے بعد غسل کر لیا اس کے بعد اسے منی نکلی تو اب دوبارہ غسل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ صرف وضو کرنا ہی کافی ہوگا، المحیط، اور قنیہ میں ہے کہ عورت کو منی زرد اور مرد کی منی سپید ہوتی ہے، اس لئے اگر نکلی ہوئی منی زرد رنگ کی ہو تو عورت پر غسل لازم ہوگا، اور اگر سپید ہو تو عورت پر نہیں بلکہ اس کے شوہر پر غسل لازم ہوگا، ع۔

میں کہتا ہوں حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید اور گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد اور پتلی ہوتی ہے، دونوں میں سے جو منی بھی اوپر آجاتی ہے بچہ اسی کے مشابہہ ہوتا ہے جیسا کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں بیان کیا ہے، فقہاءؒ نے اپنے بیانوں میں گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی تذکرہ اس لئے نہیں کیا ہے کہ اب اصل حالت پر باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر تازہ ہو تو کھل کی بو اور خشک ہو جائے تو انڈے کی بو آجاتی ہے، م۔

بحث احتلام

نمبر ۱۲:۔ ایک مرد سو کر اس حالت میں اٹھا کہ اس کے بستر پر یا کپڑے پر یا ران پر تری پائی، اور اسے خواب میں ہونا یاد ہو تو اس کی منی یا مذی ہونے میں شک ہو یا یقین ہو اس پر غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر ودی ہونے کا اسے یقین ہو تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا، المحیط، یہ فتویٰ آسان ہے اسی کو قبول کیا جائے کیونکہ گرم ملکوں مین اکثر پسینے سے تری ہو جاتی ہے، اس لئے اگر فتویٰ میں تفصیل نہ ہو اور صرف مطلقا تری پر منی کا حکم لگا دیا جائے تو پسینہ کا یقین ہونے کے باوجود غسل کرنا لازم ہوگا، م۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر تری نظر آئی لیکن احتلام ہونا یاد نہ ہو تو اگر ودی کے ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہ ہوگا، اور اگر منی ہونے کا یقین ہو تو غسل کرنا لازم آئے گا، اور اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہیں ہوگا، اور اگر منی یا مذی کے درمیان شک ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک کہ احتلام ہونا یاد نہ آئے غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا، شیخ الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، امام ابو علی نسفیؒ نے کہا ہے کہ نوادر ہشام میں امام محمدؒ سے یہ روایت بیان کی گئی ہے۔

نمبر ۱۴۔ کہ ایک شخص نیند سے بیدار ہوا اور اپنے آلہ تناسل پر تری پائی مگر احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے تو اگر سونے سے پہلے اس شخص کے آلہ تناسل میں تناؤ ہونا یاد ہو تو اب اس پر غسل کرنا لازم نہ ہوگا، البتہ اگر کسی طرح اسے منی ہونے کا یقین ہو جائے تو غسل کرنا ہوگا، لیکن اگر اسے سونے سے پہلے آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو غسل کرنا لازم ہوگا، شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں میں اکثر ہوتا رہتا ہے، اور لوگ اس سے غافل رہتے ہیں اس لئے اسے سمجھ کر یاد رکھنا ضروری ہے،

المحیط، وجہ یہ ہے کہ اگر خواب سے پہلے کے تناؤ کی وجہ سے انزال ہو تا تو اب تک تری باقی نہ رہتی، البتہ اگر بہت جلد جاگ گیا ہو، اور سکون کے بعد احتلام کے تناؤ سے خروج منی ہو کر جاگا ہو، لیکن در مختار میں احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جواہر الفقہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کروٹ سے سویا ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، اور لوگ اس سے بھی غافل ہیں، انتہی۔

لیکن سچی بات یہ ہے کہ کروٹ پر ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بے وجہ ہے، اور عینیؒ نے تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ **بخلاف النائم ولو مضطجعاً** اگرچہ کروٹ پر سونے والا ہو، انتہی۔

نمبر ۱۵۔ اور عالمگیریہ میں ہے کہ اگر کوئی مرد بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہوئے یا چلتے ہوئے سو گیا پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں اور جبکہ کروٹ سے سویا ہو ساری صورتیں برابر ہیں، المحیط میں ایسا ہی ہے، یہ روایت معتمد ہے، **فاحفظہ**، م۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر جاگنے والے کو احتلام ولذت انزال یاد ہو مگر تری نہیں پائی جاتی ہو تو اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

عورت کا احتلام

ظاہر الروایۃ میں عورت کے بارے میں بھی اسی تفصیل سے حکم مذکور ہے، کیونکہ عورت کے واسطے اس کی منی کا اس کے فرج کے بالائی حصہ پر آنا اس پر غسل واجب ہونے کی شرط ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، معراج الدرایہ، میں کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جبکہ انزال منی ہونا دلیل سے یقینی نہ ہو رہا ہو، لیکن اگر کسی دوسری صورت سے یقینی ہونا معلوم ہو جائے مثلاً حمل قرار پا جائے تو اس وقت انزال یقینی ہو جائے گا، مثلاً بغیر جماع کے اس کی فرج میں باہر سے منی پڑ جائے اور وہ حاملہ ہو جائے تو اسی وقت سے یقینی انزال مان کر اسی وقت سے غسل واجب ہو جائے گا جب سے منی اندر گئی ہے۔

نمبر ۱۷۔ احتلام میں عورت بھی مرد کی طرح ہے یعنی ظاہر الروایۃ میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر عورت کو احتلام وانزال یاد ہے مگر ظاہراً انزال نہیں ہے تو بھی اس پر غسل واجب ہوگا، حلوانیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت قبول نہیں کرنی چاہئے، ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ انزال فرج خارج تک نکل آئی جب تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں، ع، کمالؒ نے نوادر کی روایت کو تقویت دی اور یہ بتلایا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حضرت ام سلیمؓ سے منقول شدہ حدیث ہے، جو اوپر گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں غسل کا واجب ہونا اس وقت لازم کیا گیا ہے کہ جب وہ پانی یعنی منی دیکھے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے جواب میں فرمایا ہے کہ **نعم اذا رأت الماء** ہاں جب وہ پانی یعنی منی دیکھ لے، یہ نوادر کی روایت کی وجہ ہے۔

اور دوسری روایت حضرت ام سلیمؓ ہے کہ جس میں انہوں نے پوچھا کہ عورت نے خواب میں وہ دیکھا جو مرد اپنے خواب میں دیکھتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا **اذا رأت ذلك فلتغتسل**، یعنی جب عورت ایسا خواب دیکھے تو وہ غسل کرلے، لیکن پہلی حدیث میں اس بات کی زیادتی صراحت کے ساتھ ملتی ہے کہ عورت پر غسل اس وقت واجب ہوگا کہ وہ منی بھی نکلی ہوئی دیکھے، اور دوسری حدیث میں اگرچہ اس کی تصریح نہیں البتہ اس معنی کے لینے یعنی مرد کی طرح احتلام اور منی دیکھنے کی گنجائش ضرور ہے اس لئے دوسری حدیث پہلے حدیث کے موافق ہو گئی اور ایسا کرنا واجب بھی ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی بھی جاتی ہے، اور حقیقی بات یہ ہے کہ مذکورہ دونوں راویتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں منی کے وجود پر اس کے غسل کا وجوب متعلق ہے، اور جتنے علماء عورت کے احتلام میں اس پر وجوب غسل کے قائل ہیں وہ اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے احتلام میں اس کی منی بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ عورت نے اسے اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، اسی بناء پر تجنیس میں اس کی علت یوں بیان کی ہے کہ عورت کو احتلام نظر آیا مگر کچھ تری نہیں پائی، اگر انزال کی اس نے لذت پائی تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ عورت کی منی میں دفق یعنی جھٹکا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے سینہ سے نکلتی ہے، انتہی۔

اس کی تعلیل سے تمہاری سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ اس سے پہلے جو یہ کہا گیا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا، تو اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ اس نے اپنی آنکھوں سے اس کا نکلنا نہیں دیکھا ہے، تو اس کے حق میں یہ اوجہ ہے کہ اس پر غسل واجب ہو، اور اسے احتلام ہونا تو اتنی سی بات پر صادق آجائے گا کہ عورت کو خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آئے، اور اس کی یہ دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں کہ اسے انزال کی لذت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی لئے جب ام سلیمؓ نے اپنے سوال میں ان دونوں صورتوں کو شامل کر کے بیان کیا تو آنحضرت ﷺ نے ان کے جواب میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت میں متعین فرمایا یعنی وہ پانی دیکھے یعنی وہ لذت انزال بھی پائے، اور یہ بات متعین ہے کہ اس جگہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا کافی ہے، خاص آنکھوں سے دیکھنا مراد نہیں ہے کیونکہ مثلاً عورت نے اپنے انزال کا یقین اس طرح کیا کہ وہ خواب دیکھتے ہی جاگ پڑی اور ہاتھوں سے تری بھی محسوس کی پھر سو گئی اور اتنی دیر سوتی رہی کہ وہ منی اس کے کپڑوں پر خشک ہو گئی، اس صورت میں اسے آنکھوں سے کچھ نظر نہیں آیا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ اس پر غسل اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ اس نے اپنی آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا ہے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی، حالانکہ در حقیقت آنکھوں سے دیکھنا یہاں پایا گیا ہے، بلکہ اس جگہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے، اور اس معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے، الفتح میں کلام اتنا ہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس نے لذت انزال بھی پائی تو اوجہ صورت یہی ہے کہ اس پر غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ اس کی منی اس کی شرم گاہ کے اوپر تک نہ آئی ہو، لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے لیکن احتیاطاً نوادر کی روایت یعنی وجوب غسل پر فتویٰ دینا چاہئے، اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس کے ظاہر فرج تک اس کی منی نہیں آئی تو بھی اس پر غسل فرض ہوگا کیونکہ اس کی فرج منہ کے حکم میں ہے اور عورت پر اس کو پاک رکھنا بھی ضروری ہے، لہٰذا اسے خروج کا حکم ہوگا، جیسا کہ بغیر ختنہ کیا ہوا مرد ہو، کہ اگر اس کی منی نکل کر اس کی کھال میں آگئی اور اس سے باہر نہ ہوئی جب بھی اس پر غسل فرض ہوتا ہے؛ اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کی منی مرد کی منی کی طرح جھٹکے سے نہیں نکلتی ہے، ع، اس لئے ماقبل کے حکم کے لئے موئید ہوئی، فاستفہم۔ م۔

غشی، بستر پر مرد اور عورت کی منی، مسجد میں احتلام

نمبر ۱۸۔ اگر مرد پر غشی طاری ہوئی پھر ذرا ہوش آیا تو اس نے اپنی ران یا کپڑے پر مذی پائی تو بالاتفاق اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

نمبر ۱۹۔ اور یہی حکم نشہ سے مست کا ہے جس نے نشہ سے ہوش میں آنے کے بعد ایسا ہی پایا ہو، اس کا حکم خواب کے حکم کی طرح نہیں ہے، المحیط والتجنیس، کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی اگر اسے احتلام یاد ہو تو بالاتفاق اس پر غسل فرض ہوگا ورنہ صرف امام اعظمؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فرض ہوگا، نیند اور غشی و نشہ میں فرق یہ ہے کہ نیند میں احتلام کا احتمال پورا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں یہ بات نہیں ہے۔

نمبر ۲۰۔ اور اگر احتلام و شہوت تو یاد ہو مگر تری محسوس نہ ہوئی ہو تو بالاتفاق فرض نہیں ہوگا، مف۔

نمبر ۲۱۔ اگر میاں بیوی کے بستر پر منی ہے، بیوی کہتی ہے کہ یہ شوہر کی ہے اور شوہر کہتا ہے کہ بیوی کی ہے تو اصح قول یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل فرض ہوگا، الظہیریہ، قیاس تو یہ ہے کہ کسی پر غسل لازم نہ ہو، اور عورت کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ شوہر کے غسل کئے بغیر نماز میں اس کی اقتداء کرے، ع، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ دونوں میں سے کسی کو بھی یاد نہ آئے اور نہ تمیز کی کوئی صورت ہو اور دونوں اختلاف بھی کر رہے ہوں، الفتح۔

نمبر ۲۲۔ اور اگر تمیز ہو تو اگر منی زرد رنگ کی ہو تو عورت کی ہوگی اور اگر سپید رنگ کی ہو تو مرد کی ہوگی۔

نمبر ۲۳۔ اگر کسی شخص کو مسجد میں احتلام ہو اور فوراً نکلنا ممکن ہو تو نکل جائے، اور غسل کرلے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ تیمّم کر کے نکلے اور اگر اس وقت نکلنا ممکن نہ ہو مثلاً آدھی رات ہو تو مستحب ہے کہ تیمّم کرلے تاکہ جنبی نہ رہے، میں کہتا ہوں اس سے معلوم ہوا کہ تیمّم کرنا ایسی صورت میں صحیح ہے، اسی طرح اگر کسی نے قصداً جماع کیا ایسے وقت میں وہ غسل نہیں کر سکتا ہے یا غسل سے اس کو نقصان ہوتا ہے تو وہ تیمّم کرلے، م۔

واضح ہو کہ مذکورہ سارے مسائل جنابت کی ایک قسم یعنی حشفہ داخل بغیر صرف نظر کرنے سے یا مشت زنی سے یا احتلام یا تصور سے شہوت کے ساتھ منی کے نکل آنے کی صورت میں ہیں، اور جنابت کی اب دوسری صورت حشفہ کے داخل کر لینے کی صورت میں ہے اور اس میں یہ تمام صورتیں شامل ہیں کہ شہوت اور قوت کے ساتھ ہو یا بزور اندر کیا گیا ہو یا کسی ترکیب سے ٹھونس دیا گیا ہو اسی طرح رغبت اور اختیار کے ساتھ ہو یا زبردستی اور جبر کے ساتھ ہو چنانچہ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

والتقاء الختانين من غير انزال، لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل أو لم ينزل، ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصرہ، وقد يخفى عليه لقلته، فيقام مقامه، وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، و يجب على المفعول به احتياطا

ترجمہ:-اور دونوں ختنوں کا ملنا بغیر انزال منی کے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب دونوں ختنے مل جائیں اور حشفہ (یعنی سپاری) چھپ جائے تو غسل فرض ہو جائے گا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، کیونکہ دونوں کا مل جانا ہی انزال کا سبب ہے، اور وہ خود (یعنی آلہ تناسل) نظر سے غائب رہتا ہے، اور کبھی خود اس شخص پر انزال ہونے کے باوجود مخفی ہوتا ہے (اس کا شعور نہیں ہوتا ہے) اس منی کی کمی کی وجہ سے اس لئے اس دونوں ختنوں کے ملاپ کو ہی انزال کے قائم مقام سمجھا جائے گا، یہی حکم پاخانہ کے مقام میں داخل کرنے کا بھی ہے، کیونکہ سبب تو پورا پورا موجود ہے، اور مفعول بہ پر احتیاطاً غسل کیا گیا ہے۔

توضیح: بحث دخول حشفہ

غسل کے موجبات میں سے التقاء ختانین بھی ہے، ختان واحد (ختانان تثنیہ ہے) ختان مرد یا عورت کے پیشاب کی وہ جگہ جہاں سے ختنہ کیا جاتا ہے، ختنہ کرنا مرد کے حق میں سنت اور عورت کے حق میں باعث بزرگی اور شرافت ہے، اگر مرد کے حق میں ختنہ سے ہلاکت کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے اس پر جبر بھی کرنا چاہئے؛ مگر عورت پر جبر نہیں ہے، الفتح، اگر کسی قوم نے ختنہ کر دیا چھوڑ دیا تو تو امام المسلمین کو چاہئے کہ ان سے قتال کرے، اس جگہ التقاء الختانین سے مراد دونوں کا آمنے سامنے ہو جانا ہے اگرچہ دونوں نہ ملے ہوں، اور مرد کا حشفہ جب عورت کے فرج میں غائب ہو جائے تو حقیقۃً التقاء ہو جاتا ہے، مع، اور التقاء ختانین سے غسل فرض ہو جاتا ہے، **من غير انزال** یعنی اگرچہ انزال نہ ہو جب بھی غسل فرض ہو جائے گا۔

لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل أو لم ينزل......الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل کر حشفہ یعنی سپاری چھپ جائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو غسل فرض ہو جائے گا، اس لفظ کے ساتھ مسند عبداللہ بن وہب اور مصنف ابن شیبہ میں ہے، الفتح، اس کی اسناد ضعیف ہے، اور طبرانی نے اس کو دوسری اسناد سے ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔

ابو ہریرۃؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے **اذا قعد بين شعبها الاربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل، وفي رواية لمسلم وان لم ينزل**، جب مرد عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان بیٹھے اور ختان ختان سے مل جائے تو غسل فرض ہو جائے گا، صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اگرچہ اس کو انزال نہ ہوا، اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور مسلم و ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح

ہے۔

التقاء ختانین کی اصل دلیل تو یہ صریح نص ہے، اس کے علاوہ یہ قیاس بھی ہے **لانہ سبب للانزال الخ** اندونوں کا مل جانا ہی تو انزال کا سبب ہے اور خود حشفہ نظر سے غائب ہوتا ہے اس لئے آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں ہے البتہ اس کا احساس ممکن ہے اور کبھی خود اس شخص پر بھی مخفی ہو جاتا ہے اسی لئے اس التقاء کو انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، یعنی حقیقہ جنبی کرنے والی چیز تو انزال منی ہے لیکن آلہ تناسل فرج میں چھپا ہوا ہو تو کس طرح یہ بات معلوم ہے کہ انزال ہوا یا نہیں خواہ وہ فرج یعنی پیشاب کا مقام ہو یا دبر یعنی پاخانہ کا مقام ہو اسے آنکھوں سے دیکھنا ناممکن ہے پھر کبھی منی کی کمی کی وجہ سے اسے محسوس کرنا بھی مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اسی التقاء کو انزال کے قائم مقام مان کر حکم دیا گیا ہے کہ جب التقاء مذکور پایا جائے گا غسل واجب ہو جائے گا، جیسا کہ پہلی قسم میں احتلام کو شہوت کے ساتھ انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، کیونکہ احتلام اور خواب میں شہوت کے پائے جانے کا بڑا احتمال ہوتا ہے، اور جیسا کہ دونوں ختنوں کے مل جانے کی صورت میں انزال ہونے کا گمان پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں اصل روایت تو جس کی نص موجود ہے وہ التقاء ختانین ہی کے بارے میں ہے۔

و کذا الایلاج فی الدبر لکمال السببیۃ، و یجب علی المفعول بہ احتیاطا......الخ

یعنی فرج کے علاوہ مقام مقعد میں اگر ادخال حشفہ کیا ہو تو بھی یہی حال اور یہی حکم ہو گا کہ غسل لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس میں بھی شہوت رانی اور حصول لذت ہوتا ہے اور سبب غسل پورا پایا جاتا ہے یہانتک کہ بہت سے بدکار اور فاسق انسان فرج میں شہوت پوری کرنے کے بجائے لواطت یعنی پاخانے کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ شہوت پوری کرنے اور منی نکالنے کا یہ بھی پورا سبب ہے، تو اس میں صرف حشفہ داخل کر دینے سے غسل لازم ہو جائے گا، اگرچہ انزال ہونا محسوس نہ ہو، واضح ہو کہ اس جگہ التقاء ختانین سے حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ اگر مرد عورت میں سے کسی کا بھی ختنہ نہ ہو تو بھی یہی حکم رہے گا، چنانچہ عینیؒ نے ابن قدامہؒ کے مغنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا فرج میں غائب ہونا ہی وجوب غسل کا سبب ہے خواہ عورت اور مرد میں سے دونوں کا ختنہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، خواہ مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے ملے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جائے، اور اگر حشفہ داخل کئے بغیر صرف اوپر سے ختنہ کو ختنہ سے ملا لیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے، انتہی۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ التقاء ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا ہے خواہ اگلی فرج میں غائب ہوا ہو یا پچھلی فرج یعنی مقعد میں دونوں صورتیں التقاء ختانین کے حکم میں داخل ہوں گی، اس طرح مقعد میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا واجب ہونا بھی نص سے ثابت ہونے کے حکم میں ہوا، اب مقعد میں وطی کرنے والے پر تو غسل اس لئے واجب کیا گیا کہ اسے پوری شہوت رانی حاصل رہی، لیکن جس سے لواطت کی گئی اسے تو شہوت رانی کا موقع نہیں ملا تو پھر اس پر غسل کیوں فرض ہوا؟۔

اس لئے اس کا ماتنؒ نے جواب دیا ہے **ویجب علی المفعول بہ الخ** یعنی جس کے ساتھ یہ حرکت کی گئی ہے اگر وہ مخاطب غسل اور مخاطب احکام ہو سکتا ہو تو اس پر بھی غسل لازم ہو گا، اگرچہ کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ مفعول بہ کو بھی لذت کے ساتھ انزال ہوتا ہے، لیکن یہ احتلام خواب کے مانند ہوا لہذا احتیاطاً وجوب غسل کا حکم لازم ہوا، م۔

بخلاف البھیمۃ ومادون الفرج لان السبیۃ ناقصۃ، والحیض لقولہ تعالیٰ حتی یطّھرن بالتشدید و کذا النفاس بالاجماع

ترجمہ :- بخلاف چوپایہ کی پیشاب گاہ یا دبر میں حشفہ داخل کرنے یا فرج کے علاوہ ران وغیرہ سے مباشرت اور دلبستگی کرنے کے کہ ان میں حقیقۃً انزال پائے جانے کے بغیر غسل واجب نہ ہو گا کیونکہ ان صورتوں میں غسل کا سبب مکمل نہیں بلکہ ناقص ہوتا ہے اور موجب غسل ایک حیض بھی ہے اس ارشاد خداوندی کی وجہ سے کہ **حتی یطھرن** یہانتک کہ وہ عورتیں خوب پاک

ہو جائیں، اور ایک موجب غسل نفاس بھی ہے بالاتفاق۔

توضیح: چوپایہ یا مردہ سے وطی، حشفہ کا کٹنا، صرف مقدار باقی رہنا، صغیرہ سے دخول، فرج میں مٹی پہنچانا

بخلاف البهيمة ومادون الفرج لان السببية ناقصة.....الخ

موجبات غسل، ایک ایلاج فی الدبر بھی ہے اس میں بھی اسباب مکمل پائے جاتے ہیں، لیکن جانوروں کے ساتھ یا فرج کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ ران وغیرہ سے مباشرت کرنے سے اگر فی الحقیقت انزال ہو جائے جب تو غسل فرض ہو جائے گا، لیکن انزال نہ ہو تو غسل فرض نہ ہوگا کیونکہ ان صورتوں میں سبب غسل مکمل نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ناقص رہتا ہے، اسی بناء پر مردہ عورت سے وطی کرنے میں اگرچہ حقیقتاً التقاء ختانین پایا جاتا ہے مگر زندوں کی جیسی اس میں حرارت نہیں پائی جاتی ہے اور شریف طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہوتی بلکہ اس سے متوحش اور متنفر رہتی ہے اس لئے سبب غسل انتہائی ناقص پایا گیا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے صرف حشفہ داخل ہو جانے سے غسل لازم نہیں ہوگا، اگر کہنے اور دیکھنے میں التقاء ختان پایا جارہا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ موجب غسل بتاتے ہوئے جامع الفاظ میں اس طرح کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ ایسے زندہ آدمی میں جو شہوت کے قابل بھی ہو اس کی اگلی فرج یا مقعد میں حشفہ کا یا اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو اس کے برابر چھپ جانے سے فاعل اور مفعول بہ دونوں پر غسل فرض ہو جاتا ہے، ع، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اس کے برابر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا، السراج، اگر ذکر میں سے صرف حشفہ کے برابر باقی رہ گیا اور باقی حصہ کٹ گیا ہو تو اس کے داخل کرنے سے بھی غسل واجب ہو جائے گا، الدر میں ایسا ہی ہے، اور اس حرکت سے حلال وطی کرنے سے جو احکام پیدا ہوتے ہیں مثلاً مہر وغیرہ وہ سارے ثابت ہو جائیں گے، اور حرام زنا ہونے سے اس کے احکام بھی ثابت ہو جائیں گے، م، اور چوپایہ میں یا مردہ عورت میں یا ایسی چھوٹی لڑکی میں کہ اس سے ہمبستری نہیں کی جاتی ہے، حشفہ داخل کر دینے سے بغیر انزال حقیقی کے غسل لازم نہ ہوگا، المحیط، اگر لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی فرج میں حشفہ داخل کرنا ممکن اور ساتھ یہ خطرہ بھی باقی نہ رہا ہو کہ اس حرکت سے اور فرج کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک ہو جائے گا، تو اسے قابل جماع مان لیا جائے گا، یہی صحیح ہے، السراج۔

وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، ويجب على المفعول به احتياطا......الخ

اگر فرج کے علاوہ عورت کے کسی اور مقام سے فعل جماع کیا گیا لیکن کسی صورت سے منی اس کے رحم میں پہنچ گئی اب وہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس پر غسل لازم نہ ہوگا، کیونکہ موجب غسل یعنی انزال یا حشفہ کا اندر جانا کچھ بھی نہیں پایا گیا ہے، البتہ اگر وہ حاملہ ہو جائے تو اس پر غسل ثابت ہو جائے گا کیونکہ انزال ہونا معلوم ہو گیا ہے، قاضی خان، المحیط، اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اسی وقت سے اس پر غسل واجب مانا جائے گا جب سے اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا گیا ہے حتی کہ اسی وقت سے اس پر نمازوں کی قضاء واجب ہوگی، الملتقط، العینی، حلبیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق منی کے باہر تک آنا شرط ہے جیسا کہ الدر المختار میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط تو صرف اس لئے لگائی گئی تھی تا کہ منی کے انزال کا یقین ہو جائے، اور یہ بات یہاں بھی پائی گئی ہے، جیسا کہ کمالؒ نے الفتح میں اس کی تحقیق کی ہے، یہ بحث گذر چکی ہے، م۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہے وہ مجھ سے مباشرت کرتا ہے اور میں وہ مزہ پاتی ہوں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں ملتا ہے تو اس پر غسل لازم نہیں ہوگا، محیط السرخسی، شیخ ابن الہمامؒ نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اگر اس نے منی نہیں دیکھی تو غسل واجب نہ ہوگا لیکن اگر صراحۃ منی بھی نظر آجاتی ہو تو اس پر غسل فرض ہو جائے گا گویا یہ احتلام ہوگا،

جیسا کہ الفتح میں ہے۔

نمبر ۲۔ دس برس کے بچے نے اپنی جوان بیوی سے وطی کی تو عورت پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکے پر واجب نہ ہوگا، پھر بھی عادت ڈالنے کے لئے اسے بھی غسل کا حکم کیا جائے گا جیسا کہ اس جیسے لڑکوں کو نماز کا حکم کہا جاتا ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر جوان مرد نے ایسی نابالغہ لڑکی سے جو قابل وطی ہے جماع کر لیا تو اس مرد پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکی پر واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ اگر ایسے مرد نے جماع کیا جو خصی ہو چکا ہو تو خود اس پر اور جس کے ساتھ جماع کیا ہو دونوں پر غسل لازم ہوگا، المحیط۔

نمبر ۵۔ اگر کسی نے اپنے ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہ ہوا تو اگر وہ کپڑا اتنا باریک ہو کہ اندر کی حرارت اور لذت پالی تو غسل واجب ہوگا ورنہ واجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے؛ لیکن انتہائی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہو، السراج الوہاج۔

نمبر ۶۔ اگر عورت نے یا مرد نے مرد کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر اپنی فرج یا مقعد میں داخل کیا تو مختار مذہب کے مطابق غسل واجب نہ ہوگا، ت د، جبتک کہ انزال نہ ہو، ع، ابتک انزال اور ایلاج دونوں قسم کی جنابت کا ذکر ہو چکا، اور اب مصنفؒ نے دوسری قسم کا موجب غسل بیان کرنا شروع کیا ہے۔

بیان حیض

والحیض لقوله تعالیٰ ﴿حتی یطهرن﴾ بالتشدید، وكذا النفاس بالاجماع......الخ

موجبات غسل میں سے ایک حیض بھی ہے (جو صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے) نہایہ میں ہے کہ حیض سے مراد ختم مدت حیض ہے، لیکن انزاریؒ نے کہا ہے کہ ختم مدت نہیں بلکہ حیض ہی موجب ہے، اور وجوب اس وقت ثابت ہوگا جبکہ حیض ختم ہو، مع، اس کا حاصل یہ ہے کہ حیض خود تو موجب غسل ہے لیکن غسل کرنے کی شرط ہے حیض کا ختم ہونا، مف، تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے **قوله والحیض یعنی خروج دم الحیض**، یعنی غسل واجب کرنے والی چیزوں میں خون حیض کا نکلنا ہے، لہٰذا اس کا خون نکلتے ہی حدث غسل طاری ہو جاتا ہے، اسی لئے غسل واجب ہوا، لیکن غسل کی ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ وہ خون بند ہو جائے، اس تشریح پر کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ تشریح بہت خوب ہے۔

مگر اس بات پر تعجب ہے کہ الشریعہ نے وقایۃ الروایۃ میں غسل کے واجب کرنے والی چیزوں میں حیض کا ختم ہونا قرار دیا ہے، **لقوله تعالی ﴿ولا تقربوهن حتی یطهرن﴾ الخ** یعنی تم اپنی بیویوں کی حالت حیض میں ان کے قریب تک نہ جاؤ یہانتک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اس فرمان الٰہی میں **یطهرن** طا اور ہا دونوں کو قراءۃ متواتر میں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ خوب پاک ہو جائیں حالانکہ بغیر تشدید کے **یطهرن** پڑھنے سے اس کے معنی ہوتے کہ وہ پاک ہو جائیں، جو حیض کے خون کے صرف بند ہو جانے سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن تشدید کے ساتھ کہہ کر یہ بتایا گیا ہے کہ جبتک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں یعنی غسل نہ کر لیں ان کے شوہر ان سے وطی نہ کریں اس سے معلوم ہوا کہ یہ غسل فرض ہے کیونکہ عورت پر مرد کا حق ہے کہ وہ اس سے وطی کرے یہانتک کہ کوئی بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزے جو بڑی نیکی اور عبادت کا کام ہے وہ بھی نہیں کر سکتی ہے، اگر اس موقع پر غسل فرض نہ ہوتا تو شوہر کو اس کا اپنا حق وصول کرنے سے منع نہیں کیا جاتا۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح یہاں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے اسی طرح بغیر تشدید کے **یطهرن** بھی تو پڑھا گیا ہے لہٰذا اس قراءت کے مطابق تو صرف خون بند ہو جانے ہی کافی ہوگا اور غسل کی ضرورت نہیں ہو گی؟ جواب یہ

ہے کہ بغیر تشدید کے متواتر ہے مگر یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ دوطرح کی قرآت کا ہونا دوطرح کی روایت کے حکم میں ہوتا ہے اسی لئے امام اعظمؒ نے دونوں صورتوں پر عمل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بتلائے ہیں کہ اگر پورے دس دن جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہوتی ہے خون نکل کر بند ہوا ہے تو فی الحال اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا بغیر اس کے غسل کئے ہوئے بھی جائز ہوگا یطھرن بغیر تشدید کی قراءت پر عمل کرتے ہوئے، کہ وہ خون بند ہو کر از خود پاک ہو گئی ہیں، لیکن اگر دس دن سے کم میں مثلاً چار پانچ ہی دن میں خون بند ہو گیا تو اس میں بقیہ دن خون آنے کا مزید احتمال باقی رہ جاتا ہے اس لئے فی الحال اسے پاک نہیں مانا جائے گا یہانتک کہ وہ غسل کرلیں پھر بھی خون نہ آئے تو اب یقین کرنا ہوگا کہ وہ حقیقۃً پاک ہو گئی ہیں اسی لئے ان کے غسل کر لینے کے بعد ان کے شوہر کو ان سے مجامعت کا حق مل جائے گا، یطھرن تشدید کے قول کے مطابق۔

بیان نفاس، بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا، اقسام غسل، غسل میت، غسل نو مسلم

وکذا النفاس بالإجماع......الخ

موجبات غسل میں جس طرح ایک حیض ہے جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ایک اور موجب جو عورت ہی کے ساتھ مخصوص ہے وہ نفاس بھی ہے۔ اس نفاس کا حکم بھی بالاجماع حیض ہی کا ہے، اگرچہ نفاس کے بارے میں نص نہیں ہے، لیکن اس پر اجماع ہے جسے ابن المنذر، ابن جریر، طبری اور کچھ دوسروں نے بھی نقل کیا ہے۔ ع۔

حاصل یہ ہے کہ نفاس کا خون بھی غسل کو لازم کرتا ہے جب بھی وہ خون بند ہو خواہ اپنی آخری مدت چالیس دن ختم ہو جانے کے بعد ہو یا اس کے قبل ہی کسی دن بند ہو جائے غسل کرنا ہوگا۔ م۔ حیض ونفاس کا خون نکل کر فرج خارج تک پہنچنے پر غسل فرض ہو جاتا ہے، اور اگر فرج کے بالائی حصہ تک خون نہیں پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہ ہوگا اور حیض بھی نہ ہوگا۔ التبیین۔ اور اگر بچہ جننے کے موقع پر عورت کو خون نظر نہیں آیا تو اصح قول یہ ہے کہ اس پر بھی غسل فرض ہوگا۔ الظہیریہ۔

غسل کی نو قسمیں ہیں ان میں سے تین فرض ہیں نمبر ۱۔ غسل جنابت، نمبر ۲۔ وغسل حیض، نمبر ۳۔ وغسل نفاس، نمبر ۴۔ ایک واجب ہے یعنی غسل میت، المحیط للسرخسی، یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کو غسل دینا واجب ہے، ت، یعنی فرض کفایہ ہے کہ اگر کسی نے بھی اسے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے نہ دیا تو جن لوگوں کو اس کا علم ہو گا وہ سب گنہگار ہوں گے، مف، د۔

اگر کافر جنبی ہوا اور اسی حالات میں وہ اسلام لے آیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر غسل واجب ہو گیا، ج، زاہدی، اور یہی اصح ہے کیونکہ اسلام لانے کے باوجود اس سے پہلے کی جنابت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ باقی رہ جاتی ہے، لہذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اسلام لانے کے بعد ہی وہ جنبی ہوا، اور اگر کوئی کافر عورت حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہؒ نے فرمایا کہ اس پر غسل فرض نہیں ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غسل لازم ہونے کا سبب حیض کا بند ہو جانا تھا جو اسلام لانے سے پہلے ہو گیا بعد اسلام نہیں ہوا، اسی بناء پر اگر وہ حالت حیض میں مسلمان ہوتی اور اس کے بعد پاک ہوتی تو اس پر غسل فرض ہوتا۔

طفل کا غسل، جنب کے غسل میں تاخیر

اسی بناء پر اگر کوئی نابالغ عمر کے اعتبار سے نہیں بلکہ احتلام سے بالغ ہوا اور ایک لڑکی عمر سے نہیں بلکہ حیض آجانے سے بالغہ ہوئی تو کہا گیا ہے کہ حیض آجانے سے لڑکی پر غسل فرض ہو جائے گا لیکن احتلام کی وجہ سے لڑکے پر فرض نہیں ہوا، یہانتک غسل کی چار صورتیں ہو گئیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ پورے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں غسل واجب ہو، الفتح، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، شیخ سراج الدین ہندیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ جبتک کہ نماز واجب نہ ہو یا ایسی چیز کا ارادہ نہ ہو کہ بغیر طہارت کے حلال نہ ہو اس وقت تک محدث پر وضو کرنا اور جنبی و حائضہ و نفاس والی پر غسل کرنا

واجب نہیں ہے، البحر الرائق، جیسے نماز، سجدہ تلاوت، اور قرآن مجید چھونا وغیرہ، المحیط للسرخسی، اگر جنبی شخص نے وقت نماز تک غسل کرنے میں تاخیر کی تو وہ گنہگار نہ ہوگا، المحیط۔

وسَنّ رسول الله ﷺ الغسل للجمعة والعيدين و عرفة والاحرام، صاحب الكتاب نص على السنية، و قيل هذه الاربعة مستحبة، و سمى محمد الغسل في يوم الجمعة حسنا في الاصل، و قال مالك واجب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل" ولنا قوله عليه السلام :من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل، وبهذا يحمل مارواه على الاستحباب، او على النسخ، ثم هذا الغسل للصلوة عند ابى يوسف، وهو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها، وفيه خلاف الحسن، والعيدان بمنزلة الجمعة، لان فيها الاجماع، فيستحب الاغتسال دفعا للتأذى بالرائحة، وأما في عرفة والاحرام فسنبينه في المناسك ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ :- رسول اللہ ﷺ نے جمعہ، عیدین، عرفہ اور احرام حج کے لئے غسل کرنا مسنون قرار دیا ہے، صاحب کتاب نے توان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیص اور تصریح کردی ہے، مگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں، اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن قرار دیا ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جمعہ میں آئے اسے غسل کرلینا چاہئے۔

اور ہماری دلیل بھی رسول اللہ ﷺ کا ہی فرمان ہے کہ جس کسی نے جمعہ کے دن وضو کیا اس نے عمدہ اور اچھا کام کیا، اور جس نے غسل کیا اس نے بہت فضیلت کا کام کیا، اسی بناء پر امام مالکؒ کی روایت کردہ حدیث کو استحباب پر یا منسوخ ہوجانے پر محمول کیا جائے گا پھر امام ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطہ ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز جمعہ کو وقت جمعہ یادن پر زیادہ فضیلت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ طہارت کو نماز سے ہی زیادہ خصوصیت ہے مگر اس میں حسن بن زیادؒ کا اختلاف ہے، اور دونوں عید بھی جمعہ کے برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے لہٰذا غسل کرلینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے تکلیف پہنچنا ختم ہو اور اب عرفہ اور احرام کے غسل کو عنقریب ہم ان شاء اللہ کتاب المناسک میں ذکر کریں گے۔

توضیح :- غسل جمعہ، غسل عرفہ، غسل احرام

وسَنّ رسول الله ﷺ الغسل للجمعة والعيدين و عرفة والاحرام...... الخ

رسول اللہ ﷺ نے جمعہ یعنی اصح قول کے مطابق نماز جمعہ، نماز عیدین یعنی عید الفطر اور عید الضحیٰ اور عرفہ اور احرام کے لئے غسل کرنے کو مسنون قرار دیا ہے صاحب الکتاب الخ الکتاب سے مراد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ قدروی ہے کیونکہ یہ مسئلہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب قدوری میں لکھا ہے، لہٰذا صاحب قدوری نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے غسل کو مسنون قرار دیا ہے، اس طرح سنت ہونے کی محیط، خلاصہ اور وقایہ میں بھی تنصیص کردی گئی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے چاروں غسل سنت نہیں بلکہ مستحب ہیں، یہی قول اظہر ہے، الفتح۔

و سمى محمد الغسل في يوم الجمعة حسنا في الاصل......الخ

اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن کہا ہے مطلب یہ ہوگا کہ امام محمدؒ کے کلام میں کئی احتمالات ہیں کیونکہ متقدمین فقہاء کی اصطلاح میں لفظ حسن کا اطلاق کبھی سنت کبھی مستحب اور کبھی واجب پر بھی ہوجایا کرتا ہے، اسی بناء پر امام مالکؒ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے مگر کبھی وہ فرماتے ہیں کہ یہ غسل حسن ہے، اس طرح امام محمدؒ کے کلام میں

اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے سنت کا ارادہ کیا ہو یا مستحب کا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے غسل جمعہ کے دن کا ارادہ کیا ہو یا نماز جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ کیا ہو۔

وقال مالك واجب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل"......الخ

امام مالک نے کہا کہ جمعہ کا غسل واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ میں آئے وہ غسل کرے، اسے ترمذی، ابن ماجہ، بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے حضرت سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **غسل الجمعة واجب على كل محتلم** یعنی جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے، اسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے، اور بزار اور طحاوی نے بھی اسی جیسی حدیث روایت کی ہے، لیکن مصنف ہدایہؒ نے امام مالکؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے جو قول نقل کیا ہے یہ ان کی کسی غیر معتبر کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد البر مالکیؒ نے استدلال میں لکھا ہے میں نہیں جانتا ہوں کہ ظاہریہ کے سوا کسی نے بھی غسل جمعہ کو واجب کہا ہو کہ صرف وہی اسے واجب کہتے ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ ابن وہبؒ نے بیان کیا ہے کہ امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ سنت اور نیکی کا کام ہے، ان سے پھر کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب کہا گیا ہے، فرمایا کہ ایسی بات نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہے وہ واجب ہے، اسی طرح اشہبؒ نے روایت کی ہے مالکؒ نے فرمایا ہے کہ غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ حسن ہے، مع۔

ولنا قوله عليه السلام :من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل...... الخ

اور ہماری دلیل وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو بہتر اور خوب کام کیا اور جس نے غسل کر لیا تو یہ بہت بہتر اور افضل ہے، اس روایت کو سات صحابہ کرامؓ سے نسائی، ابوداؤد، ترمذی وغیرہم نے بیان کیا ہے، اور ترمذیؒ نے حضرت سمرةؓ کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، ان روایتوں کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حدیث وجوب اور دوسری روایت میں تعارض ہے اس لئے یا تو ان دونوں میں موافقت پیدا کی جائے یا ان میں سے ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ کہا جائے۔

وبهذا يحمل ماروا ه على الاستحباب، او على النسخ...... الخ

یعنی اس دوسری روایت کے ذریعہ سے پہلی روایت کو استحباب پر محمول کرنا چاہئے، یعنی جس روایت میں لفظ **فليغتسل** صیغہ امر کے ساتھ ہے جس میں امر وجوب کے لئے ہو سکتا ہے، البتہ وجوب کے خلاف دلیل پائی جانے کی وجہ سے وجوب مراد نہیں ہوگا لہٰذا دوسری حدیث کی موجودگی کی وجہ سے دونوں میں تطبیق اور توفیق پیدا کرتے ہوئے یہی کہنا ہوگا کہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز میں شرکت کے لئے گرد و غبار کے ساتھ دور دور سے آتے تو ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کاش آج کے دن کے لئے تم لوگ خوب طہارت کر لیتے، مسلم، اور یہی روایت ابوداؤد وغیرہ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، اور جن روایتوں میں وجوب کی تصریح ہے ان سے لغوی معنی مراد لینا چاہئے کہ ایسا ضرور کرنا چاہئے اور اصطلاحی معنی مراد نہیں لینا چاہئے کہ نہ کرنے سے گناہ اور عذاب ہوگا۔

اوعلى النسخ یا اس حدیث کو جس سے وجوب سمجھا گیا ہے اسے منسوخ ہونے پر محمول کیا یعنی حضرت سمرةؓ کی حدیث کے ذریعہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے، کیونکہ اس سے وجوب مراد لینے کی صورت میں دونوں میں تعارض ہے، اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ غسل واجب نہ ہو کہ وہ سنت ہے یہ مستحب؟ تو علامہ ابن ہمامؒ نے استحباب کو ترجیح دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ **فليغتسل** میں یہ امر مذہب یا بیان افضل کے لئے ہے، جس سے صرف استحباب کا فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر مداومت اور مواظبت کے سنت نہیں ہو سکتی ہے لیکن بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے صرف وضو پر التفاء کرنے سے انکار فرمایا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس غسل

پر مواظبت کرتے تھے، لہذا یہ مؤکدہ ہوا۔

ثم هذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف......الخ

جمعہ کے دن غسل کے بارے میں ائمہ کا اختلاف اس طرح ہے کہ یہ غسل صرف جمعہ کے دن کی اہمیت کی بناء پر ہے یا جمعہ کی نماز کی اہمیت کی بناء پر ہے چنانچہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کی اہمیت کی بناء پر ہے اس دن کے ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کو خاص اہمیت ہے جمعہ کے وقت اور دن پر اور یہی مذہب صحیح ہے، اور اس لئے کہ طہارت کو نماز سے ہی بہت زیادہ خصوصیت ہے الحاصل حدیث میں جمعہ میں آنے کا جو تذکرہ ہے اس سے مراد نماز جمعہ کے لئے آنا ہے، اور یہ اظہر ہے۔

مگر حسن بن زیادؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وہ اس غسل کو جمعہ کے دن کے واسطے فرماتے ہیں، اس کا نتیجہ وہ نکلتا ہے کہ جو کافی میں ہے کہ اگر کسی نے صبح سے پہلے ہی غسل کر لیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز بھی پڑھی اس مدت میں اسے دوسرے وضو کرنے کی نوبت نہیں آئی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک غسل کی فضیلت کا یہ مستحق ہو گیا، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ فضیلت اسے حاصل نہیں ہوئی، الفتح، کیونکہ جمعہ کے دن اس نے غسل نہیں کیا بلکہ جمعہ کا دن شروع ہونے سے پہلے کر لیا ہے، م، اور امام ابویوسفؒ کے صحیح قول کے مطابق اگر کسی نے فجر کے بعد بھی غسل کیا مگر جمعہ سے پہلے حدث ہو جانے کے بعد اس نے تازہ وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی یا بعد نماز جمعہ غسل کیا تو غسل جمعہ کی سنت کی فضیلت نہیں پائی، الزاہدی، اور صلوۃ جلال میں ہے کہ جمعرات کے دن غسل کرنے سے بھی سنت ادا ہو جائے گی کیونکہ (کپڑے اور بدن کی) بدبو دور ہو گئی ہے، ع۔

والعيدان بمنزلة الجمعة...... الخ

کہ جمعہ کے دن کی طرح ان دونوں عیدوں میں بھی (بلکہ اس سے بھی زیادہ) لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، اس لئے ان دنوں میں غسل کر لینا مستحب ہوگا تاکہ کسی شخص کو دوسرے کے کپڑے یا بدن کی بدبو سے تکلیف نہ پہنچے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عیدین کا غسل نماز عیدین کے لئے ہے روز عید ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، د، اگر کسی نے بعد نماز جمعہ غسل کیا تو بالاتفاق سنت ادا نہ ہوگی اور وہ غسل معتبر ہوگا، ق، اگر جمعہ کے دن روز عید بھی ہو اور اسی دن جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہو تو صرف ایک غسل کر لینے سے ہی سنت غسل جمعہ و عید اور فرض غسل جنابت دونوں قسم کے غسل کی ادائیگی ہو جائے گی، امافی عرفه الخ، یعنی عرفہ اور احرام کے غسل کی ان شاء اللہ ایک مستقل بحث کتاب المناسک میں آجائے گی وہاں دیکھ لینا مناسب ہوگا۔

قال وليس فی المذی والودی غسل، وفيهما الوضوء لقوله عليه السلام: كل فحل يمذی، وفيه الوضوء، والودی الغليظ من البول يتعقب الرقيق منه خروجا، فيكون معتبرا به، والمنی خاثر ابيض ينكسر منه الذكر، والمذی رقيق يضرب الی البياض، يخرج عند ملاعبة الرجل اهله، والتفسير مأثور عن عائشة رضی الله عنها

ترجمہ:- مذی اور ودی کے نکلنے سے غسل نہیں بلکہ وضو کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ہر نر، مرد کو مذی ضرور نکلتی ہے اور اس کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے، اور ودی وہ گاڑھا پیشاب جو پہلے پیشاب کے نکل جانے کے بعد نکلتا ہے لہذا اس ودی کو بھی وضو کے بارے میں پیشاب پر ہی قیاس کیا جائے گا اور منی وہ سفید گاڑھی چیز جس کے نکلنے سے آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ سپیدی مائل پتلی چیز جو میاں بیوی کی خوش گپی اور دلبستگی کے وقت نکلتی ہے یہ تفسیر حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

توضیح: مذی اور ودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضوء اور غسل کے پانی کی مقدار

ولیس فی المذی والودی غسل، وفیھا الوضوء......الخ

ابتک غسل کے مسائل ذکر ہو رہے تھے، اس موقع پر مذی اور ودی کے نکلنے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مثل خروج منی کے ان کے نکلنے سے بھی غسل فرض ہو کیونکہ ظاہری نظر میں یہ سب ایک قسم کی چیزیں ہیں، اسی بات کی نفی کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ کی یہ عبارت ذکر کی گئی ہے، کہ ان دونوں چیزوں کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے اور غسل لازم نہیں آتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ **کل فحل یمذی وفیہ الوضوء**، کہ ہر مرد کو مذی نکلتی ہے اور اس سے وضو لازم آتا ہے مذکورہ جملہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ اور حضرت معقل بن یسارؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی حدیث کا ٹکڑا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ سے منقول حدیث میں ہے **کل فحل یمذی فتغتسل من ذلك فرجك وانثییك وتوضا وضوءك للصلوۃ** یعنی ہر جوان انسان سے مذی نکلتی ہے اسی صورت میں تم اپنی شرمگاہ آلہ تناسل اور خصیتین کو دھو کر نماز کے لئے جس طرح وضو کیا جاتا ہے ویسا وضو کر لو، اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے، اور معقل بن یسارؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کو مذی سے سخت دقت محسوس ہوئی اس لئے آپ نے کسی کو حضرت ﷺ کے پاس بھیجا جس نے وہاں پہنچ کر آپ سے مذی کا حکم دریافت کیا تو آپ نے فرمایا یہ بات درست ہے کہ ہر جوان کو مذی نکلتی ہے، اسے پانی سے دھو ڈالو اور وضو کر کے نماز پڑھ لو، اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ میں مذی سے سخت تکلیف محسوس کرتا پھر بھی رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم دریافت کرنے میں اس لئے مجھے شرم بھی آئی کہ آپؐ کی صاحبزادی میری زوجیت میں تھیں، لہٰذا میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ وہ جا کر حکم دریافت کر لیں، اس سوال کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **کل فحل یمذی فاذا کان المنی ففیہ الغسل، واذا کان المذی ففیہ الوضوء**، کہ ہر جوان سے مذی بھی نکلتی ہے اس لئے جب منی نکلے تو اس کی وجہ سے غسل لازم آئے گا لیکن جب مذی نکلے تو اس سے صرف وضو لازم آئے گا، اسے طحاوی اور اسحق بن راہویہ نے نقل کیا ہے اس کی بنیاد حدیث صحیح بخاری اور مسلم صحیح میں ہے۔

والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا، فیکون معتبرا به......الخ

اور ودی پیشاب کے بعد جو کچھ کبھی کبھی گاڑھا پیشاب نکلتا ہے، اصل پیشاب کا جو حکم ہے وہی حکم اس ودی کا بھی ہے، یعنی اس ودی سے بھی صرف وضو لازم آتا ہے، **والمنی(۱) خاثر الخ** اور منی ایسی سپید اور گاڑھی شئی ہے کہ اس کے نکلنے کے بعد آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ پتلی شئی جو سپیدی مائل ہوتی ہے اور اپنی اہلیہ سے ہنسی مذاق چھیڑ چھاڑ کے موقع پر نکلتی ہے۔

والتفسیر مأثور عن عائشة رضی اللہ عنھا......الخ

یہ تفسیر اور تفصیل حدیث حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے نہیں بلکہ حضرت عکرمہؒ اور قتادہؒ سے مروی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن المنذرؒ نے حضرت ابو حنیفہؒ کے توسط سے موسیٰ بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے یہی تفسیر بیان کی ہے ودی اور مذی دونوں سے اسی طرح وضو لازم آتا ہے جس طرح پیشاب سے وضو کرنا پڑتا ہے۔

---

(۱) خاثر، خا ایک لفظ، ثا تین نقطے والا، را بغیر نقطہ، سمع سے خثر اخثر و تخثر، اللبن گاڑھا ہونا، وہی بنا صفت خاثر۔
مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی ۸۹،۸ء

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ کافر اگر جنبی نہ ہو اور اسلام لائے تو اسے غسل کر لینا مستحب ہے، ف ع۔
نمبر ۲۔ مکہ مکرمہ داخل ہونے کے لئے۔
نمبر ۳۔ اور مزدلفہ میں وقوف کے لئے۔
نمبر ۴۔ اور مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے۔
نمبر ۵۔ اور مردہ کو نہلانے والے کے لئے غسل کر لینا مستحب ہے، اسی طرح جن صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل نہیں ہے مگر کسی دوسرے عالم نے غسل کرنے کو کہا ہے اس موقع پر بھی اختلاف سے بچنے کے لئے۔
نمبر ۶۔ اور لیلۃ القدر کے لئے۔
نمبر ۷۔ دسویں ذی الحجہ کی صبح کو۔
نمبر ۹۔ مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر میں، ت۔
نمبر ۱۰۔ اور اس نابالغ کے لئے جو ابھی احتلام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ عمر کی وجہ سے بالغ ہوا ہو، غایۃ البیان میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔
نمبر ۱۱۔ اور اگر احتلام یا انزال سے بالغ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب ہے، ف، ع۔
نمبر ۱۲۔ نماز کسوف، خسوف اور استسقاء کے علاوہ جس موقعہ میں بھی اجتماع ہو غسل کر لینا مستحب ہے اگر چہ عام فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے، ع۔
نمبر ۱۳۔ مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آسمانی کتاب کو ماننے والی اپنی نصرانیہ بیوی کو غسل جنابت کے لئے جبر کرے کیونکہ وہ اس حکم کی مخاطبہ نہیں ہے، لیکن اسے گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔
نمبر ۱۴۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ کم سے کم پانی کی مقدار جو غسل کے لئے کافی ہو وہ ایک صاع ہے۔
نمبر ۱۵۔ اور وضو کے لئے کم از کم پانی کی مقدار ایک مد ہے۔
نمبر ۱۶۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غسل کے لئے ایک صاع اس وقت کافی ہوگا جبکہ وضو نہ کیا جائے، لیکن اگر وضوء بھی کرنا ہو تو صاع سے ایک مد اور زیادہ ہونا چاہئے، میں کہتا ہوں کہ احادیث میں چار پانچ مد کا ذکر آیا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چار مد تو غسل کے لئے ہوئے اور ایک مد وضو کے لئے تجویز کئے گئے ہیں، واللہ اعلم۔
نمبر ۱۷۔ عام مشائخ کا فرمانا ہے کہ ایک صاع ہی وضو اور غسل دونوں کاموں کے لئے کافی ہے، اور یہی اصح ہے، اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا ہے کہ اس جگہ وضو اور غسل میں کم سے کم مقدار کلو بیان ہے جو کافی ہو سکتی ہے، مگر اسے ناپنا یا اندازہ کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے بھی کم مقدار میں پانی کافی ہو جائے تو وہ اس سے کم کر دے، اور اگر اس سے زیادہ کی ضرورت پڑ جائے تو پانی بڑھالے لیکن بالقصد ضرورت سے پانی نہ کم کرے اور نہ زیادہ کرے، المحیط للسرخسی، اسی طرح اگر ایک مد سے کم پانی میں بھی الحسان بخش وضو ہو جائے تو جائز ہے، شرح الطحاوی، وضو میں ایک مد کی مقدار کا ہونا اس صورت میں ہے جبکہ استنجاء کی ضرورت نہ ہو، اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء اور ایک مد سے وضو کرے، اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی ضرورت نہ ہو تو ایک رطل بھی کافی ہوگا، مگر ان میں سے کوئی مقدار بھی لازمی نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف قسم کی بنی ہوئی ہیں، شرح المبسوط۔
نمبر ۱۸۔ اگر میاں بیوی ایک ہی برتن سے نہائیں تو اس میں کوئی حرج ہے، المحیط، صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت ام

المؤمنین عائشہ صدیقہؓ نے اپنا اور رسول اللہ ﷺ کا ایک ہی برتن سے ایک ساتھ غسل کرنا بیان فرمایا ہے، لہذا یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۱۹۔ اگر کوئی شخص اپنی اہلیہ سے وطی کر کے سو رہے پھر غسل کرنے یا وضو کرنے سے پہلے بھی دوبارہ وطی کرنا چاہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر وہ پہلے وضو کر لے تو بہتر ہوگا۔
نمبر ۲۰۔ اور کھانے پینے کے لئے پہلے دونوں ہاتھ دھو کر کلی کرے، السراج۔
نمبر ۲۱۔ عورت اگرچہ مالدار ہو اس کے غسل فرض کی ادائیگی کے لئے جس قیمت پر بھی پانی خریدنا پڑے شوہر کے ذمہ اسی کی ادائیگی ضرور ہوگی، الفتح، کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہے لہذا ضرورت میں یہ پینے کے پانی کے جیسا ہوا۔
اسی طرح نمبر ۲۲۔ اگر غسل خانہ کا بھی کرایہ لازم آتا ہو تو وہ بھی اسی شوہر کے ذمہ آئے گا۔
نمبر ۲۳۔ اور اگر جنابت یا حیض و نفاس کے لئے غسل کی ضرورت نہ ہو بلکہ ظاہری گندگی اور میل کچیل کی صفائی کے لئے غسل کرنا چاہتی ہو تو ہمارے شیخ نے کہا ہے کہ ظاہراً اس کے لئے پانی انتظام کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہ ہوگا، الدر المختار۔
میں مترجم کہتا ہوں نمبر ۲۴۔ کہ شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ عورت کو زینت کرنے کے لئے جبر کرے اسی طرح پاکیزگی اور حیض و نفاس سے نہانے کے لئے بھی جبر کرے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے۔
یہانتک کہ نمبر ۲۵۔ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ زینت اور پاکیزگی سے انکار کرنے پر اسے مار سکتا ہے، اس تصریح کی بناء پر مذکورہ مسئلہ کہ زینت کے لئے پانی کی ذمہ داری شوہر پر نہیں ہے یہ قول اس کے مخالف ہوتا ہے، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورت نے اپنے نکاح کا اقرار کر کے اپنے ذمہ یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ فرج کو صاف ستھری کر کے شوہر کے حوالہ کریگی، اس طرح یہ مقام بغیر غور و فکر کے قابل قبول نہیں ہے کہ تامل کا مقام ہے، م۔
یہانتک تک غسل اور وضو کر کے پانی سے طہارت حاصل کی جائے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے چنانچہ اسی کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس لئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء ومالایجوز بہ

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار، لقوله تعالى ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ وقوله عليه السلام: الماء طهور لاينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه

ترجمہ:- باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو کرنا جائز یا ناجائز ہے، احداث سے طہارت حاصل کرنا آسمان کے پانی، وادیوں کے پانی، چشموں کنوؤں اور سمندروں کے پانیوں سے جائز ہے، اس فرمان الٰہی کی بناء پر **الماء طهور لاينجسه شئی الحديث** یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی (بہت پاک کرنے والا) اتارا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اسی فرمان سے کہ **الماء طهور، لاينجسه شيء الحديث**، یعنی کوئی بھی پانی ہو وہ طہور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، جس کو کوئی نجس چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے۔
توضیح:- باب پانیوں کا بیان، جس پانی سے وضو جائز ہے اور جس سے نہیں۔
الماء الذی الخ، لفظ جائز کا اطلاق صحیح و حلال وغیرہ سب پر ہوتا ہے جس پانی سے وضو جائز ہے اسی سے غسل بھی جائز ہے، **الطهارة من الاحداث الخ**، یعنی پانیوں سے وضو جائز ہے احداث، حدث کی جمع ہے حدث خواہ اصغر ہو یعنی جس سے وضو کرنا واجب ہو خواہ اکبر ہو یعنی جس سے غسل واجب ہو، کبھی اصغر کو اخف اور اکبر کو اغلظ بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اغلظ کا اہتمام زیادہ کرنا چاہئے۔
اس جگہ صاحب ہدایہؒ نے حدثین بصیغہ تثنیہ نہ کہہ کر احداث بصیغہ جمع کہا ہے اس وجہ سے کہ ناقض وضو یا حدث کی چند

قسمیں ہیں، اسی طرح حدث غسل کی بھی کئی قسمیں ہیں، ان سب کا بیان یہاں پر کیا جا رہا ہے اور ان سب سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، ان پانیوں سے جن کا ذکر آ رہا ہے، یعنی آسمان یعنی مینہ کا پانی خواہ وہ برستے ہوئے حالت میں ہوں یا کسی جگہ انہیں جمع کر لیا گیا ہو، بشرطیکہ وہ جگہ پاک ہو اسی طرح وہ پانی وادیوں میں ہوں، وادی زمین کی وہ نیچی جگہ ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان ہو، ان میں مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عیون کے پانی سے بھی، عین وہ پانی جو زمین سے ابل کر ظاہر ہو یعنی چشمہ اور یہ سوت کا پانی ہوتا ہے جو اکثر خشک نہیں ہوتا ہے خواہ آبار (کنوئیں) کے پانی سے، آبار بیئر کی جمع ہے، یہ کنوئیں خواہ کھودے ہوئے ہوں یا قدرتی ہوں، جیسے تالاب ہوتے ہیں جن میں پانی جمع ہو جاتا ہے، خواہ بحار کے پانی ہوں، بحار، بحر کی جمع ہے، بحر سمندر کو اور بڑے دریا کو بھی کہتے جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہیں، لیکن جب صرف بحر کہا جاتا ہے تو اسی سے نمکین سمندر مراد ہوتا ہے، واضح ہو پانیوں کی یہ تمام اقسام اصل میں ماء السماء یعنی آسمانی ہے لیکن الگ الگ نسبت ہونے کی وجہ سے ظاہر میں الگ الگ بیان کئے گئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ان تمام پانیوں سے اصل کے اعتبار سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، اگر ان میں بعض پانی جو متغیر ہو جاتے ہیں، ان میں سے تغیر کی وجہ سے طہارت جائز نہیں رہتی، لیکن سمندر کے پانی میں نجاست پڑنے سے شریعت کے اعتبار سے اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوتا یہی حکم بہتے دریا کا بھی ہے، کنواں (آبار) کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دردہ یعنی دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو، تو بھی حکما اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہے تو اس کے ناپاکی کی علیحدہ فصل آئندہ آئیگی ایسے ہی وادیوں کا پانی اور تالاب کا پانی اور بارش کا پانی بھی پاک ہے، لیکن جب کسی جگہ جمع ہو جائے یا ناپاک چیز پر گرے اور اس کے چھینٹے اس پر پڑیں، ان کے احکام بھی خاص ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس جگہ اسی قدر بحث مطلوب ہے کہ احدث جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کو پانی سے پاک کرنے کے لئے ان میں سے کیسے پانی کی ضرورت ہے، کیونکہ ان پانیوں میں بالخصوص آسمانی پانی میں ناپاکی سے پاکی حاصل کرنے کی صفت رکھی گئی ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے وانزلنا من السماء ماء ظهورا یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا ہے، سماء ایک تو یہ جرم ہے جو دنیا پر مثل چھت ہے اور سماء، بادل اور بلندی کے معنی میں بھی مستعمل ہے، دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمانی جرم سے پانی اتارا گیا ہے یعنی صرف وہ نہیں مینہ کی شکل میں برستا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر اور پہاڑوں اور دریاؤں میں بطور امانت رکھ دیا ہے، اور اس سے دریا جاری کر دیئے جن کا پانی میٹھا اور خوشگوار ہوتا ہے، بخلاف سمندر کے پانی کے جو کھارا اور بدمزہ ہوتا ہے، اگرچہ یہاں بھی یہ معنی مراد لے سکتے ہیں کہ ہم نے بادل سے جو مینہ نازل کیا ہے وہ طہور ہے، اس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طهور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، اب اس ماء السماء کے علاوہ جو مذکورہ ہوئے، مع۔

برف، اولے اور شبنم کے پانی کی دلیل اس طرح سے ہو گی کہ دریاء اور سمندر وغیرہ سب کی اصل آسمانی پانی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے، الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض، یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی نازل کیا اور اس کو چشموں اور دریاؤں میں رواں کر دیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان چشموں اور دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔

الحاصل یہاں یہ بحث ہے کہ طاہر کرنے والا پانی کون ہے، کیونکہ یہ بات تو بالکل قطعی اور متواتر ہے کہ رسول اللہ ﷺ اسی پانی سے طہارت حاصل کرتے اور تمام صحابہ کرام، تمام تابعینؒ اور ان کے بعد سے اب تک تمام علماء اور مؤمنین کا متواتر طور سے اس بات پر اتفاق ہے، اس لئے طاہر کرنے والے پانی میں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ تلاش ہے کہ خود کون

کون پانی پاک ہے، لہٰذا مصنفؒ نے پانی کی یہ جتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں سب خود بھی پاک ہیں اور دوسروں کو پاک کرنے والی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿انزلنا من السماء ماء طهورا﴾ یہ سب پانی بہت زیادہ پاک رہے کیونکہ یہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو کرنا جائز ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: الماء طهور الخ یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے، پانی میں اس کی ذاتی کوئی بو نہیں ہے، لہٰذا پانی میں جب بدبو محسوس ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اب یہ اپنی اصلیت پر باقی نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ پانی کو صفت طہور کے ساتھ (یعنی دوسروں کو بہت زیادہ پاک کرنے والا ہے) نازل کیا گیا ہے مگر خاص اسباب اور وجہوں کی بناء پر وہ اپنی صفت طہور پر باقی نہیں رہتا، اس مذکورہ حدیث سے یہ دونوں باتیں معلوم ہوئیں (۱) پانی فی نفسہ طہور ہے (۲) بعض اسباب سے وہ ناپاک بھی ہو جاتا ہے اور اس کی ذاتی صفت ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس حدیث میں کلام ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ پہلا ٹکڑا الماء طهور لاينجسه شئی، یہ حصہ تو ثقہ راویوں سے ثابت ہے مگر دوسرا ٹکڑا جو مستثنیٰ ہے یعنی الاماغير لونه الخ اس حصے میں کلام ہے۔

سنن ابن ماجہ میں رشدین بن سعدؒ کی سند سے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث مروی ہے ان الماء طهور، لاينجسه شيء الاماغلب على ريحه اوطعمه او لونه، اس اسناد میں رشدین کا نام آیا ہے جن کے بارے میں کلام ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ یہ راوی قوی نہیں ہے، دوسرے راویوں کی سند سے بھی اس کی روایت ہوئی ہے، لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے، پھر ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہم لوگوں نے سوال کیا کہ کیا ہم لوگ بیر بضاعہ کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں، بیر ایک کنواں تھا تالاب کی طرح کا، جس میں حیض کے لئے اور کتوں کے گوشت اور دوسری گندگیاں ڈالی جاتی تھیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الماء طهور لاينجسه شيء، یعنی پانی طہور ہے اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، اس حدیث کو احمدؒ، شافعیؒ، دار قطنیؒ، حاکم بیہقیؒ کے علاوہ چاروں اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور امام احمدؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کا یہ پہلا حصہ جسے مصنفؒ نے بیان کیا ہے صحیح ہے اور باقی حصے میں کلام ہے، ابو حاتمؒ نے اس کو مرسل اور ٹھیک کہا ہے۔

اور شافعیہ میں سے مصنفؒ مہذب دیانی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزہ اور بو کو تو صراحۃ بیان فرمایا ہے مگر رنگ کو امام شافعیؒ نے قیاس کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ رنگ بھی مذکور ہے، البتہ مذکورہ دونوں حضرات اس پر واقف نہیں ہو سکے، مع، ابن ہمامؒ نے فرمایا ہے، کہ جس قدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا ہوتا ہے کہ پانی طہور ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست ملا کر متغیر کر دیا جائے تو اس کے طہور ہونے کی صفت مٹ جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ حدیث میں اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے، کبھی ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس پانی میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہوا ہو وہ طاہر ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے ناپاک پانی کو پاک نہیں کہا گیا ہے اس اجماع کی بناء پر جس کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنا ہی آدمی کا پائخانہ ڈال دیا جائے تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ پانی نجس غلیظ ہو جائے گا، اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ الماء طهور و لاينجسه شيء سے اس کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو ان شاء اللہ پھر آئندہ ہو گی۔

وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه، ولايجوز بماء اعتصر من الشجر والثمر، لانه ليس بماء مطلق، والحكم عند فقده منقول الى التيمم، والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية، فلا تتعدى الى غير المنصوص عليه

ترجمہ:-اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ ﷺ نے بحر کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، جب صرف پانی بغیر کسی قید کے بولا جائے تو اس سے یہی مذکورہ پانی مراد ہوتا ہے اور پانی کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، وضو کرنا جائز نہیں ہے ایسی چیز سے جسے نچوڑ کر حاصل کیا گیا ہو خواہ درخت ہو یا پھل کیونکہ وہ مطلق پانی نہیں کہلاتا ہے اور جب اس قسم کا کوئی پانی نہ ملے اس وقت پاکی حاصل کرنے کے لئے حکم بجائے وضو کے تیمم پر منتقل ہو جاتا ہے اور صرف اپنی مذکورہ اعضاء کو دھونے کا عمل تعبدی ہے یعنی فرمان الٰہی کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہے اس لئے ان اعضاء کے علاوہ جن کا ذکر نص میں ہے کسی دوسرے عضو کی طرف حکم متعدی نہیں ہوگا یعنی دوسرے اعضاء کو دھونے کی ضرورت نہیں ہوئی۔

توضیح: درخت یا پھل کا نچوڑا ہوا پانی

وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته......الخ

قولہ علیہ السلام الخ، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول ہم لوگ سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی رکھ لیتے ہیں اگر اس سفر میں اس پانی سے وضوء کریں پانی ختم ہو کر ہم پیاسے رہ جائیں گے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ حضرت ﷺ نے جواب دیا: **هو الطهور ماؤه والحل ميتته**، یعنی اس کا پانی بہت پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، اس حدیث کو سنن اربعہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے علاوہ امام مالک، امام شافعیؒ ابن خزیمہ، ابن جبان ابن الجارود، حاکم، دار قطنی، بیہقی نے روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے ابن المنذر اور بغوی نے بھی روایت کی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابوہریرہؓ، جابرؓ، علی، انس، ابن عباس، عبد اللہ بن عمرو، فراسی اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمائی ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ دعوی تو یہ ہے کہ مذکورہ پانی پاک کرنے والے ہیں اور ان سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، لیکن آیت مذکورہ یعنی ﴿**لنزلنا من السماء ماء طهورا**﴾ اور دوسری مذکورہ احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ طہور کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسی چیز ہے جو خود بہت پاک ہو، یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ دوسری چیز کو پاک کرنے والی بھی ہو، لہٰذا سب سے بہتر یہ ہوگا کہ دوسری آیت پاک ﴿**و ينزل من السماء ماء ليطهركم به**﴾ یعنی وہی خدا آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ تم کو اس سے پاک کردے کو بطور دلیل پیش کیا جائے، یہ دوسری دلیل ہے اس کو شریعت میں طہور کہا گیا ہے تو بالاتفاق وہ پانی دوسری چیزوں کا پاک کرنے والا بھی ہوگا، ف۔

خطیب شافعیؒ نے کہا ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور کے معنی ہیں خود بہت پاک، اسی بناء پر انہوں نے ہر بہنے والی پاک چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کو دور کرنا جائز رکھا ہے مگر اس قول کو رد کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ اگر سرکہ وغیرہ سے نجاست دور کرنا جائز ہو تو اس سے وضو کرنا بھی جائز ہوتا، سراج۔

جواب یہ ہے کہ نجاست حقیقی کو دور کرنا ہی اس کی پاکی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہو جاتی ہے اور وضو سے نجاست حقیقی نہیں بلکہ نجاست حکمی دور ہوتی ہے، اس کے باوجود جب پانی کا نام متغیر نہ ہو تو جائز ہے، م، ازہریؒ نے کہا ہے کہ طہور کے معنی لغت میں ہیں خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والا۔

الحاصل ماء السماء طاہر ہے، خواہ بطور بارش کے اب برستا ہو یا زمین کی ابتدائی خلقت میں اسے نازل کر کے پہاڑوں، دریاؤں اور سمندروں میں رکھدیا گیا ہو، جس سے کنوئیں اور چشمے وغیرہ میں بھی پانی پایا جاتا ہے، اس طرح یہ بات تو آیت قرآن سے

ثابت ہوئی اور پانی کے پاک ہونے پر حدیث سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے الماء طھور لاینجسه شیء کہ پانی بہت پاک ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی یہ صحیح حدیث ہے، چنانچہ امام محمد اور ترمذی وغیرہ نے اس کی تصریح کر دی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص تخریج زیلعی میں اس پر پوری گفتگو کی ہے۔

بظاہر اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح ناپاک ہوتا ہی نہیں، لیکن اس کے برخلاف اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک پیالے پانی میں نجاست غلیظہ ڈال دی جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی اس سے استثناء ہوتا ہے جس سے اس کا مزہ، رنگ اور بو نجاست کی وجہ سے متغیر ہو جائے، چنانچہ حدیث کے دوسرے ٹکڑے میں استثناء آیا ہے، الا ماغیر لونه وطعمه او ریحه، یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر اس کے روایت کے طریقے بہت ہیں جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، دوسری چیز یہ کہ ابو حاتمؒ نے اس کی مرسل روایت کو صحیح کہا ہے کہ جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے اور مرسل ہمارے اور محققین کے نزدیک حجت ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ تغیر سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ متغیر ہو چکا ہو، اور دوسری حدیث البحر یعنی البحر ماؤه طهور میں بھی پانی کو طہور کہا گیا ہے، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شاید پانی سے مراد بہتا رواں پانی مراد ہو جس سے دوسرے پانیوں کا پاک ہونا لازم نہ ہوگا، صاحب ہدایہؒ نے اس کا ان الفاظ میں جواب دیا ہے و مطلق الاسم الخ مطلقاً یا صرف پانی بولنے سے یہی پانی سمجھے جاتے ہیں، ت، یعنی جاری پانی یا دریا کا پانی یا مینہ کا پانی اگرچہ مقید ہیں مگر چونکہ آیت پاک اور حدیث مذکور میں صرف پانی مذکور ہے کسی خاص پانی کی قید نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو اگر پاک ہے تو وہ پاک کرنے والا بھی ہے اور مطلق پانی، پانی کے ان تمام قسموں کا شامل ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیان مطلق سے مراد وہ پانی ہے کہ صرف الماء یا پانی کا لفظ بولنے سے جو سمجھا جائے، الہداؒ نے کہا ہے کہ اب جامد پانی یعنی جو جم گیا ہو وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں حاصل یہ ہے کہ پانی ایک مشہور و معروف عنصر یا مادہ ہے جو ماء یا آب یا پانی کہنے سے سمجھا جاتا ہے۔

لایجوز بما اعتصر وضو کی پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل گئی ہو خواہ درخت سے ہو یا پھل سے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نچوڑا ہوا پانی مطلق پانی نہیں ہے، یعنی صرف پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے، اور شریعت میں ایسی طہارت کے لئے صرف پانی کا حکم دیا ہے۔

والحکم عند فقده...... الخ

یعنی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم وضو سے تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے کے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا﴾ الایة یعنی اگر پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اگر کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا مطلق پانی نہیں ہے، لیکن اس کو نجاست حکمی یعنی وضو اور غسل دور کرنے کے لئے مطلق پانی کے ساتھ ملا لو تو جیسا کہ حقیقی نجاست پیشاب اور پائخانہ دور کرنے کے لئے اس کو پانی کے حکم میں ملا لیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے پانی سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ نجاست کی دونوں قسمیں حکمی اور حقیقی کے حکم میں فرق ہے۔

والوظیفة فی هذه الاعضاء...... الخ

یعنی ان اعضاء وضو وطہارت کو خاص کرنا صرف حکم حاکم پر عمل کرنا چاہئے، اس لئے جس خاص پانی کی نص موجود ہے عمل کے وقت اسے چھوڑ کر کسی دوسرے غیر منصوص کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے یعنی اس جگہ قیاس کی شرط متحقق نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی کام ہے، یعنی محض بندگی بجالانے یا سر تسلیم خم کر دینے کے طور پر ہے، یہ قیاسی نہیں ہے کیونکہ

اعضاءوضو پر لگی ہوئی کوئی نجاست نظر نہیں آتی کہ اگر لگی ہوئی حقیقی نجاست ہوتی تو اس کا دھونا وضو کے علاوہ بھی واجب ہے، اس طرح ایسی نجاست کے بغیر وضو کرنا فرض ہے، اس سے معلوم ہوا یہاں پر صرف حکم شرعی کا اعتبار ہے کہ اسے نجاست کا حکم دیا گیا ہے، اس طرح پر کہ ان اعضاء کو دھوئے بغیر نماز جائز نہیں ایسے صرف شرعی حکم نجاست حکمی دور کرنے کے لئے ایک خاص چیز مقرر کی گئی ہے، وہ آب مطلق ہے لہٰذا ہم اسے سمجھے بغیر کسی بھی دوسری چیز کو اس کے ساتھ نہیں ملا سکتے۔

اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولایجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء کالاشربه والخل وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج لانه لایسمی ماء مطلقا

ترجمہ:- لیکن وہ پانی جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکتا ہے اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ پانی ایسا ہے جو بغیر کسی ترکیب اور حکمت عمل کے نکل آیا ہے، یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کی جوامع میں مذکور ہے اور خود کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلے میں نچوڑنے کی شرط لگائی گئی ہے، اور ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جس پر پانی کے علاوہ کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو کر پانی کو اس کی اپنی طبیعت سے خارج کر دیا ہو جیسے ہر قسم کی شربت، شربت انار وغیرہ، اور جیسے سرکہ اور گلاب، لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی کیونکہ ان میں سے کسی کو صرف پانی نہیں کہا جاتا ہے۔

توضیح:- خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی، تربوز و خربوز کا پانی

اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج......الخ

مطلق پانی سے نجاست حکمیہ دور کرنا ثابت ہو چکا ہے اب ایسے پانی سے وضو کرنے کی بحث شروع ہوئی جو مقید مستعمل ہوتا ہو، چنانچہ ایسا پانی جو از خود انگور کی تاک یعنی بیل سے ٹپک کر جمع ہوا ہو، اس سے وضو کرنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ایسا پانی ہے جو بغیر کسی حکمت عملی کے از خود نکل آیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اپنی جوامع میں اس کا ذکر فرمایا ہے اور متن کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ گذشتہ بحث میں پانی کے ذکر کے وقت یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نچوڑا ہوا نہ ہو، چنانچہ کہا ہے **لایجوز بماء اعتصر من الشجر الخ**، اور یوں نہیں کہا کہ **لایجوز بما انعصر** یا **بما خرج** یعنی خود نکلا ہو اس سے جائز نہیں ہے کیونکہ فقہ میں مفہوم کا اعتبار ہے اس سے اشارہ ہوا کہ جو پانی خود بخود ٹپک گیا ہو اس سے وضو جائز ہے، اسی مسئلے شرح وقایہ اور مستصفی میں ذکر کیا گیا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن فتاویٰ قاضی خان میں ہے **ولایجوز التوضی بالماء یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامزاج** یعنی ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے جو موسم بہار میں انگور کی بیل سے بہتا ہے کیونکہ وہ پانی سے بالکل بھر جاتا ہے، ع، اور یہ ہی مسئلہ کافی اور محیط میں بھی ہے اور یہی اوجہ ہے، البحر، النہر، اور یہی احوط ہے، شرح المنیہ للحلبی، یہی اظہر ہے، الدر نقلا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء کو تردد ہوا ہے جیسا کہ مذکورہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح یہی ہے (واللہ اعلم) جو مصنف ہدایہؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ ہو لیکن غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے قبول کرنا چاہئے، اس جگہ اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن جبکہ خود مصنفؒ وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر فائض ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسفؒ میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اس کو قبول کیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ہدایہ اور وقایہ دونوں ہی متن ہیں، لہٰذا یہی اصح ہوا اس کے علاوہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ کی عبارت میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جو نچوڑنے سے بہتا ہو، اس دلیل سے کہ

اس کی علت کمال امتزاج بیان کی ہے، اور شیخ کمال الدینؒ نے نقل کیا ہے کہ کمال امتزاج اس طرح ہو تا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی مقصود نہیں ہے، یا نباتات میں سے کوئی اس کو اس طرح چوس لے کہ وہ پانی بغیر حکمت عمل یا دستکاری کے نہ نکل سکے، اس لئے جو پانی انگور کی بیل سے از خود ٹپک کر نکلے وہ اس قسم سے نہ ہوا، ترجمہ ختم ہوا۔
اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو پانی از خود ٹپکا ہو اس میں کمال امتزاج نہیں، لیکن قاضی خان وغیرہ نے ایسے بہنے والے پانی سے وضو ناجائز کہا ہے جس میں کمال امتزاج ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنف ہدایہؒ نے جو ذکر فرمایا ہے کئی وجوہ سے وہی اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، تربوز اور خربوزے میں سوراخ کرنے یا اور کسی طریقے سے جو پانی نکلتا ہے وہ نچوڑنے اور دستکاری کے حکم میں داخل ہے، لہٰذا اسی پانی سے وضو جائز نہ ہو گا، م۔

ولایجوز بماء غلب علیه غیره...... الخ

یعنی ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، جس پر پانی کے ماسوا کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو گئی ہو کہ جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے صابن وغیرہ کی طرح صفائی مقصود نہیں ہے تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آ گئی اور اس نے پانی کو اس کی طبیعت سے خارج کر دیا یعنی پتلا بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا بے رنگ یا نفوذ کرنے والا نہ رہا، جیسے ہر قسم کا شربت، شربت انار وغیرہ اور جیسے سرکہ اور گلاب اور لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی، کہ ان میں سے کسی سے بھی وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کو مطلق پانی نہیں کہتے ہیں اسی بناء پر کوئی کسی سے پانی مانگتا ہے تو وہ اسے شوربہ یا سرکہ یا انار کا شربت لا کر نہیں دیتا ہے۔

والمراد الباقلی ما تغیر بالطبخ، فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی به، و یجوز الطهارة بماء خالطه شیء طاهر فغیر احد اوصافه، کماء المد الذی اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان، قالؒ اجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق، والمروی عن ابی یوسف انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحیح، کذا اختاره الناطفی والامام السرخسی

ترجمہ:- اور ماء باقلی سے مراد ہے ایسا پانی جس میں باقلی پکائے جانے سے وہ بدل گیا ہو اب اگر بغیر پکائے پانی بدل جائے تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے، اور جائز ہے پاکی حاصل کرنا ایسے پانی سے جس میں کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس سے زعفران یا صابن یا اشنان گھاس مل گئی ہو، مصنف ہدایہؒ نے کہا ہے کہ مختصر میں صاحب کتاب قدوریؒ نے گاجر کے پانی کو شوربہ کے مانند قرار دیا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ زعفران کے پانی کے مانند ہے یہی حکم صحیح ہے، امام ناطفی اور امام سرخسیؒ نے یہی اختیار کیا ہے۔

توضیح:- مغلوب پانی، قاعدہ، پانی میں پاک چیز ملنا

والمراد بماء الباقلی...... الخ

ایسا پانی جس میں باقلی، لوبیا پکائے جانے سے وہ متغیر ہو گیا ہو تو ایسے متغیر پانی سے وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف پانی پکائے بغیر متغیر ہو گیا ہو تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ فتح القدیر میں کنز کے شارح سے ایک قاعدہ نقل کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلق پانی کا اطلاق دو طریقے سے ختم ہو جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوسرے ملائے ہوئے چیز کے غلبے سے پھر کمال امتزاج یعنی ایک کا دوسرے میں مل جانا اور گندھ جانا دو طریقے سے ہو تا ہے، ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی حاصل کرنا مقصود نہیں ہو تا، جیسے باقلی یعنی لوبیا کو پانی میں جوش دیا گیا ہو، اس کے برخلاف صابن کے، دوسرے یہ کہ سبزیوں میں سے کوئی سبزی پانی کو اپنے طور پر اس طرح جذب کرے کہ وہ پانی اس میں سے بغیر کسی حکمت عملی کے نہ نکلے جیسے تربوز یا خربوز وغیرہ سے نچوڑا ہوا پانی، برخلاف ایسی پانی کے جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکے،

اس لئے جب پانی میں پورے طور پر امتزاج ہو جائے، تو وہ پانی مطلق نہ رہا اس سے وضوء جائز نہ ہو گا لیکن ایسی کوئی پاک چیز جو پانی میں اس طرح مل گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی اسی کو غلبہ مخالط کہا گیا ہے۔

اس میں تفصیل اس طرح سے ہے کہ اگر وہ ملنے والی چیز ستو وغیرہ کے مانند جامد ہو تو وہ پانی اس وقت مطلق پانی نہ رہے گا جبکہ یہ چیز اس پانی کے پتلا پن کو اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے یعنی بہنے کے لائق نہ رہے، اگر وہ ملائی ہوئی چیز پتلی اور بہنے والی ہو پھر اگر یہ چیز رنگ مزہ اور بو سب صفتوں میں پانی کے موافق بھی ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی میں ملا دیا جائے اب اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے غیر مستعمل پانی میں ملا دیا حالانکہ مستعمل پانی کے بارے میں مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملا دیا تو پانی کے اجزاء اور مقدار کی لحاظ سے دیکھا جائیکہ مستعمل پانی کے اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو جائے گا اور اس سے بھی وضوء جائز نہیں ہو گا اور اگر ملائی جانے والی چیز پانی کی سب صفتوں سے مخالف ہو تو ملائے ہوئے پانی میں دیکھا جائے گا کہ اگر پانی کی زیادہ صفتیں بدل گئیں تو پانی مطلق نہ رہا اور وہ ملائی ہوئی چیز پانی کی بعض صفتوں میں مخالف ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسی کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً دودھ جو مزہ اور رنگ میں پانی سے مخالف ہوتا ہے اگر دودھ کی ملاوٹ سے اس پانی کا رنگ اور مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز نہیں ہو گا اور اگر نہیں بدلا تو اس سے وضو جائز ہو گا، اسی طرح خربوزے کا پانی جو مزے میں خالص پانی کے مخالف ہوتا ہے اگر اسے خالص پانی میں ملا دیا جائے اور پانی کا مزہ بدل جائے تو وضو جائز نہیں ہو گا، ورنہ جائز ہو گا، مف۔

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ مذکورہ قاعدہ ظاہر الروایت سے بدائع میں منقول ہے، م، اگر مستعمل پانی میں غیر مستعمل پانی از خود مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ دونوں مساوی ہے تب تک اس سے وضو جائز ہے جیسا کہ البحر اور النہر میں ہے، اور اگر مستعمل پانی کا نصف سے کم ہونا معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہے، م، تنویر میں لکھا ہے کہ جو پانی دھوپ میں گرم ہو گیا ہو اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فتح القدیر میں ہے کہ دھوپ کی وجہ سے جو پانی گرم ہو گیا ہے اس سے وضو کرنا مکروہ ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حکمت کی رو سے جو چیز نقصان دہ ہوئی ہے شرعاً بھی ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کا کھانا حرام ہے۔

گدلا پانی، زعفران اور صابن ملا پانی

ویجوز الطهارة بماء خالطه شئي...... الخ

طہارت حاصل کرنا جائز ہے ایسے پانی سے جس میں کوئی پاک چیز اس طرح مل گئی کہ اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس کے ظاہر عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مگر دو صفت کو بدل دیا ہو تو پھر اس سے طہارت حاصل کرنی جائز نہیں ہو گی، حالانکہ موسم خریف میں درختوں کے پتے پتیاں حوضوں میں گر کر پانی کے دو بلکہ تینوں وصفوں رنگ، بو، مزہ کو بدل دیتی ہیں پھر بھی اساتذہؒ ان سے بغیر کسی انکار کے وضو کرتے رہے ہیں امام طحاویؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ پانی میں رقت اور سیلان باقی رہے، النہایہ، مع، لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ تصریح کے بر خلاف ہونے کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے **کماء المد**، یعنی سیلاب کا پانی جو مٹیالا اور گدلا بہتا ہوا ہوتا ہے اس پر رقت غالب ہوتی ہے، اگرچہ مزہ اور رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی اس سے وضو جائز ہے۔

والماء الذى اختلط به...... الخ

اور جیسے وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا اشنان ملی ہو اشنان وہ ایک قسم کی نمکین گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے وہ کپڑا صابن کی طرح صاف ہو جاتا ہے (جیسا کہ ہمارے یہاں ہوتا ہے) میں مترجم کہتا ہوں کہ قدوریؒ نے جو مثال دی ہے اس

سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوئی ہے کہ تغیر احد اوصافہ سے یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف ایک ہی وصف کو بدل دے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی وصف کو بدل دے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں، کیونکہ صابن ملانے سے نہ صرف مزہ اور بو دونوں بدلتے ہیں بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے، قال الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر القدوری میں صاحب قدوریؒ نے آب زردک یعنی گاجر کے پانی کو شوربہ کے برابر قرار دیا ہے کہ دونوں میں سے کسی سے وضو جائز نہیں ہے، عینیؒ نے زردک کے معنی بتائے ہیں عصفر میں بھگایا ہوا پانی اور عصفر کے معنی لغت میں زرد رنگ کے ہیں، مگر انکا یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ آب زردک آب زعفران کے برابر ہے اس طرح کے جس پانی میں زعفران ملا دیا گیا ہو اتنا کہ پانی غالب ہو اس سے وضوء جائز ہے جیسا کہ قدوریؒ نے لکھا ہے تو اس طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہو گا اور یہی حکم صحیح ہے کہ زردک کے پانی سے زعفران کے پانی کی طرح وضو کرنا جائز ہے، امام ناطفی نے اور امام سرخسیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض، لانه ماء مقيد، ألا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض، لان الماء لايخلو عنها عادة، ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة، واضافته الى الزعفران كاضافته الى البير والعين، ولان الخلط القليل لايعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه، كما في اجزاء الارض، فيعتبر الغالب، والغلبة بالاجزاء لابغير اللون هو الصحيح

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زعفران اور اس کی مانند ایسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے، اسی لئے یہ نہیں دیکھتے کہ لوگ اس کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کی قید کے ساتھ مقید کر کے زعفران کا پانی کہتے ہیں، اس کے برخلاف زمینی اجزاء کے ملنے کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے عموماً کوئی نیا نام نہیں رکھا گیا ہے، اس پانی کو زعفران کی طرف منسوب کرنا ایسا ہے کہ پانی کو کنوئیں اور چشمے کی طرف منسوب کرتے ہوئے کنوئیں کا پانی اور چشمے کا پانی کہا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تھوڑی ملاوٹ کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ تھوڑی سی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے اجزائے خاکی سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لئے لامحالہ غالب اور اکثریت کا اعتبار کرنا پڑتا ہے، غلبے کا اعتبار اجزاء سے کرنا ہو گا رنگ بدلنے سے نہیں، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- زعفران اور صابن ملا پانی

وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض......الخ

امام شافعیؒ کے نزدیک زعفران اور اس کی جیسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ آب مطلق نہیں ہے بلکہ آب مقید ہے، اسی لئے ان کو صرف پانی نہیں بلکہ زعفران وغیرہ کے قید کے ساتھ بولتے ہیں لیکن وہ پانی جس میں زمین کے اجزاء ملے ہوئے ہوں وہ اس حکم سے خارج ہے تو اس سے وضو جائز ہے کیونکہ زمین کے اجزاء سے پانی کا خالی ہونا خلاف عادت ہے اس لئے جو پانی اجزاء ارضی سے خالی نہ ہو اس کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس پانی سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی ہے جو زمینی اجزاء کے ساتھ ملا ہوا ہے لہذا زمینی اجزاء کے مل جانے کے باوجود اسے مطلق پانی کہنے میں کوئی فرق نہیں آئے گا، ہاں اگر ان کے علاوہ زعفران وغیرہ کے جنس سے کوئی چیز مل جائے تو وہ مطلق نہ رہے گا اور اس سے وضو جائز نہ ہو گا۔

ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة......الخ

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اس پانی پر بھی صرف پانی کا اطلاق باقی ہے اسی لئے اس کا کوئی علیحدہ نام نہیں رکھا گیا ہے،

اگر یہ کہا جائے کہ پہلے صرف پانی کہلاتا تھا مگر اب اضافت کے ساتھ زعفران کا پانی کہا جانے لگا گویا یہ ایک نیا نام ہوا، لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ زعفران کی طرف اس کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ چشمے یا کنوئیں کی طرح نسبت کر کے کہا جاتا ہے کنوئیں کا پانی یا چشمے کا پانی، حالانکہ یہ پانی مطلق ہے مقید نہیں ایسا ہی زعفران کا پانی بھی مطلق ہے مقید نہیں ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ پانی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پانی میں ایسی کسی چیز کی تھوڑی سے ملاوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں جیسا کہ زمین کے اجزاء کی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اغالب شئی کا اعتبار کرنا پڑے گا، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی ملاوٹ ہو جائے جو پانی پر غالب ہو جائے تو اب وہ مطلقا پانی نہیں رہے گا، پس اگر پانی کی مقدار زیادہ اور دوسری شیء کی مقدار کم ہو تو وہ اب بھی پانی کہلائے گا ورنہ کوئی دوسرا نام پڑ جائے گا، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ غلبہ میں کس بات کا اعتبار ہوگا ملاوٹ والی شئی کے اجزاء سے یا رنگ کے اعتبار سے تو صاحب ہدایہؒ نے فرمایا، **والغلبة بالاجزاء الخ** یعنی اجزاء کے اعتبار سے غلبہ کا اعتبار ہوگا، رنگ کے بدلنے کا اعتبار نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

فائدہ

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کو مطلق پانی کہا جاسکے اسی سے حدث (ناپاکی) دور ہو سکتی ہے، اور جو پانی مطلق نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدث ختم نہ ہوگا کیونکہ قرآن پاک میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو ﴿**فان لم تجدوا ماء فتیمموا**﴾ **الاية**، اور جس پانی میں زعفران یا اس جیسی کوئی تھوڑی چیز ملی ہوئی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ ایسی چیزوں کے ملنے سے اب وہ پانی مطلق رہا یا مقید ہو گیا، امام شافعیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا ہے اسی بناء پر اسے صرف پانی نہیں بلکہ زعفران کا پانی کہا جاتا ہے، لیکن ہم احناف کے یہاں اس پانی کے ساتھ ملی ہوئی چیز اگر مغلوب ہے تو اسے صرف پانی بھی کہا جائے تو کہنا درست ہوگا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیلاب کا پانی آتا ہے یا پت جھڑ کے موسم میں حوضوں میں پتے وغیرہ گرتے ہیں تو پانی کا رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی لوگ اسے دیکھ کر صرف پانی کہتے ہیں اور دوسروں کو بھی پکار کر کہتے ہیں کہ یہاں آؤ اس پانی سے وضو کریں، اس کے باوجود کہ اس میں مٹی کے رنگ گدلے یا پتیوں کے بھیگنے سے اس کے اوصاف بدلے ہوئے ہوتے ہیں، ہمیں اس عام بول چال سے یہ معلوم ہوا کہ پانی میں تھوڑی سی ملاوٹ سے پانی کا نام نہیں بدلتا ہے اس لئے اس پانی کا بھی وہی حکم رہے گا جو مطلق پانی کا حکم پہلے سے موجود تھا کہ اس سے حدث دور اور پاکی حاصل کر سکتے ہیں، خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے دن آپ نے ایسے ایک بڑے پیالے کے پانی سے وضو فرمایا کہ جس میں آٹے کے گوندھنے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے جبکہ اس پانی کا رنگ متغیر نہیں ہوا تھا اور آٹے کی مقدار بہت کم ہونے کی وجہ سے اس کے اثر کا کچھ اعتبار نہیں ہوا۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری چیز کی ملاوٹ میں غلبہ وہی معتبر ہوگا جو اجزاء کے ساتھ ہو اگرچہ بعض حضرات نے اس مسئلے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے اس طرح پر کہ محمدؒ کے نزدیک رنگ کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اجزاء کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور محیط میں اس کے برعکس مذکور ہے لیکن پہلا قول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمدؒ سے یہ معنی تصریح کے ساتھ نقل کئے اور صاحب تجنیس نے کہا ہے اجزاء کے اعتبار سے غلبہ ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے یعنی خبر یہ بتایا گیا ہے جو ینابیع میں مذکور ہے کہ اگر چنا یا لوبیا کو پانی میں بھگویا گیا پھر وہ ٹھنڈا ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو اس سے وضو جائز نہیں لیکن اگر گاڑھا نہ ہوا اور پانی کی رقت یا سیلان باقی رہا تو وضو جائز ہوگا جیسا کہ الفتح میں مذکور ہے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قاضی خان اور متن ہدایہؒ کے یہ روایت مخالف ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ آئندہ

فرمارہے ہیں۔

وان تغير بالطبخ بعد ماخلط به غيره، لايجوز التوضى به، لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء، الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة، كالاشنان ونحوه، لان الميت يغسل بالماء الذى اغلى بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه

ترجمہ:- اور اگر پانی کے ساتھ غیر چیز کو ملانے کے بعد پکانے سے وہ پانی بدل گیا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پکایا ہوا پانی آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے صفائی اور ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان اور اس جیسی چیزیں (تو اس پانی سے وضو جائز ہے) کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی کو پکایا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں اسی طریقے سے ثابت ہے مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ ہوگا کہ جب زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے جو چیز ملائی گئی ہے وہ پانی پر غالب آجائے اس وقت میں اس کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے پانی میں ستو ملایا ہوا ہو کیونکہ اب اس میں پانی کا نام باقی نہیں رہا۔

توضیح: غیر چیز ملا کر پکایا ہوا پانی

لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء...... الخ

پانی میں غیر چیز ملا کر پکا دینے سے اگر وہ بدل گیا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پانی اب آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، اگر اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے زیادہ صفائی اور ستھرائی مقصود ہو جیسے اشنان اور ریٹھا وغیرہ تو اس پانی سے وضو جائز ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مردے کو نہلانے کے لئے پانی میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی خوب گرم کر دیا جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مردے کے بدن کا ظاہری میل کچیل اس پانی سے آسانی سے ختم ہو جائے تو اگر ایسے پانی سے وضو جائز نہ ہوتا تو مردے کو اس پانی سے ہرگز غسل نہیں دیا جاتا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ روایت کا اس طرح ذکر ہونا اور سنت ہونے کی بحث کو اللہ تعالیٰ جانے مگر ایک خاص روایت میں جو صحیحین میں ہے ایک ایسے شخص کے بارے میں جو اپنی اونٹنی پر سے گر پڑا تھا جس سے اس کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ مر گیا تھا کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اس کو پانی سے اور بیر کی پتیوں سے غسل دو اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے کہ پانی میں بیر کی پتیوں کو جوش دیا گیا تھا، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینیؒ نے بھی اپنی شرح میں ایسا ہی کہا ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی حضرت زینبؓ کا جب انتقال ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان کو تین بار یا پانچ بار یا سات بار یا اس سے بھی زیادہ ماء السدر سے (یعنی بیر کا پانی) غسل دو، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے بھی اس بات پر دلیل نہیں ملتی کہ سدر کو پانی میں جوش دیا گیا تھا، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس حدیث سے اس بات کا فائدہ ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ سدر کا پانی زعفران کے پانی کی طرح تھا جس سے پانی میں ایک غیر چیز کا مل جانا ثابت ہوا پھر اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ صرف اس پتی کو پیس کر ملا دیا گیا ہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے جوش دیدیا گیا ہو اور چونکہ جوش دینے سے زیادہ صفائی حاصل ہوتی ہے اسی لئے زیادہ قرین قیاس ہے کہ اسی پر محمول ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حاصل یہ نکلا کہ جو چیز صفائی حاصل کرنے میں مبالغہ کے لئے پانی میں ملا کر جوش دی جائے اس پانی سے طہارت جائز ہے۔

الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه......الخ

اگر زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے پانی میں جو چیز ملا کر جوش دی گئی اور وہ پانی پر غالب آجائے تو اس صورت میں

اس سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ پانی اب ایسا سمجھا جائے گا جیسے پانی میں ستو ملا کر گوند دیا گیا ہو اگرچہ وہ پانی پہلے پاک تھا مگر اب سے طہارت اس لئے جائز نہیں ہوگی کہ ایسے مخلوط پانی سے پانی کا نام ہی جاتا رہا ہے۔

چند ضروری مسائل

مختصر الطحاوی کی شرح میں ہے کہ نمبر۱- اگر پاک پانی میں ناپاک مٹی اس طرح ملا دی گئی کہ وہ گارا بن گئی یا اس کے برعکس مٹی پاک تھی اور پانی ناپاک تھا اور وہ مٹی گارا ہو گئی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، شیخ ابو القاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک چیز بھی ناپاک ہو گئی تو وہ گارا نجس ہوگا اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ نے قبول کیا ہے اور محیط میں کہا ہے یہ ہی صحیح ہے، ملتقطات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جائے تو مجبوری کی وجہ سے مٹی ناپاک نہیں ہوگی، مع۔

نمبر۲- ہندیہ میں ہے کہ موسم خریف میں پتیوں کے گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ بھی بدل جائے تو بھی ہمارے عام اصحاب کے نزدیک اسی سے وضو جائز ہے، السراج، زاج (پھٹکری) یا عفص (مازو) کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ پانی ایسا ہو اگر اس سے کچھ لکھنا چاہیں تو نہ لکھا جائے لیکن اگر لکھا جائے تو جائز نہیں، عف، البحر عن التجنیس۔

نمبر۳- اگر مطلق پانی میں کیچڑ، مٹی، سرخی یا چونا دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے کچھ تغیر آجائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، البدائع، یعنی اس شرط کے ساتھ کہ وہ پانی پتلا ہو اور غالب ہو، م، نمبر۴- مطلق پانی میں کوئی پاک بہنے والی چیز مل گئی یا ملائی گئی جیسے سرکہ، دودھ، منقیٰ اور خرمہ وغیرہ بھگو کر نکالا ہوا پانی اور یہ اس طرح سے مل گیا ہو کہ اب اس کو پانی نہیں کہتے ہیں، اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، پھر دیکھنا چاہئے کہ جو مخالف چیز پانی سے ملائی گئی ہے اور اگر صرف رنگ میں اس کی مخالفت ہو جیسے دودھ پیلے رنگ کا پانی، زعفران کا پانی اور اس جیسی چیز تو اس ملائی ہوئی چیز کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہوگا اگر رنگ بالکل بدل گیا تو وہ اب مطلق پانی نہ رہا لہٰذا اس سے وضو جائز نہ ہوگا اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سفید انگور کا نچوڑا ہوا شیرہ یا اسی کا سرکہ تو مزہ بدلنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالف نہ ہو تو پانی پر غالب ہونے میں اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اجزاء کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا ہے احتیاط یہ ہے کہ ایسی صورت میں پانی کو مغلوب مانتے ہوئے وضو کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، البدائع۔

نمبر۵- امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اس کی مٹھاس پانی میں آگئی جس کو نبیذ التمر کہتے ہیں اس سے کسی حال میں وضو نہیں کرنا چاہئے، شرح الطحاوی، اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ کا رجوع کرنا مروی ہے، اور یہی صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، شرح الکنز للعینی، یہ حکم اس وقت میں ہے جبکہ اس میٹھے پانی میں پتلا پن ہو اور جھاگ اور ابال نہ ہو، اور اگر ابال اور جھاگ کی وجہ سے وہ شیرہ گاڑھا ہو جائے تو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا، شرح الطحاوی۔

نمبر۶- اور اگر وہ پانی کچھ پکالیا گیا تو شیخ ابو طاہر الدباسؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی وضو جائز نہیں ہے یہی اصح ہے، المحیط، القاضی خان، مفید اور مزید میں ہے کہ اگر پانی میں کچھ چھوہارے ڈال دینے سے وہ میٹھا ہو گیا مگر اس پانی کا نام نہیں بدلا یعنی وہ ایسا نہیں ہوا کہ اسے نبیذ تمر کہا جائے اور وہ پتلا بھی ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے، اس سے وضو بالاتفاق جائز ہے، شرح المنیہ لامیر الحاج۔

نمبر۷- کھجور کے نبیذ کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، الہدایہ، یعنی علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر

میں ہے، م۔
نمبر ۸۔ اور اگر نبیذ تمر جیسے انگور کی تاڑی تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔
نمبر ۹۔ امام اعظمؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر پانی نہ پایا جاتا ہو اس وقت نبیذ تمر سے وضو کرنا چاہئے، تیمم نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الجامع الصغیر اور اکثر المتون اور شرح الطحاوی میں ہے پھر امام صاحب کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے کیا اس سے غسل بھی کرنا جائز ہوگا، مشائخ میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ غسل کرنا جائز ہے، شرح المبسوط، الکافی اور فتاوی العتابی، اور یہی صحیح ہے، التاتار خانیہ، اور مفید میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے اور وضو پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وضو کے حدث سے غسل کا حدث زیادہ سخت ہوتا ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت پڑتی ہے، لہذا وضوء پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، التبیین، اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے، التاتار خانیہ۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام اعظمؒ نے جب نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے سے رجوع کر لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر کسی کے نزدیک وضوء کرنا جائز ثابت ہو تو بھی اس پر غسل کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مطلق پانی ہے جیسا کہ شرح مبسوط اور کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز کہا گیا ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ مفید اور جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے یہاں تک کہ اگر مطلق پانی نہ ہونے کی صورت میں نبیذ تمر سے وضو کیا پھر مطلق پانی مل گیا تو وہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ اس مسئلے کو شرح المنیہ لامیر الحاج میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

عینیؒ سے نقل کئے ہوئے چند جزوی مسائل

(۱) شراب کسی پانی میں پڑی اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اسے سرکہ بنادیا گیا تو سرکہ پاک ہو گیا۔
(۲) ایک حوض میں نلکے سے پانی گرتا رہتا ہے اور لوگ اس سے متواتر چلو بھر کر پانی لیتے رہتے ہیں تو حوض کا پانی جاری پانی کے حکم میں ہوگا اور ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا۔
(۳) نمک کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں ایسا ہی مذکور ہے، نیز وہ گرمی میں جم جاتا ہے اور جاڑے میں پگھلتا ہے پانی کے برعکس، ع، میں کہتا ہوں ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جبکہ وہ پگھلا ہوا ہو وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف ایسے پانی سے وضو جائز ہوگا جو کسی مقام پر جمع ہو کر نمک بن جانے والا ہو، جیسا کہ التنویر میں ہے۔
(۴) اور خربوزہ، ککڑی، کھیرے، لوکی کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، اسی طرح گلاب کے پانی سے بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شربت، شراب، کسی بہنے والی پتلی چیز جیسے سرکہ اور تیل وغیرہ سے بھی وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔
(۵) اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے اس کی بو بدل گئی تو بھی اس سے وضو جائز ہے، الکنز، التنویر وغیرہما۔
(۶) اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس کی بدبو نجاست کی وجہ سے ہوئی ہے تو وضو جائز نہیں۔
(۷) اور اگر اسی بارے میں شک ہو تو یہ شک معتبر نہ ہوگا اور پاکی کا اصل حکم باقی رہے گا۔ع، د۔
(۸) ایک بچے نے اپنا ہاتھ پانی کے پیالے میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست کا ہونا معلوم نہیں ہے ایسی صورت میں اس سے وضو نہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ بچہ فطرۃ نجاست سے پرہیز نہیں کرتا لیکن اگر وضو کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ہر چیز اصل میں پاک ہے۔
(۹) حاکم شہیدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر ایک شخص نے برتن سے اپنے منہ میں پانی دیکر اپنا ہاتھ یا

بدن دھویایا وضو کیاتو جائز نہیں اور اگر اس پانی سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو جائز ہے۔

(۱۰) تھوک یاناک یار ینٹ پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔

(۱۱) پانی تھوڑا ہے اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لے کر ہاتھ دھوئے اس کے بغیر کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔

(۱۲) برف سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس قدر پگھلی ہوئی ہو کہ اس سے قطرے ٹپکیں ورنہ جائز نہیں۔

(۱۳) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اور ہاتھ تر کر کے اسے صاف کیا اگر صاف کرتے وقت قطرے ٹپکتے ہوں تو جائز ہے ورنہ نہیں، ظاہر الروایت میں پانی کا بہنا شرط ہے۔

(۱۴) برف میں اگر دو یا کچھ زائد قطرے ٹپکیں تو وضو جائز ہے بالاتفاق ورنہ صرف ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور طرفینؒ کے نزدیک جائز نہیں، مع۔

(۱۵) امام احمدؒ کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے لیکن ہمارے نزدیک وضو یا غسل کچھ بھی مکروہ نہیں جیسا کہ عینیؒ میں ہے، بہت ممکن ہے امام احمدؒ نے آب زمزم کی عظمت کے خیال سے مکروہ تنزیہی کہا ہو ورنہ مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۱۶) قنیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے ہوئے پانی سے پاکی حاصل کرنا مکروہ ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیہقیؒ نے خالد بن اسمٰعیل کی سند سے حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے حمیراء! ایسا مت کیا کرو کہ اس سے برص کی بیماری (یعنی سفیدی) پیدا ہوتی ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت میں ابوالبحیر وہب بن موہب نے خالد کی متابعت کی ہے اور وہ قابل اطمینان ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہے، م، واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو مطلق پانی کے حکم میں ہیں اگر چہ ان میں کسی قسم کی ملاوٹ بھی ہو، اب نجاست گرنے اور جاری پانی ہونے اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔

وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا، وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا، وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا

ترجمہ:- جس پانی میں نجاست گر جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے وہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس پانی کا کوئی وصف نہ بدلے، نجاست گرنے کے باوجود اس سے وضو جائز ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پانی دو قلے کے برابر ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو بھی اس سے وضو جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب پانی دو قلے کے برابر ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا۔

توضیح:- پانی میں نجاست پڑ جانا

وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا......الخ

ہم احناف کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے ناپاکی کم ہو یا زیادہ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے امام شافعیؒ کے نزدیک پانی دو قلہ کے برابر ہو جانے کے بعد ناپاکی گر جانے سے ناپاک نہیں ہو سکتا ہے، جس جگہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑ جانے سے خواہ عمداً ڈالی گئی ہو یا از خود گر گئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اس جملے سے مراد یہ ہے کہ وہ بہتے پانی کے علاوہ ہو، بہتے پانی سے مراد مثلاً دہ در دہ کے علاوہ ہو تو یہ حکم ہوگا، اور علامہ سرد جیؒ

نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا کوئی بھی پانی جس میں نجاست مل گئی ہو خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے وضو جائز نہیں ہے لہذا بہتے پانی سے وہ حصہ کہ جس میں نجاست ملی ہوئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے اور وہ بہتا چلا گیا اس لئے فوراً اس سے وضو جائز ہے، اور ٹھہرا ہوا پانی جب دہ در دہ ہو تو جس طرف نجاست گرے گی اس طرف کے پانی کو یہ کہا جائے گا یہ پانی نجاست ملا ہوا ہے اس لئے اس سے وضو جائز نہیں ہے لیکن دوسری طرف سے وضو جائز ہے۔

واضح ہو کہ محقق ابن الہمامؒ نے اختلاف کو اس طرح بیان کیا ہے کہ زیادہ پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے حقیقی اختلاف زیادہ پانی کی مقدار کے بارے میں ہے کہ کتنے پانی کو زیادہ کہا جائے گا اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ پانی جب تک کہ متغیر نہ ہو جائے اس وقت تک یہ پانی نجاست کے مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دو قلہ پانی کو زیادہ کہیں گے اس لئے وہ نجاست کو محتمل نہیں ہوتا ہے اور ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ زیادہ اور کم ہونے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر موقوف ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پانی کے بارے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر سپرد ہے اور کسی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں اس بناء پر اگر وضو کرنے والے کی رائے میں اگر غالب گمان یہ ہو کہ نجاست زائد ہو گئی ہو تو پانی ناپاک ہوگا شمس الائمہ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس پانی میں نجاست مل گئی ہے وہ ناپاک ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجاست سے مل جائے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناپاک ہے، پھر ہمارے نزدیک پیشاب یا منی وغیرہ کے ملنے سے تغیر ہونا شرط نہیں ہے اور ہمارے نزدیک بھی نجاست کی مقدار اور پانی کی مقدار دونوں کا لحاظ ہوگا یہانتک کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو بھی وہ ناپاک ہے۔

اگرچہ وہ متغیر نہ ہوا ہو اور دہ در دہ حوض کے پانی میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں مل جانا معلوم ہے اگرچہ ظاہری طور پر تغیر نہیں ہوا، اور اگر بہتے پانی میں پیشاب ڈال دیا گیا تو وہ منتشر ہو کر ایک طرف سے دوسری طرف نکل گیا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں اصل یہ ہوا کہ جو پانی جتنی مقدار کا ہو جس قسم کا ہو جب اس میں نجاست مل جائے گی جس طرح بھی ملے اس سے وضوء جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ ناپاک ہو گیا ہے۔

وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا......الخ

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پانی سے وضوء جائز ہے اس وقت تک جب تک کہ پانی میں کسی چیز کے مل جانے سے پانی کے اوصاف یعنی مزہ، رنگ اور بو میں سے کوئی چیز متغیر نہ ہوئی ہو اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے یعنی بیر بضاعہ کی حدیث **الماء طهور لاينجسه شئی** کہ پانی طہور ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، عنایہ، ع، ف، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنی ہی نجاست ملا دی جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی طرح آپ بھی یہ کہتے ہیں کہ پانی کے کسی وصف کے بدل جانے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، ان باتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حدیث سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں اور جب بالاتفاق حدیث کے ظاہری معنی مراد نہ ہوئے تو اس حدیث کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ رہا۔

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک استثناء بھی ہے اس طرح پر کہ **الماء طهور لاينجسه شیء الا ان يتغير طعمه اولونه بنجاسة**، یہ حدیث بیہقی نے روایت کی ہے اور یہ مرفوع روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے اور ہمارے نزدیک مرسل روایت حجت ہے اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی حجت ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نجاست کے اثر سے جو پانی مل جائے وہ ناپاک ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ہاں اس وقت جبکہ کوئی وصف متغیر ہو گیا ہو تو جواب یہ ہے کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ، بو اور مزہ کسی میں مخالفت ہو گی اس کا

تغیر ہونا ظاہر ہو جائے گا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ اس کے موافق ہے تو اس کا خاص حکم دوسری حدیث لا یبولن وغیرہ سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔

وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نجاست سے ملنے والے پانی سے وضو جائز ہے بشرطیکہ وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث میں ہے کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا ہے، یہ حدیث ابو داؤد نسائی ترمذی اور ابن ماجہ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اور ابن خزیمہ، حاکم، شافعی، احمد دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ کی روایت کے بارے میں ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد امام مسلمؒ کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس کو سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، ع، اس حدیث سے کچھ اجتہادی مسائل اخذ کئے گئے ہیں جو عنقریب ذکر کئے جائیں گے۔

ولنا حديث المستيقظ من منامه، وقوله عليه السلام: لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة، من غير فصل، والذى رواه مالك ورد في بير بضاعة، وماؤه كان جاريا في البساتين

ترجمہ:-اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے کے حق میں ہے اور دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی شخص رکے ہوئے میں پیشاب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس حدیث میں تھوڑے یا زیادہ پانی کی کوئی تفصیل بھی نہیں ہے اور وہ حدیث جو امام مالکؒ نے روایت کی ہے وہ بیر بضاعہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔

توضیح: **بیر بضاعہ ولنا حديث المستيقظ من منامه...... الخ**

ہم احناف کے مسلک کی وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے شخص کے بارے میں ہے، اور وہ کتاب الطہارت کی ابتداء میں گذر چکی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جو شخص نیند سے جاگے وہ فوراً اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کا ہاتھ سوتے وقت کہاں کہاں پہنچتا ہے، کیونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ رہتا ہے اس کے علاوہ خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ گندہ اور آلودہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہے، اس لئے آپ نے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع فرمایا ہے استدلال کی صورت یہ ہے کہ خواب میں تو صرف احتمال ہے؛ اور جب احتمال کی صورت میں پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع فرمادیا گیا ہے تو جب حقیقۃً پانی میں نجاست پڑ جائے تو وہ بدرجہ اولی ناپاک ہو جائے گا، اور یہی بات امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

وقوله عليه السلام :لايبولن احدكم في الماء الدائم......الخ

اور یہ دوسری حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں کوئی شخص نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس میں کم پانی یا زیادہ کی بھی تفصیل نہیں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی تھوڑا ہو یا دو قلہ کے برابر ہو (قلے کے کئی معنی ہیں مشہور معنی مٹکہ کے ہیں) اس میں نجاست پڑنے سے وہ ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث میں اس کے ناپاکی کے خیال سے ہی غسل سے ممانعت کی گئی ہے، ان مخصوص الفاظ سے ابو داؤد نے روایت کی ہے اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی حدیث روایت کی ہے لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں **لايبولن احدكم في الماء الدائم الذى لايجري لم يغتسل فيه**، یعنی تم میں سے کوئی بھی ایسے پانی میں جو ٹھہرا ہوا ہے بہتا ہوا نہیں ہے ہرگز پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل بھی کرے۔

اور صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے اس روایت کے بعد ہے کہ ابو الصائبؒ نے پوچھا تو پھر کس طرح غسل

کریں؟ اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ کسی ترکیب سے اس جگہ سے پانی نکال کر باہر لاکر غسل کرے، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور دار قطنی اور بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ کی روایت میں ہے کہ حضرت علیہ السلام نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی ٹھہرے پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں جنابت کا غسل کرے، اسے طحاوی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے۔

ان احادیث سے ہمارا استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب کرنے سے بھی پانی کے رنگ بو اور مزہ میں کوئی فرق نہیں آتا اس کے باوجود اس میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے اگر پانی کسی حال میں نجاست سے ناپاک نہ ہوتا تو اس سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا اور نہی کا صیغہ اصل میں کسی کام کو حرام کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ہاں اگر اس کے خلاف کوئی دوسری دلیل ہو تو دوسری بات ہے، تو اس سے معلوم یہ ہوا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا یا غسل جنابت کرنا حرام کام ہے اور ایسا کرنے سے اس کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس جگہ نہی سے مراد شاید نہی تنزیہ ہو تحریمی نہیں تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ماء دائم یعنی ٹھہرے ہوئے پانی کی قید لگا کر ماء جاری کو خارج کر دیا اگر حرمت مراد نہ ہوتی یا جاری اور دائم دونوں پانی میں برابر ہونے اور دائم کی قید بے فائدہ ہوتی، حالانکہ رسول اللہ علیہ السلام کا کلام بے فائدہ ہونے سے پاک ہے، مع، اب امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے **والذی رواہ مالک الخ**، یعنی امام مالکؒ نے جو حدیث پیش کی ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی دراصل اس حدیث میں حضورؐ کا یہ فرمان عام پانی کے بارے میں نہیں ہے بلکہ بیر بضاعہ کے بارے میں ہے۔

بیر بضاعہ

والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعة، وماؤہ کان جاریا فی البساتین......الخ

بیر بضاعہ کے معنی ہیں بضاعہ کا کنواں جو دراصل کوئی بند کنواں نہ تھا بلکہ وہ ایک بہتا پانی تھا اور اس سے باغوں میں پانی جاتا رہتا تھا اس طرح وہ آب جاری تھا اور آب جاری سے بالاتفاق وضو جائز ہے اگرچہ اس میں نجاست گری ہوئی ہو، اب چونکہ پانی کے بارے میں احادیث مختلف ہیں اس لئے سب میں توفیق پیدا کرنے کی غرض سے الماء سے ہر قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا ہے۔

تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیخ استادؒ سے سنا ہے کہ یہ نص الماء طهور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں سے جو نیند سے جاگنے والے کے بارے میں ہے اور **لایبولن احدکم** کی حدیث سے۔ تو جب اس حدیث کی عمومیت باقی نہیں رہی اور مخصوص ہو گئی تو مخصوص کے لئے جائز ہے کہ جس بارے میں وہ حدیث کہی گئی ہے اس کے ساتھ مخصوص رہے، لہذا یہ حدیث بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ عموم اس وقت مراد ہوتا ہے جب کہ الف لام جنس کا ہو جبکہ الماء طهور میں الف لام جنس کا نہیں بلکہ عہدی ہے یعنی وہ پانی معہود اور متعین ہے جو بیر بضاعہ کا ہے۔ اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ نے محمد ابن شجاع ثلجی کی سند سے اور انہوں نے الواقدی سے روایت کی ہے کہ **کانت بیر بضاعة طریقا بالماء الی البساتین**، یعنی بیر بضاعہ باغوں کی طرف پانی آنے کا ایک راستہ تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ محدثین نے محمد بن شجاع ثلجی پر اعتراض کیا ہے یہانتک کہ ابن الجوزیؒ نے ابن عدیؒ سے نقل کیا ہے کہ ثلجیؒ تشبیہ کی حدیثیں گڑھ کر ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر دیا کرتے تھے اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بالکل غلط ہے وہ تو بہت بڑے عالم تھے خود ان کی اپنی ایک مستقل کتاب ہے جس میں فقہ مشتبہ پر رد کیا ہے اس کے ہوتے ہوئے ابن عدی کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ تو بہت بڑے دیندار عابد اور مرد

صالح تھے، تہذیب الکمال میں لکھا ہے کہ ثلجیؒ نے اپنے وقت میں اہل رائے کے نزدیک فقیہ اور صاحب تصانیف شمار ہوتے تھے۔

اور اگر واقدیؒ کے بارے میں اعتراض کیا جائے کہ بخاریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ متروک الحدیث ہیں اور یحییٰ بن معین اور احمدؒ نے ان کی تضعیف کی ہے تو جواب یہ ہے کہ واقدیؒ خود اہل مدینہ میں سے ہیں اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہیں انہوں نے اپنا مشاہدہ بیان کیا ہے اور واقدی کی کتابیں فنون اور علوم کے بارے میں دور دور تک پھیلی اور مشرق و مغرب میں اس کا چرچا ہوا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمے میں اس کا ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابرؒ نے کہا ہے کہ میں نے ساغانیؒ سے سنا ہے۔

انھوں نے واقدی کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ کی قسم اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان سے ایک حدیث بھی نقل نہ کرتا، ان کے علاوہ بڑے بڑے چار اماموں یعنی ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابو عبید القاسم بن سلام اور ابو خیثمہ اور ایک دوسرے امام نے ان سے حدیث بیان کی ہے، یہ چوتھے امام شاید شافعیؒ ہوں اور مصعب الزبیریؒ نے کہا ہے کہ واقدی ثقہ اور مامون ہیں اسی طرح اگر امام طحاویؒ کے نزدیک ثلجی اور واقدی دونوں ثقہ نہ ہوتے تو استدلال کے مواقع میں امام طحاوی ان کی روایت بیان نہ کرتے تو معلوم ہوا کہ دوسروں کے ضعیف کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقت میں دونوں ضعیف ہوں، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صحیح بخاری پر دوسرے بہت سے لوگوں نے طعن کیا ہے۔

واضح ہو کہ بیر بضاعہ جس کے پانی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء طھور یہ بات ناممکن ہے کہ جس وقت اس میں حیض کے چیتھڑے نجاست اور گندگیاں پڑی ہوں اس وقت اس کے بارے میں دوسرے عام پانی کے مانند آپ نے وہ جملہ فرمایا ہو، بلکہ حقیقت حال تو اللہ کو معلوم ہے مگر قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس وقت فرمایا ہوگا جبکہ وہ ساری ناپاکیاں اور گندگیاں اس سے دور ہو چکی ہوں گی اس کے بعد اس سے بہتے ہوئے پانی کے بارے میں سوال ہوا کیونکہ شبہ یہ باقی رہ گیا تھا کہ اگرچہ ساری گندگیاں ختم ہو چکی ہیں مگر اس کی زمین اور اس کی مٹی تو کسی طرح پاک نہیں کی گئی تھی تو اب اس کے پاک ہونے میں شبہ رہ گیا، آپ ﷺ نے بھی صراحتاً یہ فرما دیا کہ شبہ کی ضرورت نہیں ہے پانی طہور ہے، جیسا کہ امام طحاویؒ اور ابو نصر اور الاقطعؒ نے کہا ہے کہ یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جن کی طبیعت میں انتہائی صفائی اور نظافت تھی وہ ایسے کنوئیں سے طہارت حاصل کرتے ہوں جس میں اتنی گندگیاں بھری ہوں۔

امام خطابیؒ نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ ان لوگوں کی عادت تھی کہ وہ قصداً انجاس ڈالتے تھے مگر حقیقت سے یہ بات بہت دور معلوم ہوتی ہے کہ کوئی شریف انسان خواہ وہ کافر ہو یا ذمی یا بت پرست ہو اس کی طبیعت ایسی گندی ہو تو پھر مسلمانوں کے متعلق تو کسی صورت بھی اس کا تصور نہیں ہو سکتا ہے اسی بناء پر ہمیشہ سے تمام لوگوں کی عادت چلی آئی ہے کہ پانی کو گندگیوں سے دور اور محفوظ رکھتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے لوگوں اور صحابہ کرامؓ کے بارے میں جبکہ وہ جماعت المسلمین کے افضل اور دین کے لحاظ سے اعلیٰ طبقے کے ہوں بالخصوص ایسے وقت اور ایسے شہر میں جہاں پانی کم یاب بلکہ نایاب ہو وہ عمداً بیر بضاعہ میں گندگیاں مرے جانور اور حیض کے چیتھڑے ڈالتے ہوں اور پانی کو اس قدر خراب کرتے ہوں نیز رسول اللہ ﷺ نے تو پانی کے گھاٹوں اور راستوں میں بھی پاخانہ کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ پانی کے چشمے اور منبع کو گندگیوں کو نجاسات کا گھورا بنا دیا جائے لہٰذا یہ بات بالکل غلط ہے اور ناقابل یقین ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو قصداً گندگیوں کے ڈالنے کے لئے استعمال کرتے تھے، بات اتنی تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین پر واقع تھا جدھر سے سیلابی پانی بہتا رہتا تھا اور اسی گندگیوں کو راستوں سے اور ادھر اُدھر جگہوں سے بہا کر اس کنوئیں میں ڈالتا تھا اور اس میں پانی بہت رہتا تھا اسی بناء پر اس کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوا تھا، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی اعتبار سے جواب دیا تھا جس کا ماحصل یہ ہے کہ اتنے زیادہ بہتے ہوئے پانی

میں گندگیوں کے پڑنے سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، مع۔

اگر یہ کہا جائے کہ **الماء طهور لاینجسه شئی** میں الف، لام، عہدی ہو تو باب کی ابتداء میں مصنفؒ نے اس سے سارے پانی کے پاک ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے اور اگر الف، لام جنس کا ہے تو اس سے صرف بیر بضاعہ کے پانی پر کیوں محمول کیا جائے جواب یہ ہے کہ **الماء طهور** تو حقیقت ہی عام ہے لیکن **لاینجسه** کی ضمیر بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں ایسا کرنا استخدام کہلاتا ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ پانی اپنی خلقت اور فطرت میں طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے **المومن لاینجس**، یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے یہ حدیث صحیح ہے، اور جیسے کہ مصنف عبدالرزاقؒ میں حسن سے مرسلا مروی ہے کہ وفد بنی ثقیف کے لئے ٹھہرنے کے لئے مسجد میں ایک جگہ بنادی گئی تھی، اسے دیکھ کر لوگوں نے کہا کہ یہ لوگ تو ناپاک اور کافر ہیں (انہیں پاک مسجد میں رکھنا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے) اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ زمین کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ زمین ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہو جاتی ہے، بیر بضاعہ کے پانی کا بھی یہی حال ہے کہ جب اس میں گندگی پڑی ہوئی نہ ہو اس وقت **الماء** کی اصل حالت یعنی یہ کہ وہ خود پاک ہے اور دوسروں کو پاک کرنے والا ہوتا ہے اس سے مطلع فرمایا ہے، عنقریب بڑے تالاب کے بارے میں یا غدیر عظیم کے مسئلے میں بیر بضاعہ سے متعلق تالابی شکل وغیرہ سے بحث ہوگی، اب امام شافعیؒ کے مستدل حدیث قلتین کا جواب دیا جارہا ہے۔

وماروا الشافعي ضعفه ابو داؤد، او هو يضعف عن احتمال النجاسة.....الخ

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے قلتین کی حدیث جو روایت کی ہے اسے ابوداؤد نے ضعیف بتلایا ہے یا **لم يحمل الخبث** کے معنی یہ ہوں گے وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست برداشت نہیں کر سکتا ہے یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے قول کی تضعیف امام شافعیؒ نے پانی میں ناپاکی مل جانے کے باوجود اس کے پاک رہنے کے لئے جو شرط لگائی ہے کہ وہ دو قلہ کے برابر ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ اس کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے ضعیف کہا ہے، یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے سنن اربعہ میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا ایسے پانی کے بارے میں جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسے پینے کے لئے جنگلی درندے اور چوپائے آتے جاتے رہتے ہیں کہ کیا اس کا پانی پاک رہتا ہے، جواب میں آپؐ نے فرمایا **اذا كان الماء قليتين لم يحمل الخبث**

اس حدیث کو ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے اس کی کچھ سندیں صحیح ہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ابوداؤدؒ نے اسے ضعیف بتایا ہے، عینی اور زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں اس کی روایت کے بعد سکوت اختیار کیا ہے، ابوداؤد کی عادت کے مطابق ان کا سکوت اختیار کرنا اس کی تصحیح کی دلیل ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ ابوداؤد سے طیالسی ہوں یا خود ابوداؤد بجستانی نے سنن کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں اسے ضعیف کہا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابوداؤد سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ شاید کہ پانی کے مقدار مقرر کرنے میں فریقین میں سے کوئی حدیث بھی صحت کے درجے کو نہ پہنچے، ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ قلتین کی حدیث جو مقدار کے بارے میں ہے ضعیف ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث میں دو باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے مثلاً بخاریؒ نے کہا ہے **حدثنا المكى بن ابراهيم عن يزيد بن ابى عبيد عن سلمة بن الاكوعؓ قال قال رسول الله ﷺ الحديث**

اس طرح راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اسے متن کہا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اس میں کوئی علت یا بات پیدا ہو جاتی ہے مثلاً کچھ راویوں نے اسے دوسری طرح سے روایت کیا ہو یا جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے وہ مبہم ہے اور سمجھا نہیں جاتا ہے

اس بناء پر شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح الفاظ میں اس روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ اس طرح پر روایت کیا ہیکہ اس میں اضطراب ہے یا اس کے مفہوم سمجھ میں نہیں آرہے ہیں جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ ضعیف ہے۔

اوھو یضعف الخ یا **لم یحمل الخبث** کے معنی یہ ہیں کہ وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست کو برداشت نہیں کرسکتا وہ نجاست کے اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے، لہٰذا یہ پانی ناپاک ہوگیا، زیلعی وغیرہ علماءؒ نے کہا ہے کہ صاحب ہدایہؒ کی یہ تاویل اس جگہ تو کچھ مانی جاسکتی ہے لیکن دوسری روایتوں میں تاویل صحیح نہیں ہوسکتی جس میں اس طرح ہے **اذا بلغ الماء قلتین لم یتنجس** یعنی جب پانی دو قلہ پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا اس طرح مصنفؒ کے کلام میں گفتگو اس بات پر ہے کہ روایت کی اسناد میں بھی علت ہے، اور معنی میں بھی علت ہے۔

فتح القدیر میں ہے کہ اسنادیں ضعیف ہونے کی وجہ اس میں اضطراب کا پایا جانا ہے جو اس کی اسناد میں واقع ہوا کہ ابواسامہ راوی نے کبھی کہا ہے کہ ولید بن کثیر نے محمد ابن عباد سے روایت کی ہے اور کبھی کہا ہے کہ محمد ابن جعفر سے روایت کی ہے، مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ دونوں سے روایت کی ہو اسی طرح سند کے آخر میں ہے عبداللہ ابن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اس طرح نام میں عبداللہ یا عبیداللہ کا اختلاف پایا گیا۔

اس اعتراض کا بھی اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ عبداللہ اور عبیداللہ دونوں بھائی ہیں، اور غالباً دونوں ہی نے اپنے والد سے روایت کی ہے اس طرح اس توجیہ سے اضطراب کم ہوگیا، لیکن اس حدیث کے متن میں کئی طرح سے اضطراب موجود ہے چنانچہ محمد ابن جعفر سے ولید نے جو روایت کی ہے اس میں متن یوں ہے کہ **اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسه شئی** اور محمد بن اسحاق کی روایت میں متن یوں ہے **اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث**، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے۔

اور اضطراب کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ پانی جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر کتے اور جانور آتے رہتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر ہر پرندہ اور چوپائے وارد ہوتے ہیں۔

اضطراب کی ایک اور صورت یہ ہے کہ عاصم بن منذر نے کہا ہے کہ میں عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی تھا جس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی تھی اس سے عبداللہ نے وضو کرلیا جس پر میں نے کہا ہے کہ آپ اس پانی سے وضو کرتے ہیں حالانکہ اس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی ہے، انہوں نے مجھ سے اپنے والد کی سند سے آنحضرت سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ پہنچ جائے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو یا تین کا لفظ نہیں ہے، اور لکھا ہے کہ دار قطنی اور ابن عدی اور عقیل نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبداللہ العمری عن محمد بن المنکدر عن جابرؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اذا بلغ الماء اربعین قلة فانه لایحمل الخبث**، یعنی جب پانی چالیس قلہ پہنچ جائے تو نجاست نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری اور مغیر بن راشد، روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنکدر عن عبداللہ بن عمر کہہ کر یہ روایت کیا ہے لیکن صرف عبداللہ بن عمر پر موقوف کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا قول نقل نہیں کیا ہے، اور سند سے بیان کیا جس کی اسناد صحیح ہے کہ روح بن القاسم نے محمد بن المنکدر سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ **اذا بلغ الماء اربعین قلة لم ینجس** یعنی پانی جب چالیس قلہ تک پہنچ جائے تو ناپاک نہ ہوگا اور معمرؒ کی روایت ہے عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے کئی آدمیوں سے ان سبھوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی یعنی معمر نے بہت سے لوگوں کے واسطے سے ابن عمرؓ سے محمد بن منکدر کی روایت کی طرح روایت کی ہے۔

اور بشر بن سری نے ابن لہیعہ کی سند سے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ ابوہریرہؓ نے کہا ہے کہ پانی چالیس قلہ کے برابر ہوجائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے کہا ہے کہ اسی طرح بشر بن سری نے بھی روایت کی ہے لیکن دوسرے لوگوں نے ابوہریرہؓ کا قول اس طرح نقل کیا ہے کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس چرس کے برابر ہو اور بعض راویوں نے کہا ہے

کہ چالیس دلو یعنی چالیس ڈول ہو، ان روایتوں میں قلتین کے راوی ابن عمرؓ ہیں جن سے صحیح اسناد سے چالیس قلے مروی ہیں اور ابن عمرؓ کے ماسوا دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ روایت اتنی زیادہ طریقوں سے مروی ہے اور اس میں اس قدر اضطراب ہے جو اس کے ضعیف بننے کا سبب بنتا ہے ان تمام باتوں کے باوجود اگر ہم اس کے اضطراب ہونے کا خیال نہ کریں اور تھوڑی دیر کے لئے ہم اس کی توفیق بھی کر دیں پھر بھی اس میں معنوی قسم کا اضطراب باقی رہ جاتا ہے۔

قلتین کی روایت کے عیوب :-

قلے کے معنی میں بھی اضطراب ہے کیونکہ قلے کا لفظ مشترک ہے یعنی یہ ایک لفظ کئی معنوں میں برابر مستعمل ہوتا ہے اس طرح پر کہ لفظ قلہ کے معنی ہیں مشک، مٹکہ اور پہاڑی کی چوٹی، اب جب کہ یہ بیان نہ آجائے کہ اس کے معنی کیا ہیں اس وقت تک روایت پر عمل مشکل ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چالیس چرس چالیس قلے کی روایت خود بھی مشکل میں ڈالنے والی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ شافعیؒ نے جو روایت کی ہے اس میں قلے کا بیان ہے، چرس اور مٹکے وغیرہ کا بیان نہیں ہے اس روایت کو شیخ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنی مسلم بن الخالد الزنجی عن ابن جرید باسناد لایحضر فی أنه عليه السلام قال: اذا كان الماء قليتين لم يحمل خبثا، وقال فی الحديث بقلال هجر** یعنی مسلم ابن خالد زنجی نے مجھے خبر دی ہے ابن جریج سے جس کی سند مجھے یاد نہیں رہی کہ وہ دو قلے ہجر کے قلوں میں سے ہوں، عینیؒ نے کہا ہے کہ مدینے کے قریب ایک شہر کا نام ہجر ہے، اور روایت میں ہے کہ ابن جریج نے بیان کیا ہے کہ میں نے ہجر کے قلے دیکھے ہیں ان میں سے ہر ایک میں دو مشک یا اس سے بھی کچھ زیادہ پانی آجاتا ہے، شافعیؒ نے کہا ہے کہ احتیاط یہ ہے کہ قلے سے مراد ڈھائی مشک کے برابر مانا جائے لہٰذا دو قلے یعنی جس میں ایسی پانچ مشک پانی آئے جیسے کہ حجاز کی ہوتی ہیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، ہاں جب کہ وہ متغیر ہو جائے تب ناپاک ہوگا، ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ شیخ تقی الدینؒ جو شافعی مذہب تھے کتاب الالام میں بیان کیا ہے کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد امام شافعیؒ کو یاد نہ آئی اس کے راوی مجہول رہے لہٰذا وہ منقطع کے مثل ہوئی اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ حدیث میں تو کہا ہے کہ دو قلہ حجر کے قلوں سے ہو اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ بیان ہو حالانکہ ابن جریج کی روایت سے جو معلوم ہوا کہ یہ حضرت ﷺ کا یہ بیان نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے اس میں ایک تیسری برائی اور بھی ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہیں بہت سے محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی بھی ان کو ضعیف کہنے والوں میں سے ہیں، باوجود ہے کہ بیہقیؒ نے شافعیؒ کی طرف سے ائمہ حنفیہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے، ابن جریج کی روایت میں جو بات پائی گئی ہے کہ قلال ہجر سے قلے کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کیا ہے خود بیہقی نے اس کو بیان کیا ہے اور یہ یحییٰ صحابی بھی نہیں ہیں۔

ابن الہمامؒ نے شیخ تقی الدین کے قوال کی تلخیص سے لکھا ہے کہ میں نے اس اسناد کے استخراج کے واسطے حدیث کو جو تلاش کیا تو ابن عدی کے اسناد میں اس طرح پایا، مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمرؓ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے **اذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شئى،** یعنی پانی ہجر کے قلوں میں سے دو قلوں کے برابر ہو جائے تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، دوسرے کسی راوی نے مغیرہ بن سقلاب کی روایت کے ماسوا اسے روایت نہیں کیا جبکہ یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جن کی کنیت ابو بشر ہے وہ ضعیف اور منکر الحدیث ہیں، اور دار قطنی نے جو روایت کی اس میں بیان ہے کہ میں نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون سا قلہ مراد ہے تو یحییٰ نے کہا کہ وہ جو ہجر کے قلوں میں ہوں، راوی نے کہا میرا گمان ہے کہ ہر قلے میں دو مشک پانی آتا ہوگا اور مغیرہ بن سقلاب کی گزشتہ روایت میں مذکور ہے کہ اس سے مراد دو

فرق ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ دوسری روایت میں ہے کہ ایک فرق کے سولہ رطل ہوتے ہیں اس طرح دو قلے کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے، عینیؒ نے کہا بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ اس میں چار اعتراضات ہوئے، اول یہ کہ یہ روایت نص نہیں ہے دوم یہ کہ اس کے راوی یحییٰ بن عقیل مجہول ہے، اس لئے ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان کا حال معلوم ہونا چاہئے تیسرے یہ بیان یقینی نہیں ہے بلکہ گمان ہے چوتھا یہ کہ دو قلے کے مجموعۃ صرف چونسٹھ ہی رطل ہوتے ہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور نہ بیہقیؒ اس کے قائل ہیں کہ دو قلے میں صرف اتنا ہی پانی ہو، ابن الہمامؒ نے بھی اسی طرح کا اعتراض کیا ہے۔

عینیؒ نے ابن قدامہ مغنی سے نقل کیا ہے کہ قلہ یعنی جرہ بمعنی مٹکہ ہے اور یہ لفظ مٹکہ چھوٹے اور بڑے دونوں قسم پر بولا جاتا ہے اور یہاں قلتین سے ہجر کے دو قلے مراد ہیں اس لئے وہ پانچ مشک کے برابر ہوئے جبکہ ہر مشک میں سو رطل پانی آتا ہے اس طرح دو قلے کے مجموعہ پانچ سو رطل ہوئے؛ امام شافعیؒ کا مشہور قول اور مشہور مذہب یہی ہے، مختصر یہ کہ حدیث قلتین میں جو قلے کا بیان ہے وہ کسی صحیح حدیث میں مذکور نہیں ہے پھر بھی امام شافعیؒ نے مسلم ابن خالد زنگی کی اسناد سے جو روایت بیان کی ہے اول تو اس کی اسناد مذکور ہے وہ ضعیف ہے اور وہ مجہول اور منقطع بھی ہے، اور جو روایت ابن عدیؒ نے مغیرہ ابن سقلابؒ کی سند سے روایت کی ہے وہ انتہائی کمزور ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اس کے علاوہ لفظ قلہ کے مشترک ہونے کا بیان اور اس کی مراد ظاہر نہیں ہوئی اور جو روایت ضعیف منقطع مجہول اور جس کی نص نہیں ہے اس میں جو کچھ بیان ہے اس میں صرف چونسٹھ رطل کا ہے، حالانکہ امام شافعیؒ پانچ سو رطل کے قائل ہیں اس طرح وہ بیان مہمل ثابت ہوا۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعیؒ کے بیان کا یہ خلاصہ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ خود شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب الام میں ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وہاں ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی کیونکہ قلتین کے واسطے کوئی نص چاہئے اور سوائے اس ضعیف حدیث کے اس کی کوئی حجت نہیں ہے، اسی روایت کے ضعیف کرنے والے لوگوں میں علماء مالکیہ میں سے حافظ ابن عبد البر، قاضی اسمٰعیل بن اسحاق اور ابو بکر بن العربی ہیں، اور بدائع میں ہے کہ ابن المدینیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث القلتین ثابت نہیں ہے اسی بناء پر اس حدیث سے عدول کرنا واجب ہوا۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ علماءؒ نے اس کے بارے میں بڑی بحثیں کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً اور معناً ہر اعتبار سے مضطرب اور ضعیف ہے، لفظاً ہونے کی وجہ میں انہوں نے اس حدیث کی اسناد و متن کے اختلاف و روایت اور اضطراب کو بیان کیا ہے۔

اور معنی کے اعتبار سے اس طرح ضعیف و مضطرب ہے کہ لفظ قلہ مشترک ہے اس کے معنی قد آدم، پہاڑ کی چوٹی، چھوٹے بڑے گھڑے کے بھی آتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ لفظ مشترک سے اس کے صرف ایک ہی معنی لئے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ قلہ سے وہ معنی مراد ہیں جو امام شافعیؒ نے بیان کئے اور اگر قلال ہجر کو اس کا بین لاتے ہیں یعنی اس سے ہجر کا قلہ مراد لیں تو اس کی حالت و حقیقت بھی ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، شیخ ابو عمر ابن عبد البرؒ نے اپنی تمہید میں لکھا ہے کہ قلتین مذہب شریع دلیل سے ثابت نہیں ہے اور روایت میں قائم نہیں ہے کیونکہ قلتین کی حدیث میں محدثین علماء کی ایک جماعت نے چہ میگوئیاں کی ہیں کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہو سکا ہے کہ قلے کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اور اثر میں مذکور ہے اور نہ اجماع سے اس کا پتہ چل سکا ہے اس کے علاوہ قلتین کو ماننے والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جب رنگ، بو، مزہ بدل جائے تو قلتین کا پانی بھی ناپاک ہو جائے گا حالانکہ یہ بات اس حدیث میں مذکور نہیں ہے۔

اور ابن عبد البرؒ نے استذکار میں لکھا ہے کہ قلتین کی حدیث معلول ہے کیونکہ قلتین میں امام شافعیؒ کا مذہب ضعیف ہے ان کے مذہب کے ضعیف ہونے کی وجہ سے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے اسے ترک کر دیا ہے مثلاً امام غزالیؒ اور رویانی وغیرہ،

حالانکہ امام غزالیؒ نے اپنے مذہب پر سختی سے عامل ہیں، ابن حزمؒ نے کہا ہے قلتین کی حدیث میں ان کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حضرت علیہ السلام نے قلتین کے مقدار کی کوئی حد بیان نہیں فرمائی ہے، اب اگر امام شافعیؒ اس کی حد مقرر کرتے ہیں تو اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی تفسیر دوسرے علماء کی ایسی تفسیر سے قابل ترجیح نہیں ہے جو انہوں نے اور طرح کی تفسیر کی ہے، نیز جس قول کی کوئی شرعی دلیل نہ ہو وہ باطل ہوتا ہے پھر مقام ہجر میں بھی قلے چھوٹے اور بڑے کئی مقدار کے ہوتے ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بھی معراج کی حدیث میں ہجر کے قلے کا ذکر کیا ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں ایک مرتبہ ذکر کرنے سے یہ بات کہاں سے لازم آگئی کہ رسول اللہ علیہ السلام جب بھی قلے کا نام لیں اس سے وہی قلال ہجر ہی مراد ہو اگر ابن جریجؒ نے حدیث کی تفسیر قلے سے بیان کی ہے تو مجاہدؒ کی تفسیر پر اس کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے بجائے قلے کے جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قلتین کی اس حدیث کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف اور ترک کر دینے کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب امام مالکؒ کا مذہب کہ پانی طہور ہے اور وہ کسی وصف یعنی رنگ، بو یا مزہ کے بدل جانے سے ناپاک ہو جاتا ہے تو اس سلسلے میں ہم نے حدیث المستیقظ یعنی نیند سے بیدار ہونے والے اور رکے ہوئے پانی میں غسل جنابت کرنے کی ممانعت والی حدیث میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ بغیر بدلے ہوئے بھی رسول اللہ علیہ السلام کے ارشاد سے پانی میں ناپاکی ملنے سے اس کا پاک ہو جانا ثابت ہے جس کی تائید کرنے والی وہ حدیث ہے جس میں کتے کے منہ ڈالنے کا بیان ہے یعنی جب کتا منہ ڈالے تو برتن کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے الخ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب پانی کے برتن میں کتے نے منہ ڈال دیا تو وہ پانی ناپاک ہو گیا اور برتن بھی ناپاک ہو گیا حالانکہ کتے کے منہ ڈالنے سے پانی کے کسی وصف میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جائے وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا اصل مسئلہ اور اصل دعوی ہے، میں نے پہلے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پانی سے مراد اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو اسی بناء پر اصل مسئلے کی توضیح کرنے والے چند مسائل کو صاحب ہدایہؒ نے آئندہ ذکر کیا ہے۔

والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ جاز الوضوء بہ اذا لم یر لھا اثر، لانھا لاتستقر مع جریان الماء والاثر ھو الطعم او الرائحۃ او اللون

ترجمہ:- اور بہتے پانی میں جب کوئی ناپاکی پڑ جائے تب بھی اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ اس ناپاکی کا کوئی اثر دکھائی نہ دے کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے ٹھہر نہیں سکتی اور اس جگہ اثر سے مراد مزہ یا بو یا رنگ ہے۔

توضیح:- بہتا پانی، اثر، دریا میں شراب ڈالنا، ناپاک مردار بہنا، نہر میں کتے کا ہونا

بہتے پانی کے سلسلے کے چند مسائل اس جگہ ذکر کئے جا رہے ہیں **الماء الجاری الخ**، بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور اس کا کوئی اثر دکھائی نہ دے تو اس سے وضو جائز ہے خواہ وہ نجاست دکھائی دیتی ہو یا نہیں جیسے پیشاب یا سفید شراب، کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے اپنی جگہ پر باقی نہیں رہے گی اسی بناء پر اگر ناپاکی کا کچھ اثر معلوم ہوتا ہو تو اس پانی سے وضو جائز نہ ہوگا اس لئے جو پانی نجاست سے مل گیا ہے وہ گذشتہ بیان کئے ہوئے اصل مسئلے کے مطابق ناپاک ہے اور اس کے جائز ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے اپنی جگہ ٹھہر نہیں سکتا۔

والاثر ھو الطعم...... الخ

اثر سے مراد مزہ، بو اور رنگ ہے، اس بناء پر اگر کسی نے بہتے پانی میں پیشاب کر دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی جانب کسی نے وضو کیا تو یہ جائز ہوگا جب تک کہ اس بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو، الذخیرہ والبدائع، ع، امام محمدؒ سے روایت ہے اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا مٹکہ توڑ دیا اور اس سے نیچے دوسرا کوئی شخص وضو کر رہا ہو تو جب تک کہ پانی میں شراب کا

مزہ یا بو رنگ نہ پائے اس وقت تک اس سے وضو جائز ہے، ف، نجس، دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں، م، صاحب ہدایہؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ایسی نجاست ہو کہ اس کا اثر معلوم نہ ہو تا ہو تو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر ناپاکی نظر آ رہی ہو جہاں پر وہ ناپاکی ہو وہاں سے وضو نہ کرے۔

اور بدائع اور شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں کوئی مردہ جانور بہتا جا رہا تھا اس سے نیچے کی طرف کسی نے وضو کیا تو اگر اس مردار کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو وہ پانی ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، نظر آنے والی نجاست جیسے مردار جانور کہ اگر پانی اس کے کل یا آدھے پر سے بہہ رہا ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضو جائز نہیں ہے حالانکہ آدھے ہونے کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جائز ہو، ع، مگر اس کلام کی ظاہری عبارت کہ اثر معلوم نہ ہو یہ عام ہے جو مردار اور غیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن الہمامؒ نے اسی کو ترجیح دی اور ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور نہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہے، د۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر بہتے پانی میں نظر آنے والی نجاست بہہ نہیں رہی ہو بلکہ ٹھہری ہوئی ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہے اگر وہ پانی کے پورے دھار یا اس کے آدھے پر ہو تو اس کے نیچے سے وضو کرنا جائز نہیں اگرچہ اس کا اثر دیکھا نہ جائے، الفتح، اور نصاب میں ہے کہ بہتے پانی میں اس بات پر فتویٰ ہے کہ جب تک اس کا مزہ یا بو یا رنگ بدل نہ جائے اس وقت تک وہ ناپاک نہیں ہوتا، المضمرات المنیہ۔

اور اگر نہر پتلی ہو اتنی کہ اس کے چوڑان کو کتے نے روک لیا ہے اور پانی اس کے اوپر سے جاری ہے تو اگر پانی کی وہ مقدار جو کتے سے لگ کر جا رہی ہے اس دوسرے مقدار سے جو لگ کر نہیں جا رہی ہے کم ہو تو نیچے کی طرف سے وضو جائز ہے ورنہ نہیں، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے مشائخ کو اسی کا قائل پایا ہے، شرح الوقایہ، المحیط، یہی صحیح ہے، البحر الرائق۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث الماء طهور الخ کو جب بہتے پانی پر محمول کیا گیا ہے تو جب تک اس بہتے پانی میں تغیر نہ آ جائے اس سے وضو جائز ہونا چاہئے اگرچہ کتا اس پانی کے اکثر حصے کو لئے ہوئے ہو، پھر اس سلسلے حدیث کی تخصیص کرنے والا کوئی چاہئے، اس جگہ ظاہری حدیث کے موافق وہ روایت ہے جو اس مسئلے میں ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ پانی اس کتے کے اوپر اور نیچے جاری ہو تو بھی اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ الینابیع اور الفتح میں ہے، جب تک وصف متغیر نہ ہو، ش، اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ الماء طهور الخ، ہر پانی کی طہارت کے واسطے دلیل ہے سوائے اس پانی کے جو متغیر ہو گیا ہو، لیکن اوپر وضاحت کے ساتھ یہ بات بتائی گئی ہے کہ بعض ناپاکیوں میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے اس میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں ہے، مگر کتے کے مسئلے میں بظاہر اس کے ناپاک اور غیر ناپاک ہونے کے اختلاف ہونے پر مسئلے کی بنیاد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اگرچہ فتویٰ اسی بات پر ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے مگر اصح وہی ہے جس کو مصنف ہدایہؒ نے صحیح فرمایا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، اور اسی طرف صدر الشریعہ نے بھی اشارہ کیا ہے اور یہی احوط ہے، م۔

اگر کسی پرنالے پر کوئی ناپاکی پڑی ہوئی ہے اور بارش ہوئی یا ناپاکی منتشر ہے اور اس کا کل یا اکثر یا نصف پانی سے ملا تو وہ ناپاک ہو گا، س، ف، اس طرح اگر بارش کا پانی ناپاکیوں پر سے بہتا ہوا کسی جگہ میں جمع ہوا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، ف۔

بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بارش جب تک برس رہی ہو اس وقت تک پانی کو بہتے پانی کا حکم دیا جائے گا، اس بناء پر اگر کسی چھت پر ناپاکی پڑی ہوئی تھی اور بارش کا پانی اس سے مل کر بہہ کر کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہو گا ہاں اگر اس پانی میں تغیر آ گیا ہو تو ناپاک ہو جائے گا، بارش اگر چھت پر ہوئی اور چھت پر نجاست سے ملی اور اس کا پانی بہہ کر گرا اس طرح پر کہ کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اگر بارش ابھی تک بند نہیں ہوئی تھی تو جو پانی بہہ کر گرا ہے وہ پاک ہے، المحیط، بشرطیکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، التاتارخانیہ عن العتابیہ اور اگر بارش رک گئی پھر اس میں سے کچھ پانی بہہ کر گرا تو وہ

ناپاک ہے۔ المحیط۔ اور ہمارے متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ یہی مختار ہے، التاتار خانیہ عن النوازل، یہی قول مذہب کے اصول سے زیادہ موافق ہے اور صاحب ہدایہؒ کا مذہب مختار ہے، واللہ اعلم، م، اسی بناء پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا۔

والجاری ما لایتکرر استعماله، و قیل ما یذهب بتبنة

ترجمہ:- اور جاری پانی سے وہ پانی مراد ہے جس کا استعمال ایک بار سے زیادہ نہ ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ جاری وہ ہے جو خشک تنکا بہا کر لے جائے۔

توضیح:- پرنالہ کا پانی، حد جریان، جاری پانی بنانا، مزید تحقیق

والجاری مالایتکرر استعماله......الخ

یعنی بہتا پانی وہ کہلاتا ہے جس کا استعمال بار بار نہ ہوتا ہو، اس طرح پر کہ اگر وضوء کرنے والے نے کسی پانی سے چلو بھر پانی لے کر کلی کی پھر اس سے پانی لیا تو اگر وہ پہلا پانی اس چلو میں نہ آتا ہو بلکہ وہ آگے بڑھ جاتا ہو تو وہ جاری پانی کہلائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو پانی تنکے کو بہا کر لے جاسکے اسے جاری پانی کہا جائے گا، در مختار میں کہا گیا ہے کہ یہ ہی تعریف زیادہ مشہور ہے، م، بدائع و تحفہ اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی کہا گیا ہے کہ بہتا پانی وہ ہے جس کو لوگ عام طور پر بہتا پانی کہتے ہوں اور یہی اصح ہے، ع، التبیین، اگرچہ سہارے کے ساتھ نہ ہو، ت۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پانی کو بہتا ہوا کہنے کے لئے بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا جاری ہونا سہارے کے ساتھ ہو اور بعضوں نے یہ شرط نہیں لگائی، م، شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے بہتے پانی کے واسطے سہارے کا اور نہر کے مانند ہونا ضروری ہے، اور یہی قول مختار ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قمقمہ (توبڑی) سے استنجاء کیا تو اس کی وہ دھار جو ہاتھ سے پہلے پیشاب سے لگی ہو وہ پاک ہے کیونکہ وہ بہتا پانی ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ یہ قول محل تامل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جب اس سے استنجاء کیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہو، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے پھر یہ کہا ہے کہ اس کے نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ ایک مسافر کے قریب ایک چوڑا پرنالہ ہے اور اسی میں اس کی ضرورت کا پانی ہے اس کے علاوہ اس کو دوسرا پانی ملنے کا یقین نہیں ہے صرف امید ہے تو اس کو یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ اس کو چاہئے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ پرنالے کے ایک طرف پانی لے کر ڈالتا جائے اور دوسری طرف پاک برتن رکھ دیا جائے جس میں پانی جاکر گرتا ہے کیونکہ یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اس لئے کہ یہ فی الحال بہتا پانی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ طریقہ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ سے ذخیرہ میں نقل کیا گیا ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، م، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا ہے اور کہا ہے اس مسئلے کی کوئی اصلیت نہیں ہے کیونکہ جاری پانی اسی وقت مستعمل نہیں ہوتا جبکہ چشمہ اور نہر کے ذریعے اسے مدد یا سہارا ہو، اور لکھا ہے ایسے دو چھوٹے حوض ہیں کہ ان میں سے ایک سے پانی نکلتا ہے اور دوسرے میں گرتا ہے اس کے درمیان سے اگر وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ آب رواں ہے، فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ دوسرے حوض میں جو پانی جمع ہوا وہ اب ناقابل استعمال ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے اس جگہ اس پانی کو جاری ہونے کا حکم نہیں دیا لیکن اس کے برخلاف دوسرے مسئلے میں کہا ہے کہ اگر نہر اوپر سے بند ہو اور پانی نہ آرہا ہو تو جب تک وہ جاری ہے، آب رواں کے حکم میں ہے، انتہی۔

اور ہندیہ میں ہے، اگر ایک چھوٹا حوض ہو اور اس سے دوسرے حوض میں درمیان سے پتلی نالی کاٹ کر پانی ڈالا جائے اس حالت میں اس بہتے ہوئے پانی سے وضو کیا جائے اور وہ سارا پانی جاکر گڈھے میں جمع کیا جائے اور دوسرا شخص اس سے نالی کاٹ کر اور بہتے پانی سے وضو کرے پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہو اور پھر تیسرا شخص اس سے اسی طرح کرے تو سب کا وضو صحیح

ہوگا، بشرطیکہ ہر دو گڈھے کے درمیان فاصلہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو، اسی طرح اگر دو گڈھوں میں سے ایک سے نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان سے وضو جائز ہوگا، المحیط، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے مسائل مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی بناء پر ہیں، اور مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی خود تو پاک ہے مگر دوسروں کو پاک نہیں کر سکتا ہے، یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کے لائق ہے تاکہ اسی پر دوسرے مسائل بیان کئے جاسکیں اور ایسے مسائل پر جو مستعمل پانی کے ناپاک ہونے پر مبنی ہیں ان پر فتوی نہ دیئے جائیں، الفتح۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ صحیح قول میں آب رواں اسی کو کہا جائے گا جس کو عام لوگ بھی آب رواں مانتے ہوں، کیونکہ بہت سی صورتوں میں پانی کو لغت کے اعتبار سے تو بہتا پانی کہا جاسکتا ہے لیکن عام لوگوں کی اصطلاح میں اسے بہتا پانی نہیں کہتے ہیں، نیز اس بات میں اختلاف ہی ہے کہ دریا اور نہر کا پانی جاری ہے اور اس مسئلے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ منہ سے جو کلی پھینکی گئی یا ہاتھ رکھ کر پانی بہایا گیا، یہ لغت کے اعتبار سے بہتا پانی ضرور ہے لیکن عام اصطلاح میں اسے آب رواں نہیں کہا جاسکتا ہے پھر یہ سوال ہو جاتا ہے کہ اگر بغیر کسی مدد کے آب رواں کہلائے گا تو یہ بھی قابل غور ہے، اس سے پہلے ایک حدیث گزر چکی ہے جو "حدیث البحر" کے نام سے مشہور ہے، بعض صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ ہم اپنے سفر میں تھوڑا سا پانی لے جاتے ہیں اگر اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جاتے ہیں تو کیا اسی مجبوری میں ہمارے لئے جائز ہوگا کہ ہم دریا کے پانی سے وضو کر لیا کریں، الخ، اس حدیث میں جاری کر لینے کی صورت موجود نہیں ہے اگر ایک لوٹا پانی الگ رکھ کر اسی کو بار بار جاری کر کے اسی سے وضو کر لیا جاتا تو بعض لوگوں کے قول کے مطابق بلاشبہ اس سے وضو درست ہو جاتا، اور قاضی خانؒ نے دونوں چھوٹوں گڈھوں کے درمیان بہتے پانی کو آب رواں نہیں مانا ہے، اور وہ نہر جو اوپر سے بند ہو اس کے بقیہ حصے کو آب رواں قرار دیا ہے اور بارش کے مسئلے میں جو محیط میں بعض فتاویٰ سے منقول ہے۔

بعض مشائخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھت کا پانی اس وقت تک جاری مانا جاتا ہے جبتک کہ بارش برس رہی ہو، اور تاتارخانیہ نے نوازل سے نقل کرتے ہوئے اس کو متاخرین علماء کا مذہب مختار قرار دیا ہے، ابن الہمامؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ آب رواں ہونے میں مدد ہونا ضروری ہے، صاحب ہدایہؒ کی تجنیس سے اسی بات کی تصریح کی گئی ہے لیکن تنوین میں اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ آب رواں وہی پانی ہے جس کو عام عرف میں آب رواں کہا جاسکے اگرچہ مدد نہ ہو رہی ہو، انتہی، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد کا ہونا ضروری ہے یہی مختار ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اب گفتگو اس بات میں ہے کہ بلا مدد کے بھی عرف میں جاری کہدیتے ہیں لیکن اس بات میں اختلاف بھی نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر یہ بات کہی جائے کہ پرنالے وغیرہ کے مسئلہ کو صحیح کہنے کی شاید یہ وجہ ہے کہ بلا مدد کے بھی جاری ہونے والا جاری کہلاتا ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ شاید بلا مدد کے جاری کو بھی جاری کہنا اس دوسری تعریف کے بناء پر ہو جس میں کہا گیا ہے کہ وہ تنکے کو لے جانے والا ہو۔

یہاں دو قول ہیں ایک صحیح دوسرا مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار کو بھی صحیح کہا گیا ہے لہٰذا یہ ارجح ہے چونکہ باب الطہارات احتیاط کا مقام ہے اور اس میں شک نہیں کہ بالمدد کے قول میں ہی زیادہ احتیاط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بقدر ضرورت ہو۔

حمام کا حوض، نجس حوض میں پانی بہنا

حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں ناپاکی کا گرنا معلوم نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے اپنا ایسا ہاتھ اس میں ڈالا کہ اس پر نجاست لگی ہوئی تھی تو دیکھا جائے گا کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہ گرتا ہو اور نہ

کوئی اس میں سے پانی نکالتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور دوسری طرف سے پانی نل سے آرہا ہو تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا، القاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے، المحیط۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ برتنوں سے پانی نکالنا پے درپے اور متواتر ہونا چاہئے جیسا کہ المنیہ، پے درپے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو مرتبہ پانی لینے کے درمیان پانی میں ٹھہراؤ نہ آنے پائے، الذاہدی، اگر ایک چھوٹا گڈھا ایسا ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہو گیا ہو اور اس کے ایک طرف سے اس میں پاک پانی آتا رہا اور دوسری طرف سے بہتا رہا تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک جیسے ہی اس حوض کا پانی دوسری طرف سے بہے گا اس کے طہارۃ کا حکم دیا جائے گا، اسی فتویٰ کو صدر شہید نے اختیار کیا ہے، المحیط، اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، التاتارخانیہ۔

یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناپاک پانی سے حوض کے دیواروں کا ناپاک ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی مسئلے سے بیر بضاعہ کا بھی جواب نکل گیا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہہ کر آجاتی تھی لیکن دوسری طرف سے پانی کی دھار گرگر کر وہ نجاست بہہ جاتی تھی اور پانی پاک ہو جاتا تھا، م، جب کہ آب رواں کے کسی وصف میں نجاست مل جانے کی وجہ سے تغیر ہو جائے اور اس کے ناپاک ہو جانے کا حکم دیدیا جائے تو پھر اس کے پاک ہونے کا اس وقت تک حکم نہیں ہوگا جبتک کہ یہ تغیر ختم نہ ہو جائے اس طور سے کہ اس پر سے پاک پانی گزر جائے اور اس کے تغیر کو ختم کردے، المحیط، د، ع، ان تمام مسائل کے بعد مصنفؒ ٹھہرے ہوئے پانی میں سے جو بعض اعتبار سے آب رواں کا حکم ہے یعنی غدیر عظیم یا بڑا تالاب کا ذکر فرمایا ہے۔

والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه، جاز الوضوء من الجانب الآخر، لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة، ثم عن ابى حنيفةؒ انه يعتبر التحريك بالاغتسال، وهو قول ابى يوسف، وعنه بالتحريك باليد، وعن محمد بالتوضى، ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى، و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس .

ترجمہ:- وہ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرے کنارے تک وہ حرکت نہ پہنچے جب اس کے کسی ایک کنارے میں نجاست گر جائے تو اس کے دوسرے کنارے سے وضو کرنا جائز ہوگا اس سے ظاہراً یہ سمجھا جائے گا کہ یہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچتی ہے کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نجاست کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ حرکت دینے سے ایسی حرکت مراد ہے جو نہانے سے ہوتی ہے یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے اور امام اعظمؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو ہاتھ کو جنبش دینے سے ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ حرکت مراد ہے جو وضو کرنے سے پیدا ہوتی ہے پہلے قول **والغدير العظيم الخ**، وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی حاجت غسل کرنے کے مقابلے میں وضو کرنے کے لئے بہت زیادہ ہوتی ہے، اور بعض فقہاء نے بڑے حوض کا ناپ کر اندازہ لگایا ہے یعنی جو دہ در دہ یعنی دس ذراع لمبا اور دس ذراع چوڑا ہو، ذراع سے وہ مراد ہے جو کپڑے کے لئے مستعمل ہوتا ہے یہ حکم لوگوں پر آسانی کے لئے ہے۔

توضیح:- بڑا تالاب اور اس کا اندازہ، دہ در دہ

والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر ......الخ

ٹھہرے ہوئے پانی کے سلسلہ میں بڑے تالاب کی بحث شروع ہوئی پہلے اس کی تعریف پھر اس کے مسائل بیان کئے

جائیں گے بڑے تالاب سے مراد ایسا تالاب ہے، جس میں ایک طرف حرکت دینے سے وہ حرکت دوسری طرف نہ پہنچتی ہو ایسے پانی میں اگر ایک کنارہ میں ناپاکی پڑ جائے تو اس کے دوسرے کنارہ میں وضوء کرنا جائز ہے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا تمام جانبوں میں نجاست پڑی ہوئی ہو تو کسی طرف سے وضوء کرنا جائز نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں کچھ اختلافات ہیں جو بعد کو بیان کئے جائیں گے۔

لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة......الخ

ایسے پانی سے وضو کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک نہیں پہنچتی کیونکہ حرکت دینے کا اثر اتنی تیزی کے ساتھ دوسرے کنارہ پہنچ جاتا ہے کہ ناپاکی اس تیزی کے ساتھ نہیں پہنچ پاتی، تو جب حرکت دینے سے اس کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچا تو جو اس سے کم اثر ہے یعنی نجاست وہ تو بدرجہ اولیٰ نہیں پہنچے گی، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ حکم کی بنیاد ظاہر حالت پر ہے، حرکت دینے کے سلسلے میں یعنی کیسی حرکت کا اعتبار ہوگا اس سلسلے میں دو قول ہیں پہلا قول ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ اس پانی کے اندر غسل کرتے وقت پانی میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہوگا، لیکن امام صاحب کا ہی دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ سے درمیانہ طور پر حرکت دینے سے اگر دوسری طرف یہ حرکت پہنچ جائے تو سمجھا جائے گا کہ دوسری طرف بھی نجاست پہنچ گئی ہے ورنہ نہیں۔

وعن محمد بالتوضي، ووجه الاول ان الحاجة اليه في الحياض اشد منها الى التوضي......الخ

اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وضوء کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، وجه الاول الخ، پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر حوضوں اور تالابوں میں پانی رکھنے کی ضرورت وضوء کرنے والوں کے مقابلہ میں غسل کرنے والوں کو بہت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ لوگ عموماً اپنے گھروں میں ہی وضوء کر لیا کرتے ہیں البتہ غسل کرنے کے لئے حوض اور تالاب کا رخ اختیار کرتے ہیں اس لئے غسل کا ہی اعتبار ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرکت تو نہانے وضوء کرنے اور ہاتھ کے ہلانے سے ہر طرح سے ہوتی ہے لیکن ہاتھ سے حرکت کا اعتبار کرنے میں لوگوں کو زیادہ آسانی ہوتی ہے، ع، یہ توضیح بہت بعید ہے بلکہ اس میں اصل نجاست پہنچنے کا اندازہ ہے کم سے کم کسی حرکت سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ نجاست پہنچی ہے اس لئے ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان کیا گیا ہے ظاہراً یہ بات نجاست کی کیفیت کی بات پر موقوف ہے اس لئے کہ پیشاب اور شراب جیسی چیز بنسبت غلیظ اور پیخانہ وغیرہ جیسی چیز کے بنسبت جلد پھیلتی ہے اس لئے ہر ایک کے مناسب ہی حرکت کے اندازہ کا اعتبار ہونا چاہئے یہی وجہ ہے کہ امام اعظمؒ سے دو قول منقول ہے ایک قول زوردار حرکت دینے کی یعنی غسل اور دوسرا قول آہستہ حرکت دینے کی یعنی ہاتھ سے ہلانے کی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر بڑے تالاب میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ بدل گیا ہو تو اس سے وضوء جائز نہیں ہے جیسا کہ فتاویٰ الولوالجی میں ہے امام ابو حنیفہؒ سے ظاہری روایت یہ ہے کہ خود وضوء کرنے والے کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا کہ اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی ہے تو وضوء جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔

مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک اصل قول یہی ہے جیسا کہ شیخ کرخیؒ اور مصنف غایت البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہیں، اور شمس الائمہ وغیرہم نے کہا ہے کہ ظاہری مذہب یہی ہے کہ مسئلہ کو خود وضوء کرنے والے کی حوالہ کر دیا جائے پھر یہ کہا ہے کہ اصل مسئلہ یہی ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے تلخیص الفتح اور العینی، اسی قول کو بحر الرائق نے بھی قبول کیا ہے

و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس، توسعة للامر على الناس......الخ

یعنی فقہاء نے تالاب کے بڑے ہونے کے ماننے کے لئے ناپ کر فیصلہ کرنے پر اعتبار کیا ہے، کہ وہ کپڑے کے گز سے

دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو اس طرح لوگوں کو زیادہ آسانی ہوگی، مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑہ کے گز سے تالاب دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو تو وہ دہ دردہ کہلائے گا جو اتنا بڑا ہوگا کہ اس میں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہیں پہنچ گئی اور اگر اس مقدار سے حوض کم ہو تو نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پہنچ جائے گی جیسا کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے، یہ اندازہ ابو سلیمان جوزجانیؒ نے کیا ہے اصل میں یہ قول امام محمدؒ سے منقول ہے اور عام مشائخ نے بھی اس قول کو مان لیا ہے۔ النہایہ۔ والمحیط۔ اسی قول کو مشائخ نے اور عبداللہ بن المبارک اور ابو اللیث نے بھی قبول کیا ہے اور ہمارے علماء کے اکثر کا بھی یہی قول ہے، ناپنے میں جس گز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک کو لکھا ہے جو ایسی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے جس میں ہر ایک انگلی کھڑی ہوئی رکھی ہوئی ہو اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور خیر المطلوب میں اسی قول کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے کپڑے کے ناپنے کا گز مانا ہے جو انگلی کھڑی کئے بغیر ہی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے، مع، اور تبیین میں چھ مٹھی چوبیس انگلی کا اندازہ بیان کیا گیا ہے، م۔

وعلیه الفتوی، والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لاینحسر بالاغتراف، هو الصحیح، وقوله فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الأخر، اشارة الی انه ینجس موضع الوقوع:

ترجمہ:- اور اسی قول پر فتویٰ ہے اور گہرائی کے بارہ میں اعتبار یہ ہے کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر لینے سے زمین نظر نہ آجائے یہی قول صحیح ہے اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ اس بڑے تالاب میں دوسری جانب وضو جائز ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی اس جانب نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائے گی۔

توضیح: گز کا اعتبار، گولائی میں اور چوڑائی میں

وعلیه الفتوی، والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لاینحسر بالاغتراف......الخ

تالاب کے بڑے ہونے کے سلسلے میں دہ دردہ کے قول پر ہی فتویٰ ہے پس فتویٰ کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ دہ دردہ کا ہی اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً عوام کے حق میں جن کی کچھ رائے نہیں ہوتی اسی وجہ سے متاخرین علماء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، د، دہ دردہ تالاب مربع ہونے کی صورت میں چالیس گز لمبائی کے برابر ہوگا اور اگر گول ہو تو چوالیس اور اڑتالیس گز کا اندازہ کیا گیا ہے لیکن ان میں بھی زیادہ پسندیدہ قول چھیالیس گز کا ہے اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، مف۔

اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اڑتالیس کا اعتبار ہونا چاہئے اس سے کم میں پاک نہیں رہے گا اور ایک قول میں چھتیس گز بیان کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے، ع، اور درمختار میں بھی گول ہونے کی صورت میں چھتیس گز لکھا ہے اور مثلث ہونے کی صورت میں ہر طرف سے پندرہ گز اور چوتھائی گز سے کچھ زیادہ ہونا چاہئے، م، اور اگر گول حوض ہو تو اڑتالیس کا اعتبار ہوگا، الخلاصہ اور یہی احوط ہے، محیط السرخسی، لیکن چھیالیس پر فتویٰ دیا جائے۔

لمبی نالی، صرف گہرائی میں دس گز ہو، گہرائی کی حد

اگر چوڑائی بہت ہی کم ہے صرف لمبائی ہی میں ہے تو اگر حساب سے وہ دہ دردہ کے مساوی ہو تو لوگوں کی آسانی کے خیال سے اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، التجنیس، ع، اور اگر اوپر سے وہ دہ دردہ ہے لیکن گہرائی میں اس کے نیچے کم ہونے کی صورت میں اس میں نجاست پڑ جانے سے اوپر سے وضو کرنا جائز ہوگا یہانتک کہ پانی خشک ہو کر وہ دہ دردہ سے کم ہو جائے تو اب اس سے وضو جائز نہیں ہوگا، النہر عن السراجیہ، لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ اب بھی پاک ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے، م، اور اگر وہ اوپر سے دہ دردہ سے کم ہو اور نجاست پڑنے سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا پھر وہ پانی نیچے کم ہو گیا اور نیچے میں وہ دہ دردہ ہے تو پانی جب اس حد تک پہنچ جائے تو صحیح قول کے مطابق اب اس میں وضو اور غسل کرنا جائز ہوگا، الہندیہ عن المحیط، ایسا ہی النہر

عن السراجیہ میں ہے، لیکن خلاصہ میں اس کے خلاف لکھا ہے یعنی یہ کہ وہ اب بھی نجس ہے، م، اور لمبائی بھی نہیں ہے اور چوڑائی بھی نہیں ہے مگر گہرائی دس گز کی ہے تو قہستانی میں اس کو بھی دہ دردہ کے برابر مانا ہے لیکن بحر الرائق میں فتح القدیر سے اس قول کو رد کیا ہے اور اصح اور اوجہ قول یہ ہے کہ وہ نجاست گرنے سے نجس ہو جائے گا، مد۔

واضح ہو کہ دہ دردہ سے اندازہ کرنا اور اس کے دوسرے اندازوں کو ابن الہمامؒ نے زبردستی اور بلا دلیل قرار دیا ہے اور بحر الرائق نے ان کی موافقت میں یہ کہا ہے کہ اس کا ثبوت کسی شرعی دلیل سے نہیں ہے، اور صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے اندر جو اس کی شرعی دلیل کی بنیاد کنویں کے ارگرد کی جگہ کو بتایا ہے اس کو رد کیا ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ بیر بضاعہ کی حدیث دہ دردہ کے قول کے واسطے سند بن سکتی ہے، تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے زیادہ پانی کے متعلق جب پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا وہ کونسا ہے۔

تو جواب دیا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو وہ کثیر ہے اس لئے اس مسجد کو ناپا گیا تو مسجد اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ گز لانبی آٹھ گز چوڑی اور باہر سے دہ دردہ پائی گئی ادھر بیر بضاعہ بھی ہشت در ہشت تھا اس دلیل کی بناء پر کہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی کتاب سنن میں کہا ہے کہ میں نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اس طرح ناپا کہ اس پر چادر پھیلا دی تو اس کا عرض چھ ہاتھ نکلا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں پہنچایا تھا کہ کیا تم نے اس میں پہلے کے مقابلے میں کچھ تغیر کیا ہے تو اس نے کہا کہ کچھ نہیں، اس وقت میں نے دیکھا کہ اس کے پانی کا رنگ بدلا ہوا تھا، انتہی، اس طرح جب اس کا عرض چھ گز ہونا معلوم ہوا تو یقیناً اس کی لمبائی زیادہ ہوگی کیونکہ اکثر ایسا ہی ہوا کرتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو اس طرح کیا جاتا کہ اس کا دور اور چکر چھ گز کا تھا، اب جب کہ اس کے طول اور عرض کا اوسط نکالا جائے تو وہ آٹھ ہو جائے گا یا اس سے کچھ زیادہ ہوگا کیونکہ اس جگہ اصل مقصد اندازہ کرنے کا ہے پوری تحقیق مقصود نہیں تھی اسی بناء پر امام محمدؒ نے عبادات کی بحث میں احتیاط کر کے اس کو سند بنالیا اور دہ دردہ کا انداز بتلایا۔

والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لاینحسر بالاغتراف، ھو الصحیح......الخ

بڑے حوض کی گہرائی کے بارے میں یہ اندازہ لگایا ہے کہ وہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر پانی لینے سے زمین نظر نہ آئے یہی صحیح ہے اسی قول کو فقیہ ابو جعفرؒ نے قبول کیا ہے اور ظاہر الروایت میں کوئی اندازہ نہیں بتایا گیا ہے، مع، ہم نے اوپر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ لمبائی اور چوڑائی میں دہ دردہ کا اندازہ کرنا اور گہرائی میں وہ جو بھی بتلایا گیا اگرچہ اس پر فتویٰ ہے لیکن ظاہر مذہب میں جو اندازہ نہ کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے وہ اب بھی بعض صورتوں میں باقی رہے گا اس اندازے کو لازمی نہیں ماننا چاہئے بلکہ صحیح قول وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

یہ اندازہ جو بیان کیا گیا صرف عوام کی سہولت کے خیال سے ہے اسی بناء پر اگر کسی جگہ دہ دردہ حوض میں اس قدر ناپاک پانی ملا دیا کہ اس حوض کے پانی کی سطح ایک انگلی اوپر آگئی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نجاست سارے پانی پر پھیل گئی ہے یہی قول معتمد اور صحیح ہے اگرچہ بعض لوگوں نے دہ دردہ کے قول پر ہر طرف سے اعتبار کر کے ایسی تفریع کی ہے لیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے ہاں اگر ایک تالاب میں ایک طرف کسی نے پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے بیان کیا ہوا اندازہ مفید ہوگا، م، ٹھہرا ہوا پانی بہت ہو تو بہتے پانی کے حکم میں ہوگا اس لئے اس میں ایک طرف ناپاکی گرنے سے سب کو نجس نہیں کہا جائے گا ہاں اس صورت میں کہ اس کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو اس صورت میں سارے علماء اس کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں اور اسی کو عام مشائخ نے بھی قبول کیا ہے، المحیط، اور رنگ، بو مزہ کے بدل جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ناپاکی کا ملنا معلوم ہو یہاں تک کہ اگر وہ ناپاکی ایسی ہو کہ اس میں رنگ، بو اور مزہ میں کوئی فرق نہ آیا ہو تو صرف نجاست کے گرنے کا معلوم ہونا ہی کافی ہوگا۔

وقولہ فی الکتاب :جاز الوضوء من الجانب الاٰخر، اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع......الخ

اور الکتاب یعنی قدوری میں جو یہ بتایا ہے عذیر عظیم کے دوسرے جانب وضو جائز ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی وہ جگہ نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گی خواہ وہ دیکھنے میں آتی ہو یا نہ، مشائخ عراق سے یہی قول منقول ہے، ع، صاحب مبسوط اور بدائع بھی اسی کے قائل ہیں، شارح کنز نے اس قول کو اصح کہا ہے، ف، اور بدائع میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایت ہے اور امام کرخیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، ط۔

وعن ابی یوسف انه لاینجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجاری

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ جس جگہ نجاست گری ہے وہ جگہ بھی ناپاک نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جائے جیسا کہ بہتے پانی میں حکم ہے۔

توضیح:- نجاست گرنے کی جگہ، نہر یا حوض کے کنارہ صف باندھ کر وضو کرنا

وعن ابی یوسفؒ ......الخ

امام ابو یوسفؒ سے یہ قول منقول ہے کہ جس جگہ ناپاکی گرے گی وہ ناپاک نہ ہوگی لیکن اگر گرنے کے بعد نجاست ظاہر ہو رہی ہو تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی جیسا کہ آب جاری میں حکم ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہئے اور نظر آنے والی، نظر نہ آنے والی میں بھی فرق نہ کرنا چاہئے، کیونکہ دلیل کا یہی تقاضا ہے زیادہ پانی ہونے کی صورت میں اس میں کوئی تغیر آئے بغیر اس کو ناپاک کہنے کا حکم نہ دیا جائے جو متفق علیہ فیصلہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے منقول ہوا اور منتقی میں بھی اس کے مطابق لکھا ہے کہ اگر کچھ لوگ ایک نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھ جائیں تو سب کا وضو جائز ہے یہی حکم حوض میں بھی ہے کیونکہ حوض کا پانی بہتے پانی کے حکم میں ہے، انتہی، بلا شبہ اس سے مراد بڑا حوض ہے، الفتح۔

اس دلیل میں تامل ہے کیونکہ بہتے پانی کے مانند ہونے میں بالکل اس جیسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہمیں جاری پانی کے بیان میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کی ناپاکی بھی بہہ جاتی ہے مگر بڑے حوض میں ایسی بات نہیں ہوتی کہ ناپاکی بہہ کر نکل جاتی ہو، منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے، الہندیہ، م، اور مشائخ بخارا اور بلخ نے کہا ہے کہ اگر وہ ناپاکی نظر نہ آتی ہو تو جس جگہ وہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے وضو کر سکتا ہے لیکن اگر ناپاکی نظر آنے والی ہو تو جائز نہ ہوگا، ع، اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے اور ابن امیر الحاج نے کہا ہے کہ اگر غالب رائے یہ ہو کہ اس جگہ نجاست نے اثر نہیں کیا ہے تو وضو کر سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے، ط، اوپر یہ بات گذر گئی ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مرئیہ اور غیر مرئیہ میں فرق کئے بغیر وضو کے جائز ہونے کو صحیح مانا جائے، الفتح، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور فتوی کے واسطے ارجح اور احوط وہ قول ہے جس کو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا ہے یعنی صرف اس جگہ کو ناپاک کہنا جہاں نجاست گری ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن سراج الوہاج میں کہا ہے کہ بخارا کے مشائخ کا قول زیادہ صحیح ہے، الہندیہ، اور عراق کے مشائخ کے قول کے مطابق نجاست کی جگہ سے اتنی جگہ چھوڑ کر وضو کرے جو چھوٹے حوض کے برابر ہو جیسا کہ خلاصہ میں ہے چھوٹے حوض کا اندازہ چہار در چہار یعنی بھی چار گز لمبا چار گز چوڑا کا اندازہ ہے، الکفایہ۔

چند ضروری مسائل

بڑا حوض کنوئیں میں میلے کچیلے گھڑے استعمال کرنا، نہر سے وضوء کرنا، پانی کو ناپاک گمان کرنا، کھیت کا پانی

نمبر ۱۔ بدبودار بڑے حوض سے وضو جائز ہے بشرطیکہ نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، قاضی خان۔

نمبر ۲۔ ایسے حوض سے وضو کرنا جائز ہے جس میں نجاست کا احتمال ہو مگر یقین نہ ہو اور اس کا حال دریافت کرنا واجب

نہیں ہے، المحیط، کیونکہ دریافت کرنے کی ضرورت دلیل کے نہ ہونے پر ہے جبکہ اس جگہ طلقاً استعمال کی دلیل موجود ہے نیز بیت المقدس جاتے ہوئے راستے میں جب عمرو بن العاصؓ نے کھڑے ہو کر حوض کے مالک کو آواز دی پھر اس سے یہ پوچھنا چاہا کہ کیا تمہارے حوض پر درندے بھی پانی لینے آتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس کو جواب دینے سے منع کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اے حوض والے اس سلسلے میں کوئی جواب نہ دو جیسا کہ مؤطا میں ہے، اسی طرح اگر رنگ بو بدل بھی جائے تب بھی جائز ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ تغیر نجاست ہی کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کسی پاک چیز کے گرنے سے اسی طرح کبھی دیر تک پڑے رہنے سے بھی تغیر ہوتا ہے۔

نمبر ۳۔ ایسے کنوئیں سے بھی وضو کرنا جائز ہے جس میں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں ان گھڑوں کو نوکر، چاکر، چھوٹے، بڑے ہر قسم کے لوگ کنوئیں میں ڈالتے ہیں اور وہ پانی کے احکام سے واقف بھی نہیں ہوتے ہیں، دیہاتی اور عام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں ان کے باوجود اس وقت تک ان کنوؤں سے وضو کرنا جائز ہے، جبتک کہ اس کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو جائے، الفتح، اور اس کی رسی اور اس کے ڈول بھی پاک ہوں گے، الظہیریہ۔

نمبر ۴۔ اگر کسی نے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہوئے اس سے وضو کیا مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ پاک ہی ہے تو وضو صحیح مانا جائے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۵۔ نہر سے وضو کرنا افضل ہے مگر جس جگہ معتزلہ رہتے ہوں تو امام کے قول کے مطابق برعکس افضل ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ اگر نیستان (نرکل) کا کھیت یا زمین جس میں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہوئے اور اس پانی سے وضوء اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے، نرکل اور کھیتی کا ملا ہوا ہونا پانی کے آپس کے ملنے کو مانع نہیں ہیں، اگر کسی نے ایسے حوض سے وضو کیا جس کے تمام پانی پر کائی چھائی ہوئی ہے اگر وہ کائی ایسی ہو کہ حرکت دینے سے حرکت میں آجائے تو اس سے وضو جائز ہوگا، الخلاصہ۔

فتاویٰ میں ہے کہ ایک بڑے تالاب جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا ہے اور اس میں آدمی پائخانے کرتے ہیں اور جانور بھی لید و گوبر کرتے رہتے ہیں پھر وہ تالاب جاڑوں میں یا بارش میں بھی بھر جاتا ہے اور اس سے برف نکال لیا جاتا ہے تو اگر ایسا ہو کہ جو پانی اس میں آتا ہے وہ ناپاک مقام پر ہی آجاتا ہے تو پانی اور برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ اس کے بعد پانی زیادہ ہو گیا ہو لیکن اگر پانی اس تالاب کے کسی حصے میں جمع ہو کر دہ دردہ ہونے کے بعد نجاست سے ملا تو پانی اور وہ جگہ دونوں پاک ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اس قید کا ہونا ضروری ہے کہ اس جگہ کی ناپاکی اتنی زیادہ نہ ہو کہ جس سے پانی متغیر ہو جائے ورنہ بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس کا بیان المحیط اور الفتح سے بار بار گزر چکا ہے، م۔

نمبر ۸۔ اگر بڑے حوض کا پانی ناپاک ہو کر زمین میں جذب ہو گیا اور زمین بالکل خشک ہو گئی تو اب زمین کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی آنے سے اختلاف ہے، اظہر روایت یہ ہے کہ ناپاکی اب دوبارہ اثر نہ کریگی، السراج الوہاج، اور اصل روایت یہ ہے کہ ناپاکی لوٹ آئے گی، ع،

نمبر ۹۔ اسی طرح اگر مٹی مل کر جھاڑ دی جائے یا مردار کی کھال مٹی یا دھوپ سے دباغت دی گئی یا ناپاک ہو کر خشک ہو گئی یا کھال کو پانی پہنچایا کنوئیں میں پانی آگیا تو ان تمام صورتوں میں نصیر ابن یحیٰی نے کہا ہے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول عام لوگوں کے لئے بہت آسان ہے، اور محمد ابن سلمیؒ نے کہا ہے کہ ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول دلیل کی وجہ سے زیادہ قوی ہے، اسی قول کو مانند ہشامؒ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، ع۔

نمبر ۱۰۔ اگر بڑا حوض ناپاک ہو گیا پھر اس میں پاک پانی کسی طرح آگیا اور وہ زیادہ ہو گیا تو بھی وہ ناپاک ہوگا، المجتبیٰ، اور

کہا گیا ہے کہ اگر اس میں سے کچھ پانی نکل گیا ہو چاہے وہ تھوڑا ہی ہو تو اب پاک ہو جائے گا، یہی قول اصح ہے، المحیط، اور یہی صحیح ہے، م، نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے بہے ہوئے پانی میں کوئی دونوں پاؤں ڈالے تو دونوں کو دھونا واجب ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ حمام میں کسی جنبی نے غسل کیا ہے اس وقت پاؤں دھونا واجب ورنہ نہیں مگر قول اول میں زیادہ احتیاط ہے، المحیط والمجتبیٰ، نمبر ۱۲۔ اگر کوئی چھوٹا حوض ہو یعنی دہ در دہ سے کم ہو جس میں ایک طرف سے پانی آتا ہو اور دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں ہر طرف سے وضوء کرنا جائز ہو گا، اور اسی پر فتویٰ ہے، خواہ چار دہ چار ہو یا اس سے کم ہو یا زیادہ ہو، شرح الوقایہ، الزاہدی معراج الدرایہ۔

قال: وموت مالیس له نفس سائلة فی الماء لاینجسه، کالبق والذباب والزنابیر والعقرب ونحوها، وقال الشافعي: یفسده، لان التحریم لابطریق الکرامة آیة للنجاسة، بخلاف دود النحل، وسوس الثمار، لان فیه ضرورة

ترجمہ:- کہا اور پانی میں ایسے جانور کا مرنا جس میں بہنے والا خون نہیں ہے اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھر، مکھی، بھڑ اور بچھو اور ان کے مانند دوسرے جانور لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی ناپاک کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور ایسا حرام ہونا جو بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے نہ ہو وہ ناپاکی کی نشانی ہے بخلاف شہد کی مکھیوں کے اور پھلوں کے کیڑوں کے کہ ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ ان میں مجبوری ہے۔

توضیح: پانی میں جانور کا مرنا جیسے مکھی مچھر وغیرہ

وموت مالیس له نفس الخ، یعنی اگر پانی میں ایسا جانور مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے اس کے موت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے البق، مچھر الذباب مکھی الزنا بیر زنبور کی جمع، بھڑیں، عقرب بچھو اور ان جیسے دوسرے جانور کہ اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں تو پانی خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

بق، ذباب، زنابیر یہ سب الفاظ جمع کے ہیں اور شیخ الاسلام عینیؒ کے نسخے میں عقرب بھی لفظ جمع عقارب مذکور ہے سب کو لانے سے جانوروں کی تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے ان کی تمام قسمیں برابر ہیں اور ان کے جیسے جانوروں کی مثال میں عینیؒ نے کہا ہے کہ جیسے چیچڑی، ٹڈی، شہد کی مکھی، چیونٹی، جونک صرصر پسو، گھن، کھٹمل، ع، اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر گئی تو مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ اصح قول کے مطابق پانی خراب ہو جائے گا اور نہر الفائق میں کہا ہے کہ اس حکم سے ایسے مچھر، کھٹمل، چیچڑی خواہ چھوٹی ہو یا بڑی کا حکم ظاہر ہوتا ہے جو خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر جائے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کھولائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے اور پیخال (بیٹ اور پرندہ کا فضلہ) سب پاک ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہوتا ہے جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے، د، اور عینیؒ نے ان جانوروں کو بیان کر کے کہا ہے کہ یہ جانور جبکہ ہمارے نزدیک پاک ہیں تو ان کے مرنے سے بھی نجاست نہ ہو گی، اور ابن المنجیؒ نے کتاب الاجماع میں کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو البتہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ یہ نجس ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انہوں نے اجماع کے خلاف کیا ہے، صاحب ہدایہؒ نے لکھا ہے۔

وقال الشافعي: یفسده، لان التحریم لابطریق الکرامة آیة للنجاسة......الخ

کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور کسی چیز کا حرام ہونا جبکہ اس کی بزرگی اور عزت کی بناء پر نہ ہو تو اس کا حرام ہونا اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے البتہ بعض جانور اور کیڑے مثلاً شہد کی

مکھیوں کے بچے اور پھلوں کے کیڑے کہ ان کے مرنے سے نجاست نہیں آئی کیونکہ اس میں مجبوری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تحریم کی دو وجہیں ہوتی ہیں ایک وجہ بزرگی اور کرامت کی جیسے آدمی کا گوشت کہ یہ حرام ہے مگر اس کے ناپاکی کی وجہ اور نجاست نہیں بلکہ اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے اور دوسری وجہ حرام ہونے کی درندگی اور نجاست کی ہوتی ہے مثلاً بلی اور کتے کا گوشت کہ ان میں درندگی اور نجاست پائے جانے کی وجہ سے ان کو حرام کہا گیا ہے اس طرح یہ جانور جن میں بہتا ہوا خون نہیں پایا جاتا بھی حرام ہیں اور یہ ان کے نجاست کی دلیل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مکھیوں کے بچے شہد میں ملے ہوئے ہوتے ہیں اور خرما وغیرہ کے پھلوں میں کیڑے ہونے میں تو یہ حرام کیوں نہیں ہوتے اس کا یہ جواب دیا کہ ضرورت اور مجبوری کی بناء پر معاف کئے گئے ہیں اس لئے ان پر دوسروں کو قیاس کیا جاسکتا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ دارمیؒ نے بعض شوافع سے جو یہ بات نقل کی ہے کہ شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے ناپاک ہیں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مسئلے میں کسی شافعی عالم کا اختلاف نہیں ہے۔

امام الحرمینؒ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے سے کچھ جمع کئے اور قصداً ان کو کھالیا تو اس وقت دو صورتیں ہونگی کہ ایسا کرنا یا تو ناجائز ہے یا جائز ہے کیونکہ یہ کیڑے اپنی طبیعت اور مزے میں اس کے جز کے برابر ہے اس لئے کھانے کے ساتھ اس کو کھالینا صحیح قول کے مطابق حرام نہیں ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی کا خراب ہو جانا امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور ان کا دوسرا قول ہمارے قول کی طرح ہے کہ پانی خراب نہیں ہوتا اس قول کو جمہور اصحاب شافعی نے صحیح کہا ہے البتہ محاملی اور رویانیؒ نے ناپاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے اس پر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس قول کی کچھ اصلیت نہیں ہے اس کا پاک ہونا ہی صحیح قول ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے اس کے بعد یہ کہا ہے کہ البتہ یہ جانور مر جانے سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور اسی قول کو عراقی اماموں نے صحیح مانا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اور مردار کی طرح یہ بھی مردار ہوگئے، ع۔

ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه، ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت، حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه، ولادم فيها، والحركة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا اس مسئلے میں یہ فرمانا ہے کہ اس کا کھانا اور پینا حلال ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا بہتا ہوا خون ہے جو ان جانوروں کے مرنے کے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے اسی بناء پر ذبح کئے ہوئے جانور کو حلال کہا جاتا ہے کہ اس میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں پر جن جانوروں کا ذکر ہوا وہ تو ایسے ہیں کہ ان میں خون ہی نہیں ہوتا اور کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا کوئی ضروری نہیں جیسے مٹی۔

توضیح:- **ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه......الخ**

ہم احناف کے نزدیک پانی کے پاک ہونے کے سلسلے میں دو قسم کی دلیلیں ہیں ایک نقلی اور ایک عقلی، نقلی دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے حضرت سلمان فارسیؓ کو فرمایا: **يا سلمان! كل طعام و شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال أكله وشربه والوضوء منه**، یعنی اے سلمان! کھانے پینے کا ایسا سامان جس میں کوئی ایسا جانور گر جائے جس میں خون نہیں ہے اور اس میں مر بھی جائے تو اس چیز کا کھانا پینا حلال ہے اور اس چیز سے وضو کرنا صحیح ہے، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ کسی راوی نے اس کو مرفوع نہیں کہا ہے سوائے بقیہؒ کے جو سعید ابن سعید الزبیدی سے بیان کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں، انتہی۔

فتح القدیر میں بھی اسی طرح لکھا ہے بظاہر یہ طعن بقیہؒ پر ہے اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ دار قطنیؒ نے سعید بن ابی سعید پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ ایسے ہیں جن کا حال معلوم نہیں اور ان کی حدیث محفوظ نہیں ہے، انتھی، شیخ عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے جواب میں لکھا ہے کہ ان دونوں طعن کا جواب یہ ہے کہ یہ بقیہ بن ولید ہیں جن سے بڑے بڑے علماء مثلاً حماد بن زید، ابن مبارک، یزید بن ہارون، ابن عیینہ، وکیع، اوزاعی، اسحاق ابن راہویہ اور شعبہؒ نے روایت کیا ہے اطمینان کے لئے شعبہ کا نام اور ان کی احتیاط کا خیال کرنا ہی کافی ہے، یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ بقیہؒ جب بغداد میں آئے تو شعبہ ان کی بہت عزت کرتے تھے، جماعت محدثین میں سے سوائے بخاریؒ کے تمام اصحاب صحاح ستہ نے بقیہ سے روایت کی ہے، نیز سعید بن ابی سعید کا ذکر خطیب نے کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اس بیان سے بقیہ پر مجہول الحال ہونے کا طعن کرنا ختم ہو گیا ان حالات سے معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہو سکتی ہے، ھفع، اور حدیث حسن حجت ہے، م، ابو عبیدؒ نے حضرت ام المؤمنین میمونہؓ کی روایت کتاب الطہور میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا کبھی ایسے تالاب پر گذر ہوتا جس میں جعلان یعنی کیڑے ہوتے اور اس تالاب سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو آپ اسے پی لیتی تھیں اور وضو بھی کر لیتی تھیں۔

ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت...... الخ

احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے پاک ہونے کی دوسری دلیل عقلی طور پر یہ دی ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا وہ بہتا خون ہوتا ہے جو جانور کے مرتے وقت پانی کے اجزاء سے ملتا ہے یہی وجہ ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر بہتا ہوا خون نہیں ہوتا جبکہ یہ جانور خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں خون ہوتا ہی نہیں یعنی ان جانوروں میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے جبکہ پانی کو ناپاک کرنے والا وہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا اس لئے پانی ناپاک نہیں ہوگا اور جس جانور میں بہتا ہوا خون ہوتا ہے اس کو ذبح کر دینے سے اور اس کا خون بہا دینے سے وہ جانور پاک اور حلال ہو جاتا ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جانوروں کے ذبح ہونے کے ثابت ہونے کا سبب وہ حلال ہونے کا سبب ہے اس طرح سے کہ ذبح کر دینے سے بہتا ہوا خون دور ہو جاتا ہے، اس لئے جو شخص ذبح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے اس کے ذبح کرنے کے عمل کو اس کے خون بہانے کے قائم مقام کر دیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی جانور نے عناب (ولایتی جنگلی بیر) کی پتیاں یا اور کوئی ایسی چیز کھالی ہو جو خون کے بہنے کو روک دیتی ہو تو اس کے عمل ذبح سے ہی یہ مان لیا ہے کہ یہ جانور ذبح کر دیا گیا ہے اگرچہ اس جانور کے بدن سے خون بالکل نہ نکلا ہو، پھر اس کے حلال ہونے کا حکم دیا ہے، الفتح۔

درندہ کا گوشت اور سانپ کا حکم

ما قبل میں ذبح کرنے کی صلاحیت کی قید اس لئے لگائی ہے کہ شرعاً اس کا بھی اعتبار ہے اور یہ ضروری ہے اسی بناء پر مجوسی کے ذبیحے میں بھی اگرچہ خون نہیں رہتا ہے بظاہر اسے بھی حلال ہونا چاہئے، مگر صرف جانور میں خون نہ ہونے سے اس کے حلال ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ مجوسی کے ذبیحے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ حلال ہو لیکن شریعت نے مجوسی کو ذبح کے لائق نہیں مانا ہے، مع، یوں تو حقیقت اللہ کو معلوم ہے مگر اس معاملے کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف خدا کے نام پر کسی حلال جاندار کو ذبح کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے جبکہ مجوسی کبھی بھی کسی آسمانی کتاب کے مطابق خدا کا نام نہ جانتا ہے اور نہ لیتا ہے، اس مسئلے میں غور کرو۔

اب ایک سوال کا جواب باقی رہا وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا ہے کہ ایسے کیڑوں مکوڑوں کا کھانا حرام ہے اور اس کا حرام ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جانور ناپاک ہے تو اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا **والحرمة ليست الخ**. یعنی کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی، کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے، مگر اس کی یہ حرمت اس کی بزرگی اور کرامت کی وجہ سے نہیں ہے تو اس کا ناپاک ہونا اس کے لئے لازم نہیں ہوا، ع، غرض یہ کہ جو چیز ناپاک ہوگی وہ تو ضرور حرام ہوگی لیکن جو چیز حرام ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ناپاک بھی ہو جیسے مٹی، سنکھیا اور کوئلہ وغیرہ کہ کھانے میں یہ سب چیزیں حرام ہیں مگر ان میں سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہے، م، جامع کروری میں ہے کہ جس درندے اور جانور کو ذبح کر دیا جائے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے مگر اس کا کھانا حرام رہتا ہے، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ذبح کے بعد بھی درندے کا گوشت ناپاک ہے لیکن فتویٰ پہلے قول پر ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، م، اور حاوی میں ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے باز پرندے کا زیادہ گوشت اگر کسی کے پاس ہو تو اس کو اپنے پاس رکھتے ہوئے بھی نماز جائز ہے یہی حکم ہر ایسے جانور کا بھی ہے جس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نماز لوٹانے کا حکم نہیں ہے جیسے سانپ بچھو اور چوہا اور تمام اڑنے والے جانور اگر ان کا گوشت پاس میں رکھا ہوا ہو بشرطیکہ ذبح کیا ہوا ہو تو نماز جائز ہے۔

ذخیرہ میں ہے کہ زندہ سانپ پاک ہے اور اس کا گوشت اور کچلی بھی اصح قول کے مطابق پاک ہے اسی طرح اگر کسی نے اس حالت میں نماز پڑھی کہ اس کے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو نماز جائز ہوگی لیکن اگر لومڑی یا کتے کا پلہ ہو تو جائز نہیں ہوگی پھر یہ بتلایا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اصل اور بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہے ورنہ نہیں، حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی میں مر جائے جس میں مرے گا وہ ناپاک ہو جائے گا اور مفید میں ہے کہ وزغہ (چھپکلی) اور سملیہ کا بھی یہی حکم ہے اور ان دونوں کا خون ناپاک نہیں ہے۔

ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کا پاخانہ اور اس کا پیشاب نجس اور نجاست غلیظہ ہیں اور اس کی کھال اگر ایک درہم کے مقدار سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز ناجائز ہے اگر ذبح کیا ہوا ہو اور اس کی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے، ع، اور ابن الہمامؒ نے تجنیس سے ذکر کیا ہے کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اگر اس میں خون نہیں ہے تو برتن ناپاک نہیں ہوگا اور اگر خون ہو تو برتن ناپاک ہو جائے، ف۔

وموت ما يعيش فى الماء فيه لايفسده، كالسمك والضفدع والسرطان، و قال الشافعىؒ يفسده الاالسمك لما مر، ولنا انه مات فى معدنه، فلا يعطى له حكم النجاسة، كبيضة حال محها دما، ولانه لادم فيها اذ الدموى لايسكن فى الماء، والدم هو النجس، وفى غير الماء قيل غير السمك يفسده، لانعدام المعدن، وقيل لايفسده لعدم الدم وهو الاصح

ترجمہ:-پانی میں ایسے جانور کا مرنا جو پانی ہی میں زندگی گذارتا ہو پانی کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھلی، مینڈک، کیکڑا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سوائے مچھلی کے کسی بھی جانور کا مرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اس دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جانور اپنی ہی جگہ میں مرا ہے لہٰذا اسے ناپاکی کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے کہ وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ ان دریائی جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ جانور جن کے بدن میں خون ہو وہ پانی میں مستقل نہیں رہ سکتے اور خون ہی تو ناپاک ہوتا ہے، اگر پانی کے علاوہ کسی اور چیز میں جانور مر جائے تو مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور مرنے سے وہ جانور پانی کو ناپاک کر دیں گے کیونکہ یہ اپنی جگہ میں نہیں مرے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ناپاک نہیں کریں گے کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح: انڈا، بہتا خون اور پانی میں رہنے والے جانور کا حکم

وموت ما یعیش فی الماء فیه لایفسده، کالسمك والضفدع والسرطان......الخ
پانی کے مسئلے کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے مرنے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مچھلی کے مرنے سے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ اور کسی جانور کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی دلیل کی بناء پر جو اس سے پہلے گزر چکی ہے یعنی ان کی دلیل بھی ہے کہ ان جانوروں کا کھانا حرام ہے اور ان کا کھانا حرام ہونا ہی ان کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔
اگر کوئی یہ کہے کہ آئندہ کتاب الذبائح میں بیان کیا گیا ہے کہ مینڈک اور کیکڑے کا کھانا امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے تو پھر گذری ہوئی دیل کس طرح درست ہو سکتی ہے۔
جواب یہ ہے کہ کتاب الذبائح میں جو کچھ مذکور ہے اس کو شوافع تسلیم نہیں کرتے اسی بناء پر امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ جو جانور مستقل طور سے پانی میں زندگی گذارتا ہے اگر وہ ایسا ہے جو کھایا جاتا ہو تو بلاشک وہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اور جو جانور کے نہیں کھایا جاتا ہے جیسا کہ مینڈک وغیرہ جب وہ تھوڑے پانی یا کسی دوسری پتلی اور بہنے والی چیز میں خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ جانور مر جائے تو وہ اس کو ناپاک کر دے گا، رویانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول مشہور ہے اور کیکڑے کا بھی یہی حکم ہے، مع۔
ولنا انه مات فی معدنه، فلا یعطی له حکم النجاسة، کبیضة حال محها دما......الخ
ہماری ایک دلیل یہ ہے کہ جانور تو اپنے رہنے سہنے ہی کی جگہ میں مرا ہے اس لئے وہ جانور جگہ کے بارے میں ناپاک نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اگر کسی ناپاکی کو اپنی جگہ میں رہتے ہوئے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے تو کوئی آدمی کبھی بھی پاک نہیں رہ سکتا کیونکہ سب کی رگوں میں خون بھرا ہوا ہوتا ہے، ع، اسی بناء پر نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس کو نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو جب تک وہ خون انڈے کے اندر ہے اس کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایسے انڈے کو اپنی جیب میں رکھے ہوئے نماز پڑھ لے تو بھی نماز جائز ہو جائے گی اس کے برخلاف اگر کوئی ناپاکی اپنی جگہ میں نہ ہو مثلاً کوئی شخص شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز نہیں ہوگی کیونکہ شیشی اس خون کی اپنی جگہ نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جامع اصغر میں ہے کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک نماز جائز نہیں اور بقیاس قول اعظم وحسن کے جائز ہے اور اسی قول کو شیخ ابوعبید اللہ بلخیؒ نے اختیار کیا ہے۔
نمبر ۲۔ اور ایسے انڈے کو لے کر نماز پڑھنا جس میں مرا ہوا بچہ ہے اور اس کا مرنا معلوم ہو چکا ہے تو نماز جائز نہیں ہوگی۔
نمبر ۳۔ شوافعؒ کے نزدیک جو انڈا خون ہو گیا وہ دو وجہوں میں سے اصح وجہ کی بناء پر ناپاک ہے اور اگر انڈا گندا ہو گیا یعنی اس کی سفیدی اور زردی مل گئی ہو تو بلا اختلاف پاک ہے، ع۔
نمبر ۴۔ اگر انڈا مرغی کے پیٹ سے نکل کر پانی میں گر گیا تو وہ تر رہتے ہوئے گرا ہو یا خشک ہونے کے بعد گرا ہو بہر صورت پانی ناپاک نہ ہوگا۔
نمبر ۵۔ اسی طرح کسی چوپائے کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرا ہو یا نکل کر خشک ہو کر پانی میں گرا ہو تو بھی وہ ناپاک نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں تھا، اصل جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں وہ ہمیشہ رہتا سہتا ہو اور جس سے علحدہ ہونے کی طاقت نہ ہو، مف۔

ولانہ لادم فیھا اذ الدموی لایسکن فی الماء، والدم ھو النجس......الخ
احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے ناپاک ہونے کی دوسری دلیل یہ دی ہے کہ دراصل ناپاک چیز بدن میں بہتا ہوا خون ہے مگر خون کا مزاج گرم اور پانی کا مزاج سرد ہے دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جس جانور میں خون ہوتا ہے وہ مستقلاً پانی میں نہیں رہ سکتا مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ جانور مستقلاً پانی ہی میں رہا کرتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا اور خون نہ ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے خون دھوپ میں رہ کر سیاہ ہو جاتا ہے لیکن ان جانوروں سے جو چیز بہہ کر نکلتی ہے وہ دھوپ میں بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جاتی ہے اس سے بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کے بدن میں خون نہیں ہے یہی دوسری دلیل بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسیؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے، نہایہ، ع، ت۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانی کہ یہ جانور جب پانی میں مر جائیں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی ناپاک نہیں ہوگا خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر یہ جانور پانی کے باہر مر جائیں اور پھر انہیں پانی میں ڈال دیا جائے تو بھی صحیح قول کے مطابق پانی ناپاک نہ ہوگا، پانی کے ماسوا دوسری پتلی بہنے والی چیزیں مثلاً سرکہ وغیرہ بھی پانی ہی کے حکم میں ہیں کہ ان میں بھی اگر یہ جانور مر جائیں یا مردے ڈال دئے جائیں تو وہ بھی ناپاک نہ ہوں گے کیونکہ ناپاک کرنے والا خون ہوتا ہے اور پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

امام محمدؒ سے مبسوط میں یہ مروی ہے کہ اگر پانی میں مینڈک مر کر ریزہ ریزہ بھی ہو جائے تو بھی اس سے وضو کرنا جائز ہے مگر اس کا پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے، مف، وفی غیر الماء الخ، یعنی پانی کے ماسوا دوسری چیزیں مثلاً انگور کا شیرہ، سرکہ اور تیل وغیرہ میں اگر پانی کا جانور مر جائے اس کے بارے میں کہا گیا ہے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا ہے کہ مچھلی کے ماسوا پانی کے دوسرے جانور الخ اس چیز کو ناپاک کر دیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں نہیں مرے ہیں اور دوسرا قول یہ بھی ہے یعنی ابو عبید بلخی اور محمد بن مقاتلؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کو یہ ناپاک نہیں کرتے، کیونکہ ان میں خون نہیں صاحب ہدایہؒ نے اسی کی تائید کی ہے وھو الاصح کہہ کر کہ یہی دوسرا قول بہت صحیح ہے، یہی صحیح ہے، ف۔

والضفدع البحری والبری سواء، وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لایطھر الاحداث خلافا لمالك والشافعی، ھما یقولان ان الطھور ما یطھر غیرہ مرة بعد اخری کالقطوع

ترجمہ:- اور مینڈک خشکی کا ہو یا پانی کا دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ خشکی کا جانور پانی کو ناپاک کرے گا اس میں خون موجود ہونے اور اپنی اصلی جگہ میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی میں مستقل رہنے والے جانور سے مراد وہ جانور ہیں جن کا انڈا بچہ ہونا پانی ہی میں ہو اور اس کی رہائش مستقلاً پانی ہی میں ہو اور وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گزارتے ہوں مگر ان کے انڈے اور بچے پیدا ہونے کی جگہ پانی میں نہ ہو اس لئے ایسے جانوروں کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اور فرمایا کہ مستعمل پانی ناپاکی کو پاک نہیں کرتا ہے اس مسئلے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے یہ دونوں یعنی امام مالکؒ بعض صورتوں میں اور ایک قول میں امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ پانی ہوتا ہے جو ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ بھی یعنی بار بار دوسرے کو پاک کر سکے جیسے قطوع۔

توضیح:- **والضفدع البحری والبری سواء......الخ**
پانی کے ناپاک کرنے کے سلسلے میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مینڈک خواہ خشکی کا ہو یا تری کا حکم کے اعتبار سے دونوں برابر

ہیں یعنی دونوں میں سے کسی کے مرنے سے بھی پانی خراب نہیں ہوتا ہے، م، ابوالقاسم الصفارؒ نے فرمایا ہے کہ ہم بھی اسی پر عمل کرتے ہیں، المضمرات، خشکی اور تری کے مینڈکوں کی شناخت میں فرق یہ ہے کہ تری کے مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے جو خشکی کی مینڈک میں نہیں ہوتا ہے، ع ف۔

وقيل البرى يفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومايعيش فى الماء ما يكون توالده ومثواه فى الماء، ومائى المعاش دون مائى المولد مفسد، قال الماء المستعمل لايطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعى، هما يقولان ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى كالقطوع

مینڈک کے حکم کے سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کا مینڈک پانی میں مر جائے تو اس میں خون پائے جانے اور اس کے اپنے اصلی مکان میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، د، خون کا پایا جانا یہ علت ہے ناپاک ہونے کی اور اصلی مقام میں نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کی علت ہے، ع۔

خلاصہ میں ہے کہ اگر پانی کا کتا یا پانی کا سور پانی ہی میں مر جائے تو بالاتفاق پانی ناپاک نہیں ہوتا، ط، آبی جانور کسے کہتے ہیں اس سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وہ جانور کہ جن کے انڈے بچے بھی پانی میں ہوں اور مستقل طور سے ان کی رہائش بھی پانی ہی میں ہو وہ آبی کہلاتے ہیں یعنی آبی ہونے کے لئے دو صفتوں کا اعتبار کیا گیا ہے، ایک یہ کہ ان کی مستقل جائے رہائش پانی ہو دوسری یہ کہ ان کے انڈے بچے بھی وہیں ہوں اس سے معلوم ہوا کہ آبی کتا اور سور وہ ہیں جو مستقلاً پانی ہی میں رہتے ہیں اور ان کے بچے وغیرہ بھی پانی ہی میں ہوتے ہیں اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہندوستان میں جس کتے کو آبی کہا جاتا ہے وہ یہاں مراد نہیں کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے البتہ ایسا کتا پانی میں اچھا تیر لیتا ہے اس صفت کی بناء پر اسے آبی کہا جاتا ہے (اسی بناء پر یہ کتا خشکی کے کتوں کے حکم میں ہے آبی کا حکم اس پر نافذ نہیں ہوگا) صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے **ومائی المعاش الخ** وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گذارتا ہو مگر اس میں انڈے بچے نہ دیتا ہو اس کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اس وقت جبکہ پانی تھوڑا ہو اور یہی اصح ہے جیسے بط اور مرغابی وغیرہ، اس کے بعد اب صاحب ہدایہؒ نے مستعمل کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔

مستعمل پانی

اس جگہ مستعمل پانی کی بحث شروع ہوئی کہ مستعمل پانی کسے کہتے ہیں اور اس کا کیا حکم ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **الماء المستعمل لایطھر الاحداث** یعنی مستعمل پانی احداث کو پاک نہیں کرتا، حدث یعنی وہ ناپاکی جو حکمی ہے اور جس سے وضو یا غسل لازم آتا ہے اس لفظ کے مقابل لفظ خبث ہے یعنی حقیقی نجاست، اس لفظ حدث کے بڑھانے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکمی نجاست کو پاک نہیں کرتا مگر خبث یعنی حقیقی نجاست کو پاک کر دیتا ہے، مستعمل پانی سے متعلق ابوحنیفہؒ سے یہ مروی ہے جو ان کی اصل کے موافق بھی ہے کہ وہ مطلق پانی کے ماسوا سرکہ اور گلاب جیسی چیزوں سے جو نجاست کو دور کرنے والی ہیں ان سے بھی نجاست حقیقی کے دور کر دینے کو جائز کہتے ہیں۔

جامع اسبیجابی میں لکھا ہے کہ جو پانی استعمال کیا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو خود بالاتفاق پاک ہے، وہ ایسا پانی ہے جسے پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا اور استعمال کیا گیا دوسرا وہ مستعمل پانی ہے جو بالاتفاق ناپاک ہے وہ ایسا پانی ہے جس سے کوئی نجاست حقیقی دھوئی گئی اور ابھی تک اس کے پاک ہونے کا حکم نہیں ہوا اور تیسری قسم ایسا مستعمل پانی ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایسا پانی جس سے کسی ایسے شخص نے جس کو وضو یا غسل کرنے کی ضرورت تھی اس پانی سے وضو یا غسل کر لیا بشرطیکہ اس کے بدن پر ظاہری ناپاکی بھی نہ تھی، ع، اس جگہ اسی تیسری قسم کے پانی سے بحث ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ماء مستعمل کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے، مشائخ

عراق نے کہا ہے کہ ماء مستعمل ہم احناف کے نزدیک پاک ہے، محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی اسی کی تائید کی ہے یعنی انہوں نے یہ کہا ہے کہ ایسا پانی پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، الفتح، اب یہ بات کہ مستعمل پانی حدث کو پاک نہیں کرتا جیسا کہ مصنفؒ نے ابھی اس مسئلے کو ذکر کیا ہے تو مشائخ ماوراء النہر اور مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ کا بھی اس پر اتفاق ہے اور دوسرے ائمہ کے بارے میں مصنفؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ان کا اختلاف ہے یعنی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کے بالکل بر خلاف ہے، ان کا اختلاف بعض صورتوں میں ہے اختلاف کی بنیادی وجہ طہور کے معنی کے بارے میں ان کا اپنا علیحدہ علیحدہ اجتہاد کرنا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے ﴿ انزلنا من السماء ماء طهورا ﴾ الخ، اس کی تفصیل کرتے ہوئے اور طہور کے معنی بیان کرتے ہوئے امام مالکؒ بعض صورت میں اور امام شافعیؒ ایک قول میں یہ فرماتے ہیں کہ طہور وہ ہے جو ایک بار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار کسی چیز کو پاک کرے جیسے قطوع۔

مذہب مالکؒ کے بارے میں کتاب الجواہر میں مذکور ہے کہ حدث پاک کرنے میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر ہے یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس پانی کے استعمال سے اس میں تغیر نہ ہوا ہو لیکن دوسرے اچھے پانی کی موجودگی میں اس کا دوبارہ استعمال اس لئے مکروہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اختلاف پیدا ہو چکا ہے، مصنفؒ نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ لفظ قطوع کی طرح بار بار کام کرنے اور پاک کرنے کے ساتھ مقید ہے، اس کے جواب میں صاحب نہایہ فرمایا ہے کہ شیخ نے کہا ہے پانی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ پانی طہور یعنی صرف پاک کرنے والا ہے اور آیۃ پاک میں پانی کی صفت طاہر نہیں بیان کی گئی ہے کہ پانی خود پاک کرنے والا بلکہ ماء طہور کہہ کر اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ طہور مبالغے کا لفظ ہے غفور اور شکور کے وزن پر، اس میں مبالغہ اس طرح ہے کہ خود بھی اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے ورنہ صرف طہارت حاصل کرنے کی صفت میں طاہر اور طہور دونوں برابر ہیں اس میں زائد معنی ہوئے کہ دوسرے کو بھی پاک کرنے والا ہے یہ بات مبالغے کے لفظ سے معلوم ہوئی اور اس وجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں کیونکہ محاورے میں طہور اس طرح کہتے ہیں کہ طہور الشیء کہ وہ چیز پاک ہو گئی یہ فعل لازمی ہے اور مطہر جو باب تطہیر سے وہ متعدی ہے اس لئے فعل لازمی سے فعل متعدی کا فائدہ نہیں ہو سکتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ طہور مصدر ہے جیسا کہ ائمہ سیبویہ، خلیل، مبرد، اصمعی اور ابن سکیتؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے اسی معنی میں حدیث میں ہے مفتاح صلوٰۃ الطہور اور طہور اناء احدکم اور لاصلوٰۃ الابطہور کہا گیا ہے، فعل لازم کے مبالغے سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کے لئے مفید ہوتی ہے مگر اس بات کا تصور نہیں ہوتا کہ متعدی مفعول میں تکرار کے لئے مفید ہے، اس تحقیق کی دلیل میں یہ آیت ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾ ہے یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ جنت والوں کو طہارت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس سے مراد صرف اعلیٰ درجے کی طہارت ہے ان تمام چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں ہوا کرتی ہیں مثلاً لغو اور بیہودہ باتیں، تلخی اور بد عقلی وغیرہ۔

وقال زفر وهو احد قولي الشافعي: ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور، وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور، لان العضو طاهر حقيقة، ولاعتباره يكون الماء طاهرا، لكنه نجس حكما، وباعتباره يكون الماء نجسا، فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بالشبهين، وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة: هو طاهر غير طهور، لان ملاقاة الطاهر الطاهر لاتوجب التجنس، الا انه اقيمت به قربة، فتغيرت به صفته، كمال الصدقة

ترجمہ :- اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے اگر پانی کا استعمال کرنے والا پہلے سے باوضو ہو تو وہ مستعمل پانی طہور ہے، لیکن پانی کا استعمال کرنے والا محدث یعنی بے وضو ہو تو استعمال کیا ہوا پانی طاہر یعنی خود تو

پاک ہے مگر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا نہیں ہے کیونکہ اعضاء وضو حقیقتاً پاک ہیں اس لحاظ سے اس کا استعمال کیا ہوا پانی بھی پاک ہے لیکن یہ اعضاء حکم شرعی کی بناء پر ناپاک ہیں اس وجہ سے جو پانی اس کے لئے استعمال کیا گیا وہ بھی ناپاک ہے ان دونوں باتوں کے لحاظ سے یہ کہا کہ مستعمل پانی ہونے کی وجہ سے اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہوگئی لیکن پہلے اعتبار کے مطابق یہ خود پاک رہا ہم نے اصح اس لئے کہا تاکہ دونوں صورتوں پر عمل ہو جائے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی ایک قول ابو حنیفہؒ کا بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں کیونکہ پاک پانی کا پاک اعضاء سے ملنا اس کے ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہاں اتنی بات ہے کہ اس پانی سے ایک نیک کام کیا گیا ہے اس کام کی ادائیگی کی وجہ سے اس کی ایک صفت میں فرق آگیا یعنی طہور کی صفت اس میں باقی نہ رہی جیسا کہ صدقے کا مال۔

توضیح: ماء مستعمل کے حکم میں اختلاف

ماء مستعمل کے بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جواب میں یہ تفصیل ہے کہ وضو کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یعنی اس وقت وہ باوضو ہے یا بے وضو اگر باوضو ہے اور دوبارہ وضو پر وضو کر رہا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی حکم کے اعتبار سے خود بھی پاک ہوگا اور دوسرے کو بھی پاک کر سکتا ہے لیکن اگر وہ شخص اس حالت میں باوضو نہ ہو اور اب نیا وضوء کرنا چاہتا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی خود تو پاک رہے گا لیکن اس سے کسی دوسرے کو پاک نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اعضاء بدن پر گندگی لگی ہوئی نہیں ہے اور اعضاء پاک ہیں اس سبب سے یہ کہا جائے گا کہ پانی خود پاک ہے لیکن اعضاء وضوء شرعی حکم کے بناء پر ناپاک سمجھے گئے ہیں اسی بناء پر ان اعضاء سے اس پانی کو بہایا گیا ہے وہ ناپاک ہوا تو ایک صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک ہونے کی صفت کو باقی رکھا گیا مگر دوسری صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک کرنے کی صفت ختم کر دی گئی اور اس طرح اس کی دونوں صفتوں پر عمل ہو گیا، امام نوویؒ جو خود بھی شافعی مذہب ہیں انہوں نے فرمایا ہے کہ اسی مسئلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور تمام شوافع نے اتفاق کیا ہے کہ ان کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مستعمل پانی طہور یعنی پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی بنیاد پر دوسرے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

وقال محمد وهو رواية عن ابى حنيفة: هو طاهر غير طهور......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مستعمل پانی خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک نہیں کر سکتا یعنی اس سے دوبارہ وضو یا غسل نہیں ہو سکتا اور ظاہری روایت کے مطابق نجاست حقیقی کو بھی پاک کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ "المجتبیٰ" سے نقل کر کے الفتح میں لکھا ہے۔ م۔

لان ملاقاة الطاهر...... الخ

اس لئے کہ باوضو ہونے کی حالت میں جب پاک پانی پاک اعضاء وضو سے ملا تو یہ ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ اس پانی سے نیکی کا کام ادا کیا گیا ہے جس سے اس کی صفت میں فرق آگیا ہے یعنی اس کی صفت طہور کی باقی نہیں رہی جیسے کہ صدقے کے مال۔

اس کی تفصیل یہ ہے شریعت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ختم ہوتا ہے اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے دربار سے قربت حاصل کی جاتی ہے اس مال میں میل کچیل آجاتا ہے مگر یہ شریعت سے نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے یا نہیں جیسا کہ زکوٰۃ کے مال کے بارے میں کہ اس سے فرض چکا دینے کی وجہ سے وہ میلا ہو گیا ہے یہاں تک کہ حدیث میں ایسے مال کو مال کا میل کچیل کہا گیا ہے اور اسی وجہ سے اشرف المخلوقات رسول اللہ ﷺ اور آپ کی پاک اولاد اور بنی ہاشم کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا ہے اس کے باوجود وہ اس حد تک ناپاک نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کے ایسے

روپے کو جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو بھی وہ نماز صحیح ہوگی اسی طرح مستعمل پانی کے بارے میں بھی حکم ایسا بدل جائے کہ اسے بالکل ناپاک نہ کہا جائے یعنی یہ کہ اس کی صرف طہور ہونے کی صفت جاتی رہے اور کچھ دوسری دلیل ایسی موجود نہیں ہے جو اس قیاس کو مخصوص کر سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہم نے مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ مؤمن کے وضو کرنے سے اس کے تمام بدن سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا پانی کے ساتھ اس کی تمام خطائیں نکل جاتی ہیں اس کے علاوہ دوسری حدیث ثابت ہے کہ انسان کی خطائیں قاذورات یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے اگر کوئی اس قسم کی قاذورات یا ناپاکیوں میں مبتلاء ہو جائے تو اسے چھپانا چاہئے اللہ تعالیٰ بھی اسے چھپائے گا اس حدیث سے جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پانی میں نجاسات مل جاتی ہیں تو لازمی طریقے سے وہ پانی پاک نہیں رہ سکتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاؤں کو ظاہری معنی کے اعتبار سے قاذورات نہیں فرمایا گیا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے تو ظاہر ہے کہ ناپاک نہیں ہے اور شرعی لحاظ سے اس طرح سے کہ اگر کسی نے وضو کیا اس کے بعد کچھ ایسی خطا کی جس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو اس ناپاکی کو بدن سے دھوئے بغیر یعنی نیا وضو کئے بغیر پہلے وضو سے بھی نماز جائز ہے، مفع، اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق نے قبول کیا اور اسی قول کو امام زفرؒ نے بھی امام اعظمؒ سے نقل کیا ہے، قاضی ابو حازم عبدالحمید عراقیؒ کہا کرتے تھے کہ مجھے امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام اعظمؒ سے ثابت نہ ہوگی، اسی قول کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا ہے، محیط نے کہا ہے کہ یہی قول اشہر اور اقیس یعنی زیادہ مشہور اور قیاس کے زیادہ موافق ہے؛ مفید نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، امام اسبی جابیؒ نے کہا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے، یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں یہی صحیح ہے، اور امام مالکؒ سے یہی ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالکؒ سے صرف یہی قول ذکر کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ جمہور سلف وخلف کا یہی قول ہے یعنی جمہور صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، ع۔

وقال ابوحنيفةؒ و ابويوسف هو نجس: لقوله عليه السلام "لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة" ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية، فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية، ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة نجاسته غليظة، اعتبارا بالمستعمل في الحقيقية، و في رواية ابي يوسف عنه وهو قوله نجاسة خفيفة، لمكان الاختلاف، والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث، اواستعمل في البدن على وجه القربة، قال: وهذا عند ابي يوسف، وقيل هو قول ابي حنيفة ايضا، وقال محمد: لايصير مستعملا الابا قامة القربة، لان الاستعمال بانتقال النجاسة الأثام اليه، وانها تزال بالقربة

ترجمہ :-امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اسی میں جنابت کا غسل نہ کرے، اور اس لئے کہ وہ ایسا پانی ہے جس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہٰذا اس کو ایسے پانی پر قیاس کرنا ہوگا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، پھر حسن بن زیادؒ کی روایت کو امام اعظمؒ سے منقول ہے کہ آب مستعمل نجس ہے اور اس کی نجاست غلیظہ ہے ایسے پانی پر قیاس کرتے ہوئے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہوا ہو اور ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اس کی نجاست، نجاست خفیفہ ہے کیونکہ اس پانی کے حکم میں اختلاف ہے اور مستعمل پانی ایسے پانی کو کہتے ہیں جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا نیکی حاصل کرنے کی نیت سے وہ استعمال کیا گیا ہو، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے نیکی کی ادائیگی نہ ہوئی ہو

اس لئے کہ کیونکہ مستعمل تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گناہوں کی نجاست اس میں منتقل ہو جاتی ہے اور یہ نجاست صرف نیکی حاصل کر کے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

توضیح:۔ وقال ابو حنیفۃ و ابو یوسف ھو نجس: لقولہ علیہ السلام "لایبولن ......" الخ

ماء مستعمل کے ناپاک ہونے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ آب مستعمل ناپاک ہے کبھی غلیظہ اور کبھی خفیفہ اس کی دو دلیلیں ہیں ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے آپ نے فرمایا ہے لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ، کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں غسل جنابت کرے، آپ نے جس طرح نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے بھی منع فرمایا ہے تو اس طرح دونوں نجاستیں برابر ہوئیں اور دونوں طرح کا مستعمل پانی ناپاک ہوا۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آب مستعمل ایسا پانی ہے کہ اس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہٰذا اس کا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، اور چونکہ نجاست حقیقی زائل کرنے والا پانی ناپاک ہوتا ہے تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی ناپاک ہوگا، اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوا کہ آب مستعمل کی نجاست، نجاست غلیظہ ہو چنانچہ حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظمؒ سے منقول ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستعمل پانی کی نجاست غلیظہ ہوتی ہے اس پانی پر قیاس کرتے ہوئے جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی ہو اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام اعظمؒ سے ہی منقول ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہو جانے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو جانے کی بناء پر اس کی نجاست غلیظہ نہ ہو خفیفہ ہو کر رہ گئی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اس میں سختی باقی نہیں رہتی بلکہ تخفیف ہو جاتی ہے، عنایہ، ع، اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث میں صرف شرعی اعتبار سے نجاست حقیقی کا اعتبار نہیں ہے اس لئے مذکور قیاس صحیح نہیں ہوا اسی لئے یہ فتوی دیا گیا ہے کہ مستعمل پانی پاک ہے اور اس حد تک پاک ہے کہ اس سے حقیقی نجاست کو دھونا ہی جائز ہے۔م۔ مستعمل پانی کا پینا اور اس سے کھانا پکانا اس سے نفرت پیدا ہو جانے کی بناء پر مکروہ تنزیہی ہے۔د۔ مگر اس سے دوبارہ وضوء کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔م۔ اس جگہ یہ بحث ہے کہ مستعمل پانی کس پانی کو اور کیوں کہتے ہیں اور وہ کب سے مستعمل کہلاتا ہے اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ والماء المستعمل الخ یعنی مستعمل پانی وہ ہے جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا جس کو قربت یعنی نیکی حاصل کرنے کی نیت سے بدن میں استعمال کیا گیا ہو، قربت یعنی ثواب کا حاصل کرنا فرض کام کے علاوہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس سے حصول ثواب کی نیت بھی کی گئی ہو کیونکہ فرض وضو، تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدث خواہ چھوٹا ہو یا بڑا یعنی جس سے غسل لازم آتا ہو۔ حدث سے مراد حکمی نجاست شرعیہ ہے جو بے وضو شخص کے اعضاء پر اور جنبی شخص کے پورے بدن پر ہوتی ہے، م۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ہاں یہی ہونا چاہئے جس کی دلیل چند مسائل ہیں جیسا کہ الفتح میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدث کا زائل ہو جانا اور قربت حاصل کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اعتبار ہے، وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تقرب حاصل کئے بغیر مستعمل نہ ہوگا کیونکہ استعمال تو اس وقت میں ہوتا ہے کہ اس کی طرف نجاست منتقل ہوئی ہو اور ایسی نجاست صرف تقرب حاصل کرنے سے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

وابو یوسف یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضا فیثبت الفساد بالامرین

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کسی فرض کو ساقط کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے اس لئے دونوں باتوں سے فساد ثابت

ہو جائے۔

توضیح:-ابو یوسفؒ یقول...... الخ

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تقرب کی نیت کی طرح فرض ادا کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے لہٰذا دونوں باتوں سے فساد ثابت ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک تقرب ہو خواہ حدث کو دور کرنا ہو یا نہ ہو اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک صرف حدث دور کرنا ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو، تقرب کے معنی وضو کی نیت کرنا تاکہ عبادت بن جائے، مف، اور رفع حدث کے معنی ہیں نیت کے بغیر اعضاء کو دھولینا، م، اگر کسی بے وضو شخص نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا اور اگر باوضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل نہ ہوگا۔

اور اگر بے وضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک بھی۔ بخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ اس شخص نے قربت کی نیت نہیں کی ہے اگرچہ فرض ساقط ہو گیا، ع، شمس الائمہ نے لکھا ہے کہ یہ روایت امام محمدؒ سے ثابت نہیں ہے بلکہ امام محمدؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس پانی سے حدث کا ازالہ ہو تو وہ مستعمل ہوتا ہے مگر مجبوری کی صورت میں جیسے کسی جنبی شخص نے اپنے ہاتھ کو برتن میں ڈالا ہو یا کنوئیں سے ڈول نکالنے کے لئے اترا ہو تو مجبوری کی بناء پر وہ مستعمل نہ ہوگا، یہی قول امام قدوری نے جرجانیؒ سے نقل کیا ہے، مفع۔

تینوں اماموں نے کہا ہے کہ اگر کسی محدث یا جنبی یا ایسی حائضہ نے جس کا خون بند ہو چکا ہے مگر ابھی تک اس نے غسل نہیں کیا ہے پانی نکالنے کے غرض سے اپنا ہاتھ پانی میں پہنچے تک ڈالا تو ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے وہ پانی مستعمل نہیں ہوگا، التبیین، اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک لگن کے پانی سے نہاتی تھیں ہم دونوں کے ہاتھ اس میں پڑتے تھے حالانکہ ہمیں غسل کی ضرورت ہوتی تھی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا سر یا پاؤں یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی وقت ضرورت ثابت ہو جائے مثلاً مٹکے میں پیالہ گر پڑا اور اس کے نکالنے کی نیت سے کہنی تک ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اپنا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر دھونے کا ارادہ بھی کیا اس کے بعد صرف ایک یا کچھ زائد انگلیوں تک دھو کر چھوڑ دیا تو اس سے کچھ نقصان نہیں لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ دھولیا تو پانی مستعمل ہو جائے گا جیسا کہ خلاصہ اور ظہیریہ میں ہے لیکن اس کی توضیح میں تأمل ہے، الفتح، مضمرات میں ہے یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

اگر کوئی باوضو ہو اور اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے پانی میں ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہیں ہوگا کیونکہ جس جگہ حدث دور کرنا مقصود نہ ہو وہاں پانی کا مستعمل ثابت کرنے کے لئے تقرب کی نیت ضروری ہے، الفتح، اگر باوضوء شخص نے مٹی یا گوندھا ہوا آٹا یا میل دور کرنے کے لئے وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے غسل کیا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، فتاویٰ قاضی خان، اگر کسی نے منڈوانے کی نیت سے سر دھویا اور وہ باوضو تھا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، الظہیریہ، اگر کھانے کے بعد ہاتھ دھویا تو پانی مستعمل ہو جائے گا، محیط السرخسی، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے سنت کی ادائیگی کی نیت سے ایسا کیا ہو کیونکہ اگر صفائی مقصود ہو تو مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ المنتقی میں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر کسی نے پاک کپڑا دھویا یا حلال جانور نہلایا تو اس کا پانی مستعمل نہیں ہوگا، الفتح، لیکن چوپائے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس پر حقیقی نجاست نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اگر بکری کا پیشاب اس کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ پیشاب پاک ہے اور شیخین کے نزدیک ناپاک ہوگا مگر خفیفہ۔

نمبر ۳۔ جامع صغیر، حسامی میں ہے اگر کسی بچے نے وضو کیا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اگر بچہ سمجھ دار ہے تو پانی مستعمل ہو جائے گا ورنہ نہیں، المضمرات۔

نمبر ۴۔ اگر کسی عورت نے اپنے بالوں میں دوسری عورت کے بال جوڑے اگرچہ ایسا حرام ہے پھر بھی پانی سے انہیں بالوں کو دھویا جن کو اس نے جوڑا ہے تو پانی مستعمل نہ ہوگا اور اگر اپنے اصلی بال دھولئے تو مستعمل ہو جائے گا، الظہیریہ، السراج۔

نمبر ۶۔ اگر مستعمل پانی مطلق پانی میں گرا تو کہا گیا ہے کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے، ع۔

نمبر ۷۔ اسی طرح حوض، حمام، بقول امام محمدؒ کے اس کو مستعمل پانی فاسد نہیں کرتا ہے جب تک اس پر غالب نہ ہو جائے اور فاسد نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پاک کرنے کی صفت ختم نہیں کرے گا، الخلاصہ، اسی قول پر فتویٰ ہے جیسا کہ بارہا معلوم ہو چکا ہے۔

نمبر ۸۔ اگر مستعمل پانی کنوئیں میں گرے تو اس کے پانی کو فاسد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ کنوئیں کے پانی پر غالب نہ آ جائے اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی، م۔

نمبر ۹۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئیں میں ڈالا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے بیس ڈول نکالنے ہوں گے، ع، یہ حکم بظاہر احتیاط کی بناء پر تنزیہاً ہے، م۔

نمبر ۱۰۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ مردے کا دھون ناپاک ہے اور اصح یہ ہے کہ اگر اس کے بدن پر نجاست نہ ہو تو وہ مستعمل نہ ہوگا، امام محمدؒ نے اس کو اسی لئے مطلق رکھا ہے کہ عموماً مردہ نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے حوض سے کسی نے اپنے منہ سے پانی لے کر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ ناپاک اور ہاتھ ناپاک ہوگا اور منہ سے جو پانی نکلا ہے وہ مستعمل ہوگا یہی اصح ہے، ع۔

نمبر ۱۲۔ ایسی لکڑی جس پر پائخانہ یا گوبر ہو وہ اگر جل کر راکھ ہو گئی تو تھوڑے پانی میں بھی گرنے سے اسے ناپاک نہ کرے گی اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر ۱۳۔ اگر اعضاء وضو کے علاوہ دوسرا کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح قول یہ ہے کہ پانی مستعمل نہ ہوگا بخلاف اعضاء وضو کے، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک شرعی مانع یعنی جس سے نماز میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس کے حصے نہیں کئے جا سکتے نہ مانع شروع ہوتے وقت نہ مانع ختم ہوتے وقت دوسرے معنی حدث کے ہیں حدث بمعنی نجاست حکمیہ ہے اس کے بالاتفاق حصے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے ختم ہو جاتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں اور پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہونے پر ہے خواہ بعض حصے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو یہ بات القاسمؒ نے کہی ہے، یاد رکھنے کے لائق ہے، اب ایک سوال باقی رہا کہ پانی کو مستعمل کس وقت کہا جا سکتا ہے اور وہ پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے، جواب آ رہا ہے۔

ومتی یصیر الماء مستعملا الصحیح انه کما زال عن العضو صار مستعملا لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده، والجنب اذا انغمس فی البیر لطلب الدلو فعند ابی یوسف الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء لعدم نیة القربة وعند ابی حنیفة کلاهما نجسان

الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ والرجل لبقاء الحدث فی بقیۃ الاعضاء

ترجمہ:- اور پانی کو کب مستعمل کہنا صحیح ہوگا؟ صحیح قول یہ ہے کہ پانی جیسے ہی عضو سے علیحدہ ہوتا ہے اسی وقت مستعمل ہو جاتا ہے اسی لئے کہ بدن سے جدا ہونے سے پہلے اسی کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہونا مجبوری کی بناء پر ہے لیکن عضو سے جدا ہونے کے بعد مستعمل کہنے میں کوئی مجبوری نہیں، جنبی آدمی جب کنوئیں کے اندر بالٹی نکالنے کے لئے ڈوبا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی جنبی ہی رہے گا کیونکہ پانی بہانا اس کے لئے نہیں پایا گیا جو کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض کو ساقط کرنے کے لئے شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی پاک ہی رہے گا کہ دو باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں ہی پاک ہیں آدمی اس لئے پاک ہے کہ ان کے نزدیک پانی بہانے کی شرط ضروری نہیں ہے اور پانی اس لئے پاک ہے کہ اس سے عبادت کی نیت نہیں تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں ناپاک ہیں پانی تو اس لئے ناپاک ہے کہ اس سے فرض جنابت کو بدن کے کچھ حصے سے ساقط کیا ہے پہلی ملاقات میں اور آدمی اس لئے ناپاک ہے کہ اس کے بعض اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے۔

توضیح:- کنوئیں میں جنبی آدمی کا غوطہ لگانا

ومتی یصیر الماء مستعملا الصحیح انہ کما زال عن العضو صار مستعملا ......الخ

پانی کو مستعمل ہونے کا حکم کس وقت دیا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعضاء وضوء سے پانی جیسے ہی جدا ہوگا مستعمل ہو جائے گا۔ اور وہ قطرات جو بدن اور کپڑوں پر لگے ہوں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ شیخینؒ کے قول کے مطابق اگرچہ مستعمل پانی نہیں ہے لیکن معاف ہے، مصنفؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ پانی جب تک عضوء کے ساتھ لگا ہوا ہے وہ مستعمل نہیں ہے اور جیسے ہی وہ بدن سے علیحدہ ہوگا اسے مستعمل ہونے کا حکم دیا جائے گا، **لان سقوط حکم الاستعمال الخ** اس لئے کہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اس کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ اس سے یہ حکم ایک ضرورت کی بناء پر ساقط کیا ہے جبکہ عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے اس کو مستعمل کا حکم دیدیا گیا، محیط میں ہے کہ ہمارے اصحاب احناف کا یہی مذہب ہے اور پانی جدا ہو کر کسی جگہ میں پہنچ کر ٹھہرنا اس کے مستعمل ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی ڈاڑھی سے تری لے کر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اسی سے سر کا مسح کیا تو جائز نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اونچی جگہ پر وضوء کرتا ہے اور اس کا گرتا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا کوئی شخص اسے لے کر وضو کرتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ پانی جب کسی جگہ پر ٹھہر نہ جائے اس کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہوگا، ع، حرج کی وجہ سے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے، د، یہ ترجیح جو بلا حرج کے ہے رد ہے اسی واسطے کہ جو تری کپڑوں اور بدن کو لگ جائے اگرچہ کثیر ہو معاف ہے لیکن مصنفؒ نے جس قول کی تصحیح کی ہے وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مسلک پر عامل ہیں جو کتابوں میں مذکور ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جب فتویٰ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر ہے تو بدن اور کپڑوں کے لگ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس میں صحیح مسلک وہی ہے جو کتابوں میں مذکور ہے اس بحث کے بعد مصنفؒ نے ایک مسئلہ ذکر کیا جس کو امام ابو بکرؒ الرازیؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے استنباط کیا ہے۔

اس طرح **الجنب اذا انغمس الخ** یعنی کسی جنبی نے ایسے کنوئیں میں ڈول نکالنے کے لئے غوطہ لگایا جو دہ دردہ نہیں ہے، یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے حالانکہ اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے اس نے غوطہ لگاتے وقت غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ بدن میں پانی ملا، د، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ آدمی اپنے حال پر جنبی ہی باقی رہے گا

کیونکہ اس حالت میں پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض کی ادائیگی کے لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی ہی اپنے حال پر پاک ہی باقی رہا کیونکہ دونوں باتوں میں سے کوئی بھی نہیں پائی گئی، یعنی اس عمل سے نہ کسی فرض کی ادائیگی ہوئی اور نہ اس کی نیت نیکی کرنے کی تھی اور یہ بات پہلے بتائی جاچکی ہے کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی حدث کو دور کرنا یا نیکی حاصل کرنے کی نیت ہونی چاہئے۔

وعند محمد......الخ

امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ مرد اور پانی دونوں پاک مانے جائیں گے کیونکہ مرد کے غسل سے پاک ہونے کے لئے ان کے نزدیک پانی بہانا شرط نہیں ہے اس لئے پانی بہائے بغیر ہی اس کا فرض جنابت ادا ہو گیا اور پانی اس لئے ناپاک نہ ہوا کہ اس میں نیکی کی نیت نہیں تھی حالانکہ اس سے پہلے یہ بات ذکر کر دی گئی ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک نیکی حاصل کرنے کیلئے نیت شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام محمدؒ کے صحیح مذہب کے مطابق حدث دور کرنے سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے اس لئے وہ انسان ان کے نزدیک پاک رہا اور کنواں بھی مستعمل کہلایا کیونکہ پانی تک پہنچنے کے لئے مجبوری باقی تھی اور یہ مجبوری کا ہونا مستثنیٰ ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہاں اگر باہر سے مستعمل کنوئیں میں ڈالا جائے تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک کہ کنوئیں کے پانی پر یعنی جو پانی پہلے سے موجود ہے اس پر مستعمل پانی غالب نہ ہو جائے اس وقت تک وہ پانی پاک کرنے والا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اور تجنیس میں ہے کہ یہی مختار مذہب ہے۔

وعند ابی حنیفة کلاهما نجسان......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک روایت کے موافق آدمی اور پانی دونوں ناپاک ہیں یعنی پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہوا کہ اس سے بعض اعضاء سے فرض جنابت کو ساقط کیا پانی لگتے ہی یعنی مثلاً اس شخص نے کنوئیں میں اترتے ہوئے سب سے پہلے اپنے دونوں پاؤں کنوئیں میں ڈالے تو پانی کا حدث دور ہو جانے سے اتنا پانی ناپاک ہو گیا لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، م، اور وہ آدمی ابھی تک اس لئے ناپاک رہا کہ اس کے باقی اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے کیونکہ باقی اعضاء میں جو پانی لگا ہے وہ نجس پانی کے لگنے کی وجہ سے پاک نہ ہوئے اس بات سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ اعضاء سے بھی حدث ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ قاسمؒ نے اس پر تنبیہ کر دی ہے۔

وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل، وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لايعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات عنه

ترجمہ:- اور کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آدمی کا ناپاک ہونا مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے اور انہی کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ آدمی پاک ہے کیونکہ ایسے پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل ہونے کا نہیں دیا گیا یہی قول تمام روایات میں اوفق ہے۔

توضیح:- جنبی کا مٹکے میں ہاتھ ڈالنا، حائضہ کا کنوئیں میں گرنا، کافر کا کنوئیں میں جانا

وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل...... الخ

کہا گیا ہے کہ مرد کی نجاست مستعمل پانی کے نجاست کی وجہ سے ہے یعنی فرض غسل تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو گیا اور وہ پاک ہو گیا دوبارہ وہ ناپاک اس لئے ہوا کہ مستعمل پانی اس کے بدن سے لگ گیا اس بناء پر اس کے لئے قرآن شریف کی تلاوت تو جائز ہوگی مگر نماز پڑھنی جائز نہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحبؒ سے مستعمل پانی کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے اس سے وہ شخص پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے۔

وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لايعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال ......الخ

امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ وہ شخص پاک ہو گیا کیونکہ پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل قرار پایا اس کے بعد وہ دوبارہ پانی میں نہیں اترا اس لئے وہ پاک رہا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر اگر اس نے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ لگایا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل جدا ہو کر ٹھہر کر پھر اسمیں دوبارہ داخل ہوا ان لوگوں کے کہنے کے مطابق کہ مستعمل پانی کو نجاست کہتے ہیں یہ شخص اب اس پانی سے ناپاک ہو جائے گا لیکن جو ائمہ مستعمل پانی کو پاک مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ شخص ناپاک نہ ہوگا۔

وهو اوفق الروايات عنه...... الخ

امام صاحبؒ سے یہ روایت سب روایتوں کے مقابلے میں زیادہ موافق ہے، یعنی امام صاحبؒ کے اصول سے زیادہ موافق اور زیادہ آسان ہے، ع، ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی جنبی نے پانی نکالنے کے لئے مٹکے میں اپنا ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق وہ پانی مستعمل نہ ہوا، ط، اس مسئلے میں اب اصح جواب یہ ہوا کہ پانی بھی مستعمل نہ ہوا اس باریک مسئلے کو اچھی طرح سمجھ لو، م، حدث اور جنبی کا ایک ہی حکم ہے، اصل مسئلہ میں غور کرنے اور اس کے قیود میں فکر کرنے سے یہ مسائل نکلتے ہیں، کہ جنبی کے حکم میں وہ حائضہ اور نفاس والی بھی ہے جس کا خون تو بند ہوا مگر ابھی تک غسل نہیں کیا ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ اگر کوئی حائضہ کنوئیں میں گر جائے تو اگر وہ خون بند ہو جانے کے بعد ایسی حالت میں گرے کہ اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اس کا حکم جنبی کی طرح ہوگا اور اگر خون بند ہونے سے پہلے وہ گری تو ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اس واسطے کہ حائضہ کنوئیں میں غوطہ لگانے سے ایسے پاک نہیں ہو سکتی ہے، الخلاصہ اور قاضی خان۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا کچھ خون پانی میں نہیں گرا کیونکہ ایسا ہونے سے اس نجاست کی وجہ سے بالاتفاق پانی ناپاک ہو جائے گا، م، اگر جنبی کے بدن پر حقیقی نجاست موجود ہو مثلاً اس نے استنجاء نہ کیا ہو تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوگا اور وہ اسی طرح ناپاک رہے گا، ع، اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے، ط، اگر اس شخص نے نماز کے لئے نہانے کی نیت کی تھی تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، ع، میں کہتا ہوں کہ پھر مفتی بہ مذہب کے مطابق مناسب ہے کہ اگر مستعمل پانی باقی پانی کے مقابلے میں کم ہو تو اس کنوئیں سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہو، اگر جنبی نے کنوئیں میں داخل ہو کر بدن بھی ملا تو پانی مستعمل ہو گیا جیسا کہ المحیط اور الخلاصہ میں ہے، کیونکہ بدن ملنا غسل کرنے کی نیت سے ہوتا ہے لہذا یہ غسل کی نیت کے قائم مقام ہو گیا جیسا کہ البحر میں ہے، اگر کسی کافر کے بدن پر کوئی ناپاکی نہیں ہے اور وہ ڈول نکالنے کے لئے پانی میں اترا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، م۔

کھال کی پاکی وناپاکی، پھکنے اور اوجھ کا حکم

مصنفؒ نے اب کھال کی بحث کا ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس کھال کے گرنے سے خراب نہیں ہوتا ہے اور کون سی کھال قابل دباغت ہے اور کون سی نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی اور ایک حکمی حقیقی دباغت یہ ہے کہ کھال پر پھٹکری اور اس جیسی دوسری دوائیں اور مصالحے سے دباغت کی گئی ہو اور دوسری قسم حکمی ہے یعنی صرف دھوپ ہوا اور مٹی سے کوئی مصالحہ دیئے بغیر خشک کی گئی ہو جیسا کہ الظاہری میں ہے، مثانہ اور اوجھڑی کا حکم کھال کے مثل میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر مری ہوئی بکری کے مثانے کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے، عینیؒ نے کہا ہے اوجھ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو گوشت کے مثل قرار دیا ہے لہذا مثانہ اور اوجھ میں صاحبین کا اختلاف ہے مگر کھال میں سب کا اتفاق ہے۔

قال وكل اهاب دبغ فقد طهر، وجازت الصلوة فيه، والوضوء منه، الاجلد الخنزير والآدمي، لقوله عليه

السلام: ايما اهاب دبغ فقد طهر، وهو بعمومه حجة على مالك في جلد الميتة

ترجمہ :۔ ہر وہ چمڑہ جسے دباغت دیا گیا وہ پاک ہوا اور اسی دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے اور اس سے وضو جائز ہے سوائے سور اور آدمی کی کھال کے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ایما اھاب الخ یعنی کوئی بھی کھال ہو جسے دباغت دی گئی وہ پاک ہو گئی اور یہ حدیث اپنے عمومی معنی کے اعتبار سے امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے مردار کی کھال کے بارے میں۔

توضیح :۔ دباغت کئے ہوئے چمڑے کا حکم، آدمی اور سور کی کھال آدمی کی ہڈی جو آٹے میں پسی ہوئی ہو

قال و کل اھاب دبغ فقد طھر...... الخ

اہاب (بروزن کتاب) اہاب ایسے چمڑے اور کھال کو کہتے ہیں جسے دباغت نہیں دی گئی ہے مگر قابل دباغت ہے، ع، پس جملہ کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو دباغت کے لائق ہو اور ایسی کھال کلیں شامل نہیں ہے جسے دباغت نہ دی جا سکے اس لحاظ سے سانپ اور چوہے کی کھال دباغت کے معاملے میں اس گوشت کے برابر ہے جو پاک نہیں ہوتی، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، شرح الطحاوی، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ پاک ہو گئی اس پاکی سے ظاہری اور باطنی دونوں مراد ہیں۔

جازت الصلوۃ فیه...... الخ

اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے مثلاً کوئی شخص ایسی کھال کا لباس پہن کر نماز پڑھے تو جائز ہو گی۔ اور جب پہن کر نماز جائز ہوئی اس کا مصلیٰ بنانا بدرجہ اولیٰ جائز ہوا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وثیابك فطھر﴾ الخ سے لباس کی طہارت بطور نص ہے اور جائز نماز کی طہارت دلالۃ النص سے ثابت ہے، ع، اور اس سے وضو بھی جائز ہے، مثلاً دباغت دی ہوئی کھال کا کوئی ڈول یا مشک بنالے تو اس کے پانی سے وضو جائز ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے میں اس بات پر اشارہ ہے حکمی دباغت کی ہوئی کھال کو اگر بعد میں پانی لگ جائے تو وہ دوبارہ ناپاک نہیں ہو گی کیونکہ لفظ دباغت کو عام رکھا گیا ہے کہ وہ حقیقی ہو یا حکمی ہو اس کی تصریح عنقریب آئے گی اس کے بعد وضو کے حکم کے جزئیہ کو بیان کیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صورت ہو سکتی ہے کہ حکمی دباغت کی مشک پانی سے ناپاک نہ ہو گی، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر مشک کے چمڑے کو حقیقی دباغت کے بعد پانی ملا اور اس کا چمڑا بھیگ گیا تو اس بھیگنے سے بالاتفاق اس کی ناپاکی اب واپس نہیں آئے گی اور اگر حکمی دباغت کے بعد پانی پہنچا تو اظہر یہ ہے کہ اس کی نجاست بھی نہ لوٹے گی، المضمرات۔

اس کے بعد مصنفؒ نے اس عام کھالوں میں دو کھالوں کو مستثنیٰ کیا ہے کہ سوائے سور اور آدمی کی کھال کے، سور کی کھال تو دباغت سے پاک ہوتی ہی نہیں لیکن آدمی کی کھال کو دباغت دینے اور نہ دینے میں دخل نہیں ہے کیونکہ اسے اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے دباغت نہیں کی جاتی ہے یہانتک کہ غایۃ البیان میں ہے کہ اگر آدمی کی کھال کو دباغت دے دی گئی تو اگرچہ وہ پاک ہو گئی لیکن احتراماً اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ آدمی کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، فع، یہانتک کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اصح قول کی بناء پر اس آٹے کو نہیں کھانا چاہیئے، د۔

حاصل یہ ہے کہ سور کی کھال اور آدمی کی کھال کا حکم دوسری کھالوں کے مقابلے میں مختلف ہے کہ ان کے ماسوا ایسی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اسے دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ ایما اھاب الخ یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی بھی کھال ہو قابل دباغت ہو جب دباغت دیدی گئی تو وہ پاک ہو گی، یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی، ابن

ماجہ اور نسائیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے اور ابن حبان، امام احمد، شافعی، اسحٰق، اور بزار نے بھی روایت کی ہے اور صحیح مسلم میں الفاظ اس طرح ہیں اذا دبغ الاهاب فقد طهر یعنی جب قابل دباغت کھال کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہو جائے گی اس حدیث میں عموم ہے اس طرح پر کہ وہ کوئی بھی کھال ہو خواہ ذبح کئے ہوئے جانور کی ہو یا مرے ہوئے جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

وهو بعمومه حجة على مالك في جلد الميتة......الخ

یہ حدیث اپنے معنی کے عموم کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف مری ہوئی کھال کے مسئلے میں دلیل ہے، کیونکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی لیکن پتلی چیزوں کے سوا جمی ہوئی چیزوں کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے غلے کے بستے اور ستو کے تھیلے یا اس جیسی چیزیں اگر مردہ جانور کی کھال سے بنائی جائیں تو جائز ہے لیکن اس میں گھی اور شہد جیسی بھیگی چیزیں نہ رکھی جائیں۔

جواہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے امام مالکؒ کی طرف جس قول کو منسوب کیا ہے وہ ضعیف قول ہے اور صحیح روایت میں ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ان کے خلاف حجت ہے، یہ بات عینیؒ نے ذکر کی ہے اور لکھا ہے کہ اوزاعی، ابن المبارک، ابو ثور اور اسحٰق کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں، لہٰذا یہ حدیث ان حضرات کے بھی خلاف حجت ہے۔

علاوہ ازیں ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ام المومنین میمونہؓ کی آزاد کی ہوئی ایک باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی اور اس کے بعد رسول اللہ ﷺ اس بکری کے پاس سے گذرے تو آپؐ نے فرمایا کہ صرف اس کا کھانا حرام ہے یہ روایت بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے تمہارے لئے اس کی کھال میں اجازت ہے، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ ان سب کی سندیں صحیح ہیں، حضرت ام المومنین سودہؓ نے کہا کہ ہمارے ایک بکری مر گئی تو ہم نے اس کی کھال کو دباغت دیدی پھر ہم اس سے برابر نبیذ التمر بناتے رہے بخاری نے اس کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مشکیزے سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ تو مردار کے کھال کی ہے (اس کی کھال سے وضو کس طرح درست ہوگا) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دباغت دیدینے سے اس کا خبث یا نجس یا رجس (میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا) دور ہو جاتا ہے یعنی ان الفاظ میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا جس میں راوی کو شک ہے لیکن معنی کے اعتبار سے تینوں قریب قریب ہیں، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔

اسی طرح ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، ام المومنین حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے کہ جب مردار کی کھالوں کو دباغت دی جائے تو اس سے نفع اٹھایا کرو، یہ روایت ابو داؤد، نسائی اور ابن حبان نے روایت کی ہے یہ سب حدیثیں ہماری حجت ہیں، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے ان حدیثوں کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں لفظ ہے اهاب الميتة یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھانے کو منع کیا گیا ہے مگر صاحب ہدایہؒ نے اس معارضے کو قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

ولايعارض بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة، وهو قوله عليه السلام : لاتنتفعوا من الميتة باهاب لانه اسم لغير المدبوغ

ترجمہ:- اور اس ممانعت سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جو مردار سے نفع اٹھانے کے بارے میں ہے اور وہ نبی ﷺ کا فرمان ہے لاتنتفعوا الخ یعنی مردار کی کھال سے نفع نہ اٹھاؤ یہ معارضہ اس واسطے نہیں کیا جائے کہ اہاب بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا

نام ہے۔

توضیح: مردار کی کھال

ولایعارض بالنھی الوارد عن الانتفاع من المیتة......الخ

کل اھاب دبغ کی حدیث کا اس دوسری حدیث سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جس میں مردار سے نفع اٹھانے کی ممانعت ہے وہ یہ ہے **لاتنتفعوا من المیتة باھاب** یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھاؤ، اور نہ پٹھے کے ساتھ، یہ معارضہ اس وجہ سے نہیں کیا جائے کہ اس میں لفظ اہاب ہے جو بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا نام ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ معارضے میں اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر دباغت دی ہوئی کھال کو کہتے ہیں جو اس وقت تک ناپاک ہے لیکن اجازت میں لفظ مطبوع ہے اور وہ پاک ہے اس لئے معارضہ نہیں ہو سکتا ہے وجہ یہی ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال کو دباغت سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی کو اس کا مالک بنانا بھی جائز نہیں جیسا کہ المحیط اور شرح الطحاوی میں ہے، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے معارضے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے عبداللہ بن حکیم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل جہینہ والوں کو لکھا **لاتنتفعوا من المیتة باھاب ولاعصب** یعنی تم مردار کی کھال اور اس کے پٹھے سے نفع مت اٹھاؤ، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور اس کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، خلالؒ نے کہا ہے کہ ابن عکیم کی حدیث سے ظاہری طور پر یہ دلالت ملتی ہے کہ وہ ناسخ ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں لفظ اہاب کی ممانعت ہے جو غیر مدبوغ کو کہا جاتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض لوگوں کا کہنا کہ صحیح بات وہی ہے جو خلالؒ نے کہی ہے کہ ظاہراً معارض ہے اس معارضے کی توجیہ اس طرح پر ہے کہ ممانعت اہاب کی ہے جو لفظ نکرہ ہو رہا ہے جبکہ قاعدہ ہے نکرہ نفی کے ماتحت ہونے کی صورت میں عام ہوتا ہے جس کی تصریح اصول کی کتاب میں موجود ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی بھی اہاب سے خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہ۔ نفع نہ اٹھاؤ، جواب یہ ہے کہ دباغت دیدینے کے بعد تو اس کا نام اہاب نہیں رہتا ہے اس لئے اس کے اندر عموم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ غیر مدبوغ اور اہاب کہلاتا ہے خواہ کسی قسم کا اہاب ہو یعنی مذبوح کا ہو یا مردار کی کھال کا، اس سے نفع اٹھانا ممنوع ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو نہیں مانا ہے اور کہا ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے نفع حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے گھنا تا ہے یہ ممانعت دباغت نہ ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ مردار کی دباغت دی ہوئی کھال سے ہے لہذا معارضہ صحیح ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہ بات کس طرح پھیلادی کہ عرب عوام بلکہ قریش کے خواص بھی مردار کا خون اور گوشت تک کھاتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا ہے وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر اس کے کیا معنی ہیں کہ وہ مردار کی کھال سے گھناتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھناتے تھے، لہذا حق بات یہی ہے کہ معارضہ مکمل نہیں ہے، البتہ طبرانیؒ نے اوسط میں یہی حدیث عبداللہ بن عکیم کی یوں روایت کی ہے کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی اب تم مردار کی کسی کھال یا پٹھے سے نفع حاصل نہ کرو، یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو اسے ناسخ کہا جا سکتا تھا لیکن اس کی اسناد میں فضالہ بن مفضل ہیں جو انتہائی کمزور راوی ہیں۔

اس کے علاوہ اس حدیث کے اندر تین اور بیماریاں ہیں اول یہ کہ اس کی اسناد اور متن دونوں میں اضطراب ہے، اسناد میں اضطراب اس طرح ہے کہ سنن کی چاروں کتابوں میں ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے عبداللہ بن عکیم سے روایت کی ہے اور

ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں چند آدمیوں کے ساتھ عبداللہ بن عکیم کے یہاں گیا تو وہ لوگ اندر گئے اور میں دروازے پر باہر کھڑا رہا انہوں نے وہاں سے نکل کر یہ خبر دی کہ عبداللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن نے عبداللہ بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لوگ کیسے تھے، متن میں اضطراب اب اس طرح ہے کہ ترمذیؒ کی روایت میں ہے کہ وفات سے ایک ماہ قبل، اور احمد کی روایت میں ہے کہ ایک ماہ یا دو ماہ قبل، اور بیہقی نے کہا کہ چالیس روز پہلے اور ایک روایت میں ہے صرف تین روز پہلے۔

دوسری بیماری یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، بیہقیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں لہٰذا یہ حدیث مرسل ہوئی، خلالؒ نے کہا کہ پہلے تو امام احمدؒ کہتے تھے کہ رسول اللہ کا یہ آخری حکم ہے پھر شدید اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا، خلالؒ نے کہا کہ انصاف یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کی حدیث نص میں ظاہر الدلالت ہے لیکن اس میں اضطراب بہت زیادہ ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ یہ حدیث خطأو تحریراً ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا ہے جیسا کہ اس کی تصریح بعض روایت میں موجود ہے لیکن اس میں انقطاع کا شبہ بھی ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث بلاواسطہ رسول اللہ علیہ ﷺ سے سنی ہوئی ہے اور یہ ہر اعتبار سے ارجح اور اصح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ابن جریر نے حدیث حضرت جابرؓ سے مرفوعاً حکایت کی ہے کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ کھال سے نفع نہ لو، جواب یہ ہے حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد میں زمعہ ہیں جو لائق اعتماد نہیں ہیں اور ابن عمرؓ کی اس حدیث کے اکثر راوی مجہول ہیں اس کے علاوہ اہاب دباغت دیا ہوا چمڑا نہیں ہے، اگر کہا جائے کہ ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ رسول علیہ ﷺ نے ایسے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں۔

یہ روایت ابو داؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے دباغت سے پہلے ہی نفع حاصل کر لیا کرتے تھے اس لئے اس سے منع کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حدیث بہت بہتر ہے البتہ اس میں کسی قدر ابہام ہے اور تاویل کا احتمال ہے؛ یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ منع کرنے کی کیا وجہ تھی ممکن ہے کہ دباغت سے پہلے ہو لیکن پھاڑنے والے درندوں میں شکاری پرندوں کے مقابلے میں زیادہ احتیاط کرنی چاہئے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ چیتا اور لومڑی کی کھال اور سمو اور سنجاب وغیرہ کی کھال پہن کر لوگ بغیر کسی انکار کے عام طور پر نماز پڑھتے ہیں عام مسلمانوں کا یہ عمل اس کھال کے پاک ہونے کی دلیل ہے، الحاصل کل اھاب دبغ کا مطلب یہ نکلا کہ ہر کھال دباغت دینے جانے کے بعد پاک ہے اور امام مالکؒ یا احمدؒ کے خلاف حجت ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

وحجة على الشافعي في جلد الكلب، و ليس الكلب نجس العين، الاترى انه ينتفع به حراسة واصطياداً، بخلاف الخنزير لانه نجس العين، اذ الهاء في قوله تعالى ﴿فانه رجس﴾ منصرف اليه لقربه، وحرمة الانتفاع باجزاء الأدمي لكرامة، فخرجا عمار وبناه

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ کے خلاف یہ دلیل ہے، اور کتا نجس العین نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ کتے سے نگہبانی اور شکار پکڑنے کے کام میں نفع حاصل کیا جاتا ہے بخلاف سور کے، کیونکہ وہ نجس العین ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ فانه رجس میں "ھا" کی ضمیر اسی خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے اس کے قریب ہونے کی بناء پر، اور آدمی کے اجزاء سے نفع اٹھانے کو حرام کرنا اس کے کرامت اور احترام کی بناء پر ہے، پس یہ دونوں کھالیں اس حدیث سے خارج ہو گئیں جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح: کتے کی کھال، ہاتھی کی کھال، کنوئیں میں کتا گر جانے سے، بھیگے کتے کی چھینٹ کپڑے پڑنے کے احکام

وحجة علي الشافعي في جلد الكلب...... الخ

کل اہاب کی حدیث کتے کی کھال کے بارے میں امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کتے کا سور پر قیاس نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں کتے سے بھی نفع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، جان اور مال کی حفاظت اور شکار پکڑنے کے موقع میں، اگر وہ واقعۃً نجس العین ہوتا تو یہ باتیں کس طرح درست ہو سکتی تھیں برخلاف سور کے کہ نجس العین ہے کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا ہے فانه رجس (یہ آیت سورہ انعام کی ہے مکمل اس طرح ہے ﴿قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس﴾ الايه، میں فانه کی ضمیر خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ خنزیر کا لفظ ہی اس کے قریب ہے اور لحم کا مرجع دور ہے اور قاعدہ ہے کہ قریب کا مرجع اگر ممکن ہو تو اسی طرف ضمیر کا رجوع کرنا اولیٰ ہے، یہ مقام احتیاط کا بھی ہے اس لئے جب یہ بات متعین ہو گئی کہ ہٗ کی ضمیر کا مرجع الخنزیر ہے تو بخوبی یہ بات معلوم ہو گئی کہ خنزیر خود پلید ہے اس طرح اس کا گوشت اور اس کا چمڑا سب پلید ہوا، ہاتھی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی نجس العین ہے لیکن مصنفؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ کل اہاب کے عموم میں اسے بھی داخل رکھا ہے کہ جس طرح دباغت کے بعد دوسرے جانوروں کے چمڑے پاک ہو جاتے ہیں اس طرح اس کا چمڑا بھی پاک ہو جائے گا کیونکہ جس طرح خنزیر کے بارے میں آیت اس عموم کے مخالف ہے اس طرح کوئی آیت یا حدیث بھی ہاتھی کے چمڑے کے بارے میں معارض نہیں ہے جیسے کے کتے کے بارے میں معارض نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو اس کا اس طرح دفع کیا کہ یہ قیاس فاسد ہے کہ سور تو نجس العین ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کتے ہی کی کیا خصوصیت ہے اور یہ خصوصیت بے فائدہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کل اہاب کا عموم کتے کی کھال کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی جھوٹے کی کوئی چیز کا نجس ہونا اس بات کو لازم نہیں ہے کہ وہ نجس العین ہو بلکہ یہ گوشت جس لعاب سے پیدا ہوا اس کے ناپاک ہونے کو لازم ہے لہٰذا کھال کو دباغت سے پاک ہو جانا چاہئے، مگر ہمارے یہاں اس کے بارے میں بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ کتے کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجس العین ہے، شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں اس موقع پر چند جزئیے بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ کتا اگر کسی کنوئیں یا پانی کے گڈھے میں گر جائے تو اس کا پانی ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں نمبر دو اگر کتا بھیگ گیا اور اس نے اپنے بدن کو اس طرح جھاڑا کہ کسی آدمی کے کپڑے کو ایک درہم کی مقدار سے زائد اس کی چھینٹیں لگ گئیں تو کپڑا خراب ہو گیا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نجس العین نہیں ہے، بدائع میں کہا گیا ہے کہ یہ حسنؒ کی روایت ہے، مشائخؒ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا ہے لیکن کل اهاب الخ کی حدیث کا عموم اسی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اس کے خلاف کوئی ایسی روایت نہیں پائی جاتی جو اس کی نجاست کو واجب کرتی ہو تو واجب یہی ہوا کہ یہ روایت کہ وہ نجس العین نہیں ہے تصحیح کے لائق ہے لہٰذا اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جائے گی اور اس کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے، ان کا کلام تمام ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ درمختار میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے اگرچہ بعضوں نے اس کے نجس العین ہونے کی روایت کو ترجیح دی ہے لہٰذا کتا فروخت کیا جا سکتا ہے اور کرائے پر دیا جا سکتا ہے اگر وہ ہلاک کر دیا تو اس کا جرمانہ دلایا جا سکتا ہے اور اس کی کھال کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے نیز اگر کنوئیں سے زندہ نکل آیا اور اس کا منہ پانی

میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اس نے پھر بزی لی تو اس کے چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اسی طرح اس کے دانت لگنے سے بدن ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی رال نہ لگ جائے اور اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں کتے کو لئے رہا اگرچہ کتا بڑا ہی ہو مگر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن امام حلوائیؒ نے اس موقع پر یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا منہ اس حالت میں بندھا ہوا ہو، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے کا گوشت ناپاک ہے اور اس کے بال پاک ہیں، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے یعنی یہ حدیث نهى عن جلود السباع التى تفترس الخ کہ ایسے درندوں کے چمڑے سے منع کیا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں اور یہ صحیح حدیث ہے اور بلاشبہ یہ کتا بھی انہی درندوں میں سے ایک ہے، اب اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو اس کا صحیح معارض موجود ہے اگرچہ اس میں تاویل کی جائے اور کتے سے شکار کرانے اور اس سے نگہبانی کے کام لینے کو جائز کہنا اس کے پاک ہونے کو لازم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ضرورت کی بناء پر جائز کہا گیا ہو اور ضرورت کا حکم عام نہیں ہوتا بلکہ ضرورت اپنی حد تک باقی رکھی جاتی ہے لہٰذا کتے کی کھال سے جائے نماز اور ڈول بنانا جائز نہ ہوگا اور نہ اس کو لئے ہوئے نماز صحیح ہوگی اور نہ اس کے گرنے سے کنواں پاک رہے گا البتہ خاص مجبوری کی حد تک جائز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے بارے میں بھی جواز کا حکم ہے مگر ابن الہمامؒ نے مصنفؒ کے طہارت کی روایت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے تصحیح کے زیادہ لائق سمجھا ہے، اور بحر الرائق اور در مختار وغیرہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے مسئلے کو غور سے سمجھو۔

وحرمة الانتفاع باجزاء الأدمى لكرامته، فخرجا عمار ويناه......الخ

اور آدمی کے اجزاء مثلاً کھال اور گوشت وغیرہ سے نفع حاصل کرنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور احترام کی بناء پر ہے، اس نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، ابن حزمؒ نے اس بات پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث کل اهاب دبغ الخ عام ہے البتہ خنزیر کی کھال نجس العین ہونے کی وجہ سے اور آدمی کی کھال احترام کی بناء پر اس میں داخل نہیں رہی، لہٰذا یہ دونوں کھالیں ہماری مذکورہ روایت یعنی کل اهاب الخ کی حدیث سے خارج ہو گئیں اس بناء پر یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی کوئی بھی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اس کی دباغت کر لی جائے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر کی کھال کے جو نجس العین ہے اور سوائے آدمی کی کھال اور اس کے دوسرے اجزاء کے کہ اس سے نفع اٹھانا اس کے احترام کی بناء پر جائز نہیں ہے اگرچہ اس کی کھال کو دباغت دیدی گئی ہو۔

ثم مايمنع النتن والفساد فهو دباغ، وانكان تشميسا اوتتريبا، لان المقصود يحصل به، فلامعنى لاشتراط غيره، ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة، لانه يعمل عمل الدباغ فى ازالة الرطوبات النجسة، وكذالك يطهر لحمه وهو الصحيح، وان لم يكن مأكولا

ترجمہ:- پھر ہر وہ چیز جو بدبو ہو جانے اور بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں رکھ کر سکھانا ہو یا مٹی لگانی ہو کیونکہ اس کام سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس کام کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں، اور ہر وہ جانور جس کی کھال دباغت کرنے سے پاک ہو جاتی ہے اس کھال اس جانور کو ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس لئے کہ جانور کا ذبح کر دینا بھی اس کے دباغت کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ ذبح کا کام جانور کی ناپاک رطوبت کو زائل کر دیتا ہے اس طرح اسے ذبح کرنا اس کے گوشت کو بھی پاک کر دیتا ہے یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو۔

توضیح:- شرط دباغت، جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اسے ذبح کرنا

ثم مايمنع النتن الخ اب یہاں سے یہ بیان کرنا ہے کہ دباغت کے معنی کیا ہیں اور اس کا طریقہ کیا ہے اور اس کا حکم کیا ہے چنانچہ یہ کہا کہ جو چیز اور جو عمل چمڑے کو بدبودار ہو جانے اور اس کے بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ یہ کام جس

طریقے سے بھی ہو مثلاً دھوپ میں سکھلا کر یا مٹی لگا کر چھوڑ دینے سے کیونکہ چمڑے کی حفاظت جو اصل میں مقصود ہے اتنے کاموں سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا اب مزید کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کی کہ اس پر نمک پھٹکری وغیرہ ڈالی جائے کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ثم ما یطھر جلدہ بالدباغ یطھر بالذکاۃ......الخ

یعنی ایسا جانور جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہو جاتی ہے اس کی کھال اسے ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ ذبح کا یہ کام ایسے شخص نے کیا ہو جسے ذبح کرنے کے لائق مانا گیا ہے اس بناء پر کسی مجوسی کا ذبح کرنا اس جانور کو پاک نہ کرے گا اسی طرح ذبح کا کام اپنے محمل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہئے اسی جگہ اسے ذبح کیا گیا ہو، فع، اکثر کتابوں میں یہی شرط مذکور ہے، الخ، ظاہراً یہ قید ذبح اختیاری میں ہے کیونکہ جو اونٹ مثلاً بدک گیا ہو اس کے ذبح کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ کافی ہے اس میں محل اور غیر محل ہونا دونوں برابر ہے، م۔

لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ......الخ

کیونکہ ذبح کرنا دباغت ہی کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ یہ ناپاک رطوبتوں کو دور کر دیتا ہے، اور ذبح سے جس طرح اس کی کھال پاک ہوتی ہے اسی طرح اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے یعنی ذبح کا عمل خون کے ماسوا تمام اجزاء کو پاک کر دیتا ہے یہی صحیح مذہب ہے، البدائع، اور ایسی کھالیں جو دار الحرب یعنی کافروں کے علاقے سے لائی جاتی ہیں مثلاً سنجاب، ان کے متعلق اگر دباغت کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ یہ پاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو پاک ہیں اور اگر ناپاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو ناپاک ہے اور جس کے بارے میں شک ہو اس کا دھونا افضل ہے، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرعی ذبح ہونا چاہئے چنانچہ فرمایا ہے **وھو الصحیح وان لم یکن ماکو لاً الخ** اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یعنی ایسا جانور اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی پاک ہو جاتا ہے یہ تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر کھانے کے جانوروں میں سے ہو تو اس ذبح سے کھایا جائے بشرطیکہ اس کے ذبح کا کام شرعی طریقے پر ہوا ہو، م، اور مفید میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً ذبح کئے ہوئے ایک درہم سے زیادہ گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قول کی بناء پر نماز جائز ہوگی اور اگر وہ گوشت پانی میں گر پڑے تو پانی پاک ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق نہ نماز جائز ہوگی نہ پانی پاک ہوگا، ناطفیؒ کا مختار مذہب یہی ہے، نہایہ میں ہے کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور اس میں نجس ہونے کی دلیل ہے یعنی غیر ماکول اللحم جانور کا گوشت اور اس کی چربی وغیرہ نجس ہے اسی مسلک کو ہمارے محققین اصحاب ناطفی، خواہر زادہ، اور قاضی خان وغیرہ میں لیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، ع، یہی صحیح ہے، الکافی، اسی قول کو شارحین نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا جھوٹا نجس ہے اور اس کی ناپاکی گوشت کی ناپاکی کی بناء پر ہے۔ الفتح۔

لیکن اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ ہو کیونکہ اس سے ناپاک گوشت ملا ہوا ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ گوشت ایسا ناپاک ہے کہ پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اس وجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور بھی ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے ملنے نہیں دیتی ہے، نہایہ، اس خیال کو اس طرح رد کیا گیا ہے کہ یہ بات وہمی ہے بالفرض اگر حقیقی مان لی جائے تو پھر بھی ہمارا یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ جھلی خود بھی پاک ہے یا ناپاک، مگر جب اس گوشت کو ناپاک مانتے ہوئے اس جھلی کو اس سے ملی ہوئی مانی جائے تو خود جھلی بھی ناپاک ہوئی ایسی جو کبھی پاک نہیں ہو سکتی پھر اوپر کی کھال بھی اس جھلی سے ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کھال بھی ناپاک ہوئی مگر

کھال کو کیوں پاک کہتے ہیں تو اس کھال کے پاک ہونے کی وجہ سے جھلی کو بھی پاک ہونا چاہئے اور جھلی اسی وقت پاک ہوگی کہ گوشت کو بھی پاک مانا جائے اس طرح گوشت ناپاک ثابت نہیں ہوا اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے یہ کہا کہ گوشت پاک ہوگیا اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے، ع۔

یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبت کا ظہور اس جلد کے مسامات کے ساتھ ہے لہذا یہ بات یقینی ہوگئی کہ جانوروں کا کھانا حلال نہیں کہا گیا کہ ان کا بہتا خون بھی ناپاک رکھا گیا ہے اور منہ کا لعاب چونکہ اسی خون سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے لعاب اور جھوٹا سب ناپاک ہوا ماسوائے گوشت کے، کہ اس کا معاملہ دوسرا ہے، اس لئے اگر بخود مرا تو چونکہ اس کا ناپاک خون اس کے گوشت سے ملا ہوا رہ گیا تو گوشت ناپاک ہوگیا جیسے کہ وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کہ ان کے مرجانے سے ان کا گوشت بھی ناپاک ہوجاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا گیا تو صرف گوشت رہ گیا اور وہ سب جانوروں کا پاک ہے البتہ کھانے کے حکم میں فرق رکھا گیا ہے اور یہ فرق اللہ تعالیٰ کے اپنے خاص حکمت عملی کی بناء پر ہے کہ بعض جانوروں کے گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کے نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بھی ناپاک ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اکثر علماء کے قول کے مطابق جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا گوشت پاک نہیں ہوتا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اگرچہ فیض میں لکھا ہے کہ اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے لیکن عمدہ اور اصح فتویٰ یہ ہے کہ جھوٹے کے ناپاک ہونے کی بناء پر گوشت کو بھی ناپاک کہنے کا قاعدہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ اگر یہ کہنا چاہئے کہ اگر گوشت ناپاک ہے تو جھوٹا بھی ضرور ناپاک ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہو تو گوشت بھی ناپاک ہو پھر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جو گوشت نہ کھایا جائے وہ ناپاک ہی ہو بلکہ اس کا نہ کھانے کا سبب کچھ اور بھی ہوسکتا ہے۔

فتح القدیر میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ذبح کیا ہوا باز پرندہ یا چوہا یا سانپ ہو تو اس کے گوشت کو ساتھ لے کر نماز پڑھنے سے نماز جائز ہوگی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک نہ ہو اور یہ اعتراض کیا ہے کہ باز اور چوہا وغیرہ کے جھوٹے کے ناپاک نہ ہونے کا سبب ان کے گوشت کا پاک ہونا نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے منہ کا لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ ان کا گوشت ناپاک ہوتا ہے لیکن بلی اور چوہے وغیرہ میں ان کے جھوٹے کو پاک کہنا اس مجبوری کی بناء پر ہے کہ وہ ہر وقت ساتھ رہتے ہیں اور ان سے بچاؤ اور حفاظت اتنی دشوار ہے کہ ان کے جھوٹے کی ناپاکی کو ختم کردی گئی ہے، مف۔

مگر حق بات یہ ہے کہ کسی جانور کے لعاب اور اس کے جھوٹے کی نجاست اس کے ناپاک خون کی وجہ سے ہوتی ہے گوشت کی وجہ سے نہیں ہوتی لہذا لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست کی دلیل نہیں بن سکتی مگر صرف اس صورت میں جبکہ اس کا خون اس کے گوشت میں ملا ہوا رہ جائے اس طور سے کہ وہ خود سے مرجائے اور اسے ذبح نہ کیا جاسکے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ظہیر الدین بن مرغینانیؒ نے لکھا ہے کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی صحیح ہے، بخلاف باز وغیرہ کے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے، ع، لیکن یہ دعویٰ مشکل ہے کیونکہ باز وغیرہ کا جھوٹا اس بناء پر پاک نہیں ہے کہ ان کا گوشت پاک ہے بلکہ اس بناء پر پاک ہے کہ ان کا لعاب ان کی چونچ کے ساتھ پانی میں نہیں ملتا، الفتح کے حوالے سے، اسی بناء پر جو لوگ درندوں کے گوشت کو ان کے ذبح کرنے کے باوجود پاک نہیں مانتے ان پر یہ لازم ہے کہ باز کے جیسے پرندوں کے گوشت کو بھی پاک نہ کہیں ورنہ فرق کرنا مشکل کام ہے۔

وشعر الميتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس، لانه من اجزاء الميتة، ولنا انه لاحيوٰة فيهما، ولهٰذا لايتالم بقطعهما، فلايحلهما الموت، اذ الموت زوال الحيوٰة

ترجمہ:- مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے یہ ناپاک ہے کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے

ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے تکلیف نہیں ہوتی اس لئے موت بھی ان میں اثر نہ کریگی کیونکہ موت تو حیات کے خاتمے کا نام ہے۔

توضیح:۔ مردار کے بال اور ہڈی کا حکم

وشعر المیتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس......الخ

مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے سوائے سور کے بال اور ہڈی کے، اور یہی مذہب مختار ہے، د، یہی حکم پٹھے، کھر، سم، سینگ، اون، بال، پر، ناخن اور چونچ کا بھی ہے، الاختیار، بلکہ ہر ایسی چیز جس میں زندگی نے اثر نہیں کیا ہے ان چیزوں کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ھف، وہ تمام اجزاء جن میں خون نہیں ہے اگر سخت ہوں اور اصعب یعنی پھٹے ایک روایت میں پاک جبکہ دوسری روایت میں نجس ہیں، مع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء سے ہی ہیں، قاضی ابوالطیب شافعیؒ نے لکھا ہے کہ بال، اون، ہڈی، سم، اور کھر میں زندگی پائی جاتی ہے لہذا مردار کی یہ چیزیں ناپاک ہیں اور یہی مذہب ہے، ع۔

ولنا انه لاحیٰوة فیهما، ولهٰذا لایتالم بقطعهما، فلایحلهما الموت، اذ الموت زوال الحیوٰة ......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ بال اور ہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے انہیں تکلیف نہیں ہوتی ہے اس لئے ان میں موت بھی اثر نہیں کرے گی کیونکہ موت تو زندگی کے خاتمے کا نام ہے، یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے اثر کرنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور موت بھی حیات کی طرح ایک وجودی چیز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے خلق الموت والحیٰوۃ الخ اس نے موت اور حیات دونوں کو پیدا کیا اور ناخن اور ٹکرے کاٹنے سے بھی درد نہیں ہوتا۔

علماء شافعیہؒ سے اختلاف دراصل اس بات میں ہے کہ ان چیزوں میں زندگی اثر کرتی ہے یا نہیں، شافعیہؒ کے نزدیک اثر کرتی ہیں اسی لئے یہ چیزیں ناپاک ہیں اور ہمارے نزدیک اثر نہیں کرتی ہے لہذا وہ پاک ہیں ان کے پاک ہونے کے لئے نقلی دلائل میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الی حین﴾ الآیۃ، اس جملے میں اللہ تعالیٰ نے عام احسان ٹھہرایا ہے لہذا یہ چیزیں نجس نہ ہونگی، اور ایک حدیث بھی دلیل ہے، ایک باندی حضرت میمونہؓ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا انما حرم اکلها کہ صرف اس کا گوشت حرام ہے جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے اور تم کو اس کی کھال میں اجازت دی گئی ہے۔

دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مردار کے بارے میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو فقط اس کا گوشت حرام کیا ہے اس لئے اس کے کھال، بال اور اون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہا کہ عبدالجبار بن مسلم ضعیف راوی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کیونکہ اس کو ابن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے اس لئے یہ حدیث حسن کے درجے سے کم نہ ہوئی، اور ایک حدیث جو ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے اونٹ کی ہڈی کا ایک ہار اور عاج (ہاتھی دانت) کے دو کنگن خریدے، یہ روایت ابوداؤد، ابن عدی، طبرانی، محمد بن ہارون جوہریؒ نے کہا ہے عاج (ہاتھی دانت ہے) اور یہی عباب میں ہے، زھریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث میں یہ ہاتھی دانت مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے مراد اس جگہ ذبل ہے جو سمندری کچھوے کی پیٹھ ہے، عباب میں لکھا ہے کہ اس سے کنگن اور انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ ایسے زندہ جانور جن کے گوشت کھائے جاتے ہیں اگر ان کے بال یا اون اور صوف تراش لئے جائیں تو بالاتفاق وہ پاک ہوں گے، ع، اگر مردار کی ہڈی پانی میں گر جائے اور اس پر گوشت یا چربی لگی ہوئی ہو تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں، معراج الدرایہ، ط، مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظمؒ کے نزدیک پاک ہے، محیط

السرخسی۔

ذبح کئے ہوئے جانور کا چتہ بالاتفاق پاک ہے، اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے گردن میں ایسا ہار ہو جس میں کتے یا بھڑئیے کے دانت ہوں نماز جائز ہے لیکن اگر سانپ کی کھال ایک درہم کے انداز سے زائد ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی اگرچہ وہ کھال ذبح کئے ہوئے سانپ کی ہو کیونکہ سانپ کی کھال دباغت کے قابل نہیں ہے لیکن اگر نماز کی حالت میں زندہ سانپ پاس میں ہو تو نماز جائز ہے، سانپ کی کچل کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور امام حلوائیؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے، ع، یہی اصح ہے، ن۔

زندہ مرغی کا انڈا اس سے نکل کر پانی میں گر گیا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں نجاست لگی تھی کیونکہ مخرج کی رطوبت ناپاک نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ پیشاب کی راہ پاک ہے، اسی بناء پر اگر منی مل کر جھاڑ دی جائے تو پاک ہو جائے گی۔

ذخیرہ میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے اس خون کے رہتے ہوئے اس پر نماز پڑھنی چاہئے اور جب جدا ہو جائے تو ناپاک ہے، مردے کے منہ سے جو پانی بہتا ہے کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے لیکن سوتے ہوئے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مشک کا نافہ اصح قول میں ہر حال میں پاک ہے، اور اگر ذبح کئے ہوئے ہرن سے نافہ نکلا تو بلا اختلاف ہر حال میں پاک ہے، ہر جانور کا مرارہ حکم میں اس کے پیشاب کے برابر ہے، ع، اس جگہ مرارہ سے مراد شاید مثانہ ہے، واللہ اعلم۔

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس، لانه لاينتفع به، ولا يجوز بيعه، ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة

ترجمہ:- انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ناپاک ہے اس لئے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا اور اس کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس سے نفع نہ اٹھانا یعنی اسے نہ بیچنا اس کی شرافت اور حرمت کی بناء پر ہے اور یہ چیز اس کی ناپاکی پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح:- انسان کی ہڈی اور بال، جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب حرام چیز سے بنائی ہوئی دوا، بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر پانی کے پیالے پر سے گذرا ناپاک پانی جانوروں کو پلانا اور اس سے گارا بنانا

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس......الخ

انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، اور یہی صحیح ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ نہ ان سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور نہ ان کا بیچنا جائز ہے، مزنیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا ہے، اور حلیہ میں ہے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بال پاک ہیں۔

ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں سے نفع اٹھانے اور ان کے بیچنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور کرامت کی بناء پر ہے لہذا ان کے بیع وغیرہ کو حرام کہنا ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آدمی کے بال مونڈے یا کاٹے ہوئے

ہوں لیکن اگر اکھاڑے ہوئے ہوں تو نجس ہوں گے، السراج۔

آدمی کی کھال اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو اگر وہ اتنا تھوڑا ہو جو ناخن کے برابر بھی ہو جیسے پیروں کے شگاف سے گر پڑتا ہے یا اس کے برابر تو پانی کو ناپاک نہ کرے گا اور اگر ناخن سے زیادہ ہو تو ناپاک کرے گا اور اگر ناخن گر پڑے تو وہ پانی کو خراب نہیں کرتا، خلاصہ، آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا غیر کا پاک ہے لیکن کان کے بارے میں اختلاف ہے، بدائع میں ہے کہ ناپاک ہے اور خانیہ میں ہے کہ ناپاک نہیں ہے، د۔

اگر زندہ جانور سے کچھ جدا ہوا اگرچہ ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اس کی درست ہے جس کا وہ جزو ہے لیکن اگر ناخن کے مقدار پانی میں گر گیا تو ناپاک ہو جائے گا، ط، اور زباد (یعنی ایک قسم کی بلی کا خوشبودار پسینہ جو اس کی دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے) پاک ہے اور عنبر بھی پاک ہے، ش، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب ناپاک ہے مگر نجاست خفیفہ، ت، حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر مذہب میں منع ہے جیسا رضاع البحر میں ہے مگر ایک قول میں جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا معلوم نہ ہو جیسے اگر پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو جان بچانے کی غرض سے شراب پینا جائز ہے، اسی پر فتویٰ ہے، ت، د۔

وہ پیالہ جو عموماً ایک کونے میں اس غرض سے پڑا رہتا ہے کہ اس سے مٹکے سے پینے کا پانی نکالا جائے تو اس سے نکالنا پینا وضو کرنا سب جائز ہے جب تک کہ اس میں نجاست لگے رہنے کا علم نہ ہو۔

اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی کے بھرے پیالے پر سے گذرا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا کیونکہ عموماً چوہا بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، الخلاصہ، لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی پانی ناپاک نہ ہو گا کیونکہ اس وقت چوہے کے پیشاب کرنے نہ کرنے میں شک ہے، د، اگر کنوئیں کے حوض پر سے کوئی درندہ گذرا اس وقت کسی کو یہ غالب گمان ہوا کہ اس درندے نے اس میں سے پانی پیا ہے تو پانی ناپاک ہو گا، اگر گمان غالب نہ ہو تو ناپاک نہ ہو گا، البحر۔

اگر صحرا میں کسی نے تھوڑا پانی پایا تو اس کے لئے اس پانی میں سے لینا اور وضو کرنا جائز ہے، اگر آدمی کا ہاتھ ناپاک ہو اور اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے بھر کر پانی نکالے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ کوئی رومال یا اس قسم کی دوسری کوئی چیز اس پانی سے بھگا کر ہاتھ پر پانی بہالے اس طرح اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، التاتارخانیہ۔

اگر کسی نے اپنے اعضاء کو رومال سے اتنا پونچھا کہ وہ تر ہو گیا یا اس کے اعضاء سے پانی کچھ زیادہ مقدار میں کپڑوں پر ٹپکا تو ایسے بھیگے ہوئے کپڑے سے نماز جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے اور یہی مختار ہے، اور شیخین کے نزدیک اگرچہ وہ ناپاک ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں اس کی چھوٹ ہے یعنی اس کا اعتبار نہیں ہے، البدائع۔ مستعمل پانی کا پینا مکروہ ہے، الخلاصہ۔

اگر تھوڑا پانی کسی نجاست کے گر جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا تو اگر اس کے ہر طرح کے اوصاف بدل گئے تو اس پانی کو پیشاب کی مانند کسی طرح استعمال میں نہیں لانا چاہئے اور نہ جانوروں کو پیلانا چاہئے، اور اس پانی سے کسی مٹی کو گارا بنانا جائز ہے لیکن اس مٹی سے مسجد کو نہیں لیپنا چاہئے، التاتارخانیہ، بہتے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار مذہب ہے، التارخانیہ۔ ایک حوض انگور کے شیرے سے بھرا ہوا ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ ہو تو وہ خراب نہ ہو گا اور اگر اس سے کم ہوا تو خراب ہو جائے گا جیسا کہ پانی کا حکم ہے، الخلاصہ۔

فصل فی البیر

واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء طهارة لها باجماع السلف، و مسائل البیر مبنیة علی اتباع الآثار دون القیاس، فان و قعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا، والقیاس ان تفسده لوقوع النجاسة فی الماء القلیل، وجه الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لها رؤس حاجزة، والمواشی تبعر حولها فتلقیها الریح فیها، فجعل القلیل عفوا للضرورة، ولاضرورة فی الکثیر، وهو مایستکثر الناظر الیه فی المروی عن ابی حنیفة رحمه الله وعلیه الاعتماد

ترجمہ:- فصل کنوئیں کے بیان میں، جب کنوئیں میں کوئی ناپاکی گر جائے تو اس کا پانی نکال دینا چاہئے اور اس کا تمام پانی نکالتے ہی سارا کنواں بھی پاک ہو جائے گا، اس پر تمام اسلاف کا اتفاق ہے، کنوئیں کے مسائل کا دارومدار آثار و احادیث کی اتباع پر موقوف ہے، اس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، اب اگر کنوئیں میں اونٹ کی یا بکری کی ایک یا دو مینگنیاں گر پڑیں تو استحسانی دلیل کی بناء پر پانی خراب نہ ہوگا، حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو مینگنی بھی پانی کو ناپاک کر دے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوئیں کے اوپر کوئی روک ٹوک اور منڈیر نہیں ہوتی ہے جبکہ درندے اور چوپائے اس کے آس پاس مینگنی اور گوبر کرتے رہتے ہیں جنہیں ہوائیں کنویں میں ڈالتی رہتی ہیں، اس ضرورت اور مجبوری کی بناء پر تھوڑی مقدار کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ مقدار کے معاف کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور زیادہ مقدار اسی کو سمجھا جائے گا جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے جیسا کہ ابو حنیفہؒ سے مروی ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔

توضیح:- کنوئیں کے بیان میں، کنویں میں نجاست گرنا، ایک دو مینگنی اونٹ یا بکری کا کنویں میں گرنا

فصل فی البیر الخ کنویں کے بیان میں، چونکہ کنویں کا پانی بھی عام پانی میں داخل ہے اس لئے اس کے ذکر کو بھی عام پانیوں کے ذکر میں داخل رکھا، اور چونکہ کنویں کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو گذشتہ احکام سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے کنویں کے احکام کو ایک مستقل فصل میں ذکر کیا۔

واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء......الخ

جب کنویں میں حیوان کے ماسوا کوئی نجاست گر جائے تو کنویں کا پانی نکال دینا چاہئے، دراصل وہ ناپاکی جو پیشاب یا شراب یا خون کے قطرے کے مانند ہے اگرچہ چوہے کی دم ہی کیوں نہ ہو سب کو نکال دینا چاہئے لیکن نکالنے کی صورت وہی ہوگی کہ کنویں کے پانی کو بالکل صاف کر دیا جائے اب اس کنویں کا صرف پانی نکال دینے سے سارا پانی نکالتے ہی کنویں کی زمین، اور چاروں طرف کی دیوار میں سب از خود پاک ہو جائیں گی، مطلب یہ ہے کہ تھوڑی ہی سی نجاست ہو اس کے پڑتے ہی کنویں میں جتنا ہی پانی ہے اس کو نکال دینا ہوگا اور اس سے پورا کنواں پانی دیوار وغیرہ کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اس مسئلے میں تمام اسلاف یعنی صحابہ کرام اور تابعینؒ سبھوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کنوئیں کے پانی کے سلسلے کے سارے مسائل آثار اور احادیث سے ماخوذ ہیں اور ان مسائل کی اتباع میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اپنے قیاس سے کوئی مقدار نہیں نکالی جاسکتی ہے، اس جگہ بیر سے مراد اتنا پانی اور ایسا گڈھا مراد ہے جس کی وسعت لانبائی، چوڑائی یا گولائی میں دہ در دہ نہ ہو، اور معتمد قول کے مطابق اس کی گہرائی کا اعتبار نہیں ہے، اب مسئلہ کے ضمنی مسائل میں سے یہ ہے۔

فان و قعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا......الخ

یعنی اگر کنویں میں سے اونٹ بکری کی ایک یا دو مینگیاں اس میں گر پڑیں تو وہ کنواں اتنی تھوڑی مقدار سے استحساناً ناپاک نہ ہو گا، اس جگہ ایک یا دو کی قید اتفاقی ہے اتنی ہی ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد تھوڑی سی مقدار ہونا ہی معتبر ہے، جیسا کہ الفیض وغیرہ میں ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ ایک دو مینگنیوں کے بارے میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے زائد میں اختلاف ہے، اور پانی کا ناپاک نہ ہونا بطریقہ استحسان ہے، **والقیاس الخ** قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایک دو قطرے سے بھی پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ تھوڑے پانی میں نجاست مل گئی ہے۔

وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة، والمواشي تبعر حولها ......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنووں کے سر و ں اور منڈیروں پر (فلوات جمع ہے فلاۃ کی بمعنی جنگل) اور ان کے چاروں طرف جانور میگنیاں کرتے ہیں خواہ وہ ایسے جانور ہوں جو آبادی سے یہاں چرانے کے واسطے لائے جاتے ہوں یا جنگلی ہوں تو اس طرف آنے کے بعد پانی پینے اور بیٹھنے اٹھنے کے موقعہ، پر وہ مینگنیاں کرتے ہیں جو خشک ہو کر ان کنوں میں ہواؤں کے زور سے گرتی رہتی ہیں، اس لئے خاص مجبوری کی بناء پر چند مینگنیوں کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ میں معاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کم مقدار کے اندر دو مینگنیوں تک معاف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن تین کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ تین کے عدد کو بہت سے مواقع میں زیادہ مانا گیا ہے اور ایک قول میں پانی کی چوتھائی سطح پر اور ایک قول میں تہائی سطح پر اور ایک قول میں اس سے زیادہ سطح پر اور ایک قول میں اس حد تک ہو جائے کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی کے نہ نکلے تو وہ زیادہ ہے لیکن مصنفؒ نے ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ کثیر وہ ہے جس کو معاملے والا انسان یا دیکھنے والا انسان خود زیادہ جانے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ ایسے تمام مسائل میں جن میں اندازہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں اسی شخص کی رائے کے حوالے کر دیتے ہیں جس کو اس موقعہ پر ضرورت پڑ رہی ہو کہ اگر وہ خود دیکھ کر زیادہ جانے تو زیادہ ہے ورنہ کم ہے۔

ابن الہمام نے زیادہ پانی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ایسے مسائل میں سے نہیں ہیں جن میں کسی مقلد کو کسی مجتہد کی تقلید لازم ہو بلکہ اپنے صوابدید پر صاحب معاملہ خود فیصلہ کرے کہ اگر وہ خود زیادہ جانے تو زیادہ ہے اس میں کوئی خاص مقدار کا ہونا لازم نہیں ہے وعلیہ الاعتماد اسی قول پر اعتماد ہے چنانچہ بدائع اور قاضی خان میں بھی کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اس سلسلے میں قول یہ ہے کہ زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ پانی نکالتے وقت کوئی ڈول بھی مینگنی سے خالی نہ ہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ سرخسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے اس کے بعد امام سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایت میں ہے کہ لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہو جائے گا مگر امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تھوڑی مقدار معاف ہے اور یہی قول اوجہ ہے، انتہی، امام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت اور عام مجبوری کی بناء پر ٹوٹی مینگنی اور پوری مینگنی میں کوئی فرق نہیں ہے حکم میں دونوں برابر ہے، ف، اسی لئے صاحب ہدایہؒ نے وہ جملہ فرمایا جس کا ذکر آئندہ ہو رہا ہے۔

ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر، والروث والخثي والبعر، لان الضرورة تشتمل الكل، وفي شاه تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة، ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة، و عن ابي حنيفة انه كالبير في حق البعرة والبعرتين، فان وقع فيها خرء الحمام اوالعصفور لايفسده، خلا فاللشافعيؒ له انه استحال الى نتن و فساد، فاشبه خرء الدجاجة

ترجمہ:- اور تر اور خشک اور ٹوٹی ہوئی میں اسی طرح لید گوبر اور مینگنیوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ مجبوری کی صورت سب میں پائی جاتی ہے اور اس صورت میں جبکہ بکری نے دودھ نکالنے کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دی ہیں، فقہاء نے کہا ہے کہ وہ مینگنی نکال پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ ایسی مجبوری ہوتی رہتی ہے لیکن یوں عام برتنوں میں تھوڑی بھی مینگنی معاف نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اس کا حکم بھی

کنویں کے مانند ہے ایک یا دو مینگنی کے بارے میں، چنانچہ اگر کنویں میں کبوتر یا چڑیاں بیٹ کر دیں تو پانی کو ناپاک نہ کرینگی، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان سے بھی بدبو اور گندگی ہو جاتی ہے اس لئے یہ مرغی کی بیٹ کے مشابہہ ہو گئیں۔

توضیح:- بکری نے دودھ دوہتے وقت دودھ کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دیں، کبوتر اور چڑیا کی بیٹ

ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر......الخ

مینگنیاں خواہ خشک ہوں یا تر ثابت ہوں یا ٹوٹی ہوئی لید گوبر ہوں مینگنیاں حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی جب تک ان کو زیادہ نہیں سمجھا جائے اس وقت تک پانی کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا، یہ حکم اصح قول کی بناء پر دیا گیا ہے ورنہ اس میں اختلاف بھی ہے یہ سب حکم میں برابر ہیں اس لئے کہ مجبوری سب میں پائی جاتی ہے کہ جس طرح کنویں کے آس پاس بکریاں لائی جانے کی ضرورت ہے اس طرح اونٹ اور گھوڑے اور گائیں بھینس بھی ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور ان سے بھی گوبر اور لید ہوتی ہے، یہ حکم اگرچہ جنگلوں کے حکم کے بارے میں ہے لیکن حکم کے اعتبار سے ان کنویں کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ضرورت اور مجبوری جس طرح جنگلی کنویں میں پیش آتی ہے اسی طرح آبادی کے کنویں میں بھی آتی ہے یہ بات فتاویٰ ہندیہ میں موجود ہے اور التبیین میں بھی ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی شہروں میں بھی در پیش ہوتی ہے جیسے غسل خانے اور مسافر خانے وغیرہ میں، محیط السرخسی۔

وفي شاة تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة......الخ

دودھ دوہتے وقت اگر برتن کے اندر ایک دو مینگنی بکری کی گر جائے تو اس کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ وہ پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ اس صورت میں مجبوری ہے، یہ اس لئے کہ بکریوں کی عام فطرت ہے کہ ان کا دودھ نکالتے وقت وہ مینگنی کرتی ہیں اس لئے جس دوہنی میں دودھ دوہا جاتا ہے اگر اس کی مینگنی گر پڑے تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس دوہنی سے مینگنی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ استعمال میں لایا جائے، م، لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اسی وقت مینگنی کے پھوٹے بغیر اور اس کا رنگ بدلے بغیر وہ مینگنی نکال کر پھینک دی گئی ہو، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ لفظ محلب کے یہی معنی لئے جائیں یعنی دوہتے وقت بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئی ہو، اس وقت کے علاوہ دوسرے وقت میں ایسا ہونے سے معافی نہیں ہو گی، النہر۔

ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة......الخ

یعنی برتن کی صورت میں تھوڑی مقدار بھی مینگنی کی معاف نہیں کی جائے گی اس بناء پر جو بتادی گئی ہے کہ اس کی خاص مجبوری نہیں ہے، کیونکہ برتن کو ڈھک کر رکھنا ممکن ہے اس لئے اگر برتن میں اتنی تھوڑی سی بھی مینگنی پڑ جائے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی سمجھے تو بھی وہ پانی ناپاک ہو گا اور وہ گندگی معاف نہ ہو گی کیونکہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے انداز میں کنویں کے حکم کے مانند ہے یہ بظاہر دودھ کی صورت میں ہے اور اس روایت کے مطابق حکم کی بنیاد صرف مینگنی پر ہے اس لئے یہ لید اور گوبر پر جاری نہ ہو گا اور قلیل سے بھی مراد ایک دو کی حد تک ہے اور دوسرے قول میں برتن کے لحاظ سے ہے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی مقدار خیال کرے مع۔ اسی جگہ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنفؒ کے کلام سے یہی بات ظاہر ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ اگر دودھ میں مینگنی گر جائے اور اس وقت نکال لی جائے پھر بھی مینگنی کا رنگ آجائے یا دیر سے نکالی تو اس کا استعمال جائز نہیں ہو گا، الفتح، برتن میں تھوڑی

مقدار معاف ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ گھی میں اگر چوہا مر گیا اور گھی جما ہوا ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی نکال کر پھینک دو لیکن اگر پتلا ہو تو اس کے پاس بھی نہ جاؤ، ف۔

فان وقع فیھا خرء الحمام او العصفور لایفسده، خلا فا للشافعیؒ...... الخ

یعنی اگر کنویں میں کبوتروں یا گورائیوں کی بیٹ گر جائے تو کنواں خراب نہیں ہو گا لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ بدبودار ہو جاتی ہے اس لئے مرغی کی بیٹ کے مشابہہ ہو گی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ غذا پیٹ میں جانے کے بعد دو طرح سے بدلتی ہے ایک صورت تو دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلتی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ لید اور بیٹ وغیرہ کی طرح بدبودار اور گندی ہو جاتی ہے لہٰذا یہ بدبودار ہو جانے میں کبوتر کی بیٹ بھی مرغی کی بیٹ کے مانند ناپاک ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق ناپاک ہے تو یہ ناپاک ہو گی۔

ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد مع ورود الامر بتطهیرها واستحالته الی نتن رائحة، فاشبه الحمأة، فان بالت فیها شاة نزح الماء کله عندابی حنیفة وابی یوسف، و قال محمد لاینزح الا اذا غلب علی الماء، فیخرج من ان یکون طهورا، واصله ان بول مایؤکل لحمه طاهر عنده، نجس عندهما، له ان النبی علیه السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانها

ترجمہ :- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے غسل خانوں اور مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر حالانکہ ان مقامات کو پاک رکھنے پر حدیث میں تاکید ہے اور اس کی غذائیت بدل کر بدبودار نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ پانی کی کیچڑ اور اس کی سیاہ مٹی کے مشابہ ہے اب اگر کنویں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل پانی نکالا جائے گا لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی نکالنا کچھ ضروری نہیں ہے ہاں اس وقت میں ضروری ہے جبکہ پانی پر پیشاب غالب آجائے اس وقت پانی کی صفت دوسرے کو پاک کرنے کی ختم ہو جائے گی اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے لیکن شیخین کے نزدیک ناپاک ہے، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ العرنین کو اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پینے کا حکم دیا تھا۔

توضیح: کنویں میں بکری کا پیشاب مل جانا

ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد مع ورود الامر بتطهیرها...... الخ

(اقتناء) کسی چیز کا ذخیرہ کرنا اور پالنا ہماری دلیل یہ ہے کہ مؤمنین یعنی صحابہ اور تابعینؒ کا عملی طور سے یہ اجماع ہے کہ مسجدوں میں کبوتر پالتے تھے (یعنی وہاں سے بھگاتے نہیں تھے) حالانکہ مسجد کے پاک رکھنے کا حکم موجود ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں نے کبوتروں کے رہنے پر کبھی انکار نہیں کیا اور نہ ناراضگی کا اظہار کیا ہے، اس بناء پر مسجد حرام میں بیشمار کبوتر پائے جاتے ہیں اور اس پر علماء اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس پر ناپسندگی کا اظہار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں کا بیٹ کرنا اور اس کی گندگی کا پھیلنا سب کو معلوم ہے، جبکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں بھی مسجدوں کے بنانے اور اس کے پاک صاف رکھنے کا حکم دیا ہے، یہ روایت ابن حبان اور ابوداؤد نے بیان کی ہے اسی طرح ابوداؤد کی دوسری حدیث میں بھی ہے کہ حضرت سمرہؓ سے مروی ہے اور گوربیہ کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے، مفع۔

واستحالته الی نتن رائحة، فاشبه الحمأة......الخ

ان جانوروں کی بیٹ غذا سے بدل کر جو ہوتی ہے اس میں بدبو نہیں ہوتی ہے یعنی زیادہ بدبو نہیں ہوتی اگرچہ تھوڑی سی

ہوتی ہے، الہداد، اس لئے ان کی بیٹ مرغی کی بیٹ کے مانند نہیں ہے اور یہ بیٹ اس سیاہ مٹی کے برابر ہوگئی جو پانی کی تہہ میں جم جاتی ہے، (الحمئة حا کے فتح کے ساتھ بمعنی سیاہ مٹی) یعنی ایک قسم کی معمولی سی بدبو ہوتی ہے جیسے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منی کے نکلنے میں بدبو ہوئی ہے اس کے باوجود امام شافعیؒ اس کو پاک کہتے ہیں اسی طرح کبوتر اور گوریہ کی بیٹ میں بھی ہوتی ہے، نہایہ، اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ ان سے بچنا تقریباً ناممکن ہے، چوہے کے پیشاب کی وجہ سے کنویں کے پانی کو خالی کرنا کوئی لازم نہیں ہے یہی اصح قول ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ چوہے کا پیشاب ناپاک ہے، م، پیشاب کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں جو سوئی کے ناکے کے برابر ہوں یا ناپاک غبار کنویں میں گرنے سے اس کا پانی خالی کر دینا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں معاف ہیں، ت، د، چمگادر کا پیشاب اور اس کی بیٹ پانی اور کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضی خان، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک ہیں نجاست خفیفہ کے ساتھ اس مسئلے کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

فان بالت فیھا شاة نزح الماء کله عندابی حنیفة وابی یوسف......الخ

یعنی اگر بکری نے کنویں میں پیشاب کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کل پانی نکالنا ہوگا اس کے بغیر پانی پاک نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ نجاست خفیفہ کے گرنے سے بھی کنویں سے سب پانی نکالنا لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک پانی پر پیشاب غالب نہ آجائے۔

اس وقت تک پانی نکالنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ غالب آنے کی صورت میں پانی کی اصل صفت طہور ہونے کی ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ پانی خود تو پاک رہے گا مگر اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو جانے کی وجہ سے کل پانی نکالا جائے گا تاکہ اس میں پھر سے دوبارہ پاک کرنے کی صفت پائی جائے، اس مسئلے کا یہ اختلاف ذرا سی ایک بنیادی اختلاف کی بناء پر ہے اور یہ ہے۔

واصله ان بول مایؤکل لحمه طاھر عنده، نجس عندھما......الخ

واصله ان بول الخ، اور وہ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب بھی پاک ہے لیکن بقیہ دونوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اس لئے ان دونوں حضرات کے نزدیک بکری کے پیشاب گرنے سے کنواں ناپاک ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک ناپاک نہ ہوگا البتہ چونکہ پیشاب مطلق پانی نہیں ہے اس لئے جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی کے اندر پہلے سے جو صفت طہور ہونے کی یعنی دوسری چیزوں کے پاک کرنے کی تھی اب باقی نہیں رہے گی لیکن پانی کے برابر ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پانی کو بھی طہور نہ کہا جائے، م۔

له ان النبی علیه السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانھا......الخ

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ عرینہ کو اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا تھا اس وقت جبکہ یہ لوگ مدینے میں آکر مسلمان ہوئے اور وہاں کی ناموافق آب ہوا کی وجہ سے بیمار پڑ گئے تھے، (عرینیہ عین کو پیش اور زبر کے ساتھ) یہ قبیلہ ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آسانی کے لئے عرنی کہتے ہیں اور اسی کی جمع عرنین ہے، احادیث میں یہ قصہ بہت طویل ہے اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کے اندر پیشاب اور دودھ کو برابر کا درجہ دیا بلکہ ذکر کرتے وقت پیشاب کو پہلے پھر دودھ کو ذکر کیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ کبھی بھی ناپاک چیزوں کے پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے اگر یہ پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ ﷺ اسے پینے کا حکم کس طرح فرماتے۔

اس موقع پر اگر یہ اعتراض ہو کہ اس کے ناپاک ہوتے ہوئے بھی تندرستی حاصل کرنے اور مجبوری کی وجہ سے یہ حکم دیا

ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرام چیز میں قدرتی طور سے شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاویؒ نے ایک مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بیماری ہے شفاء نہیں ہے اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجس چیز میں یا حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے یہ طحاوی کی روایت ہے، مع، اسی طرح حضرت ابوالدرداء کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے اس میں کہا ہے **لاتتداووا بحرام** یعنی تم کسی حرام چیز سے دوامت کرو اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے اسی طرح ایک موقع پر آپ ﷺ سے شراب سے علاج کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا **لیس بدواء و لکنه داؤ** یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زہر اور اس کی جیسی خبیث چیزوں سے علاج کرنے کو منع فرمایا ہے، یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، نجس چیز کو بھی خبیث کہتے ہیں اس لئے ناپاک چیزوں سے علاج کو منع فرمایا۔

ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه من غير فصل ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول والايؤ كل لحمه و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم و حيا .

ترجمہ:- شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے پیشاب سے دور رہنے کی کوشش کرو کیونکہ قبر کا اکثر عذاب اسی وجہ سے ہوتا ہے، اس حدیث میں کسی قسم کوئی کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، شیخین کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب گندگی اور بدبو سے بدل جاتا ہے لہٰذا ان جانوروں کا پیشاب ان جانوروں جیسا ہو گیا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کی بیان کردہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ وحی کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کو یہ بات بتادی گئی تھی کہ ان لوگوں کی صحت اسی کے ذریعے ہو گی۔

توضیح:- **ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه......الخ**

اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے **استنز هوا الخ** کہ پیشاب سے پاک صاف رہنے کی کوشش کرو کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے، یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے دار قطنی میں ہے مگر ضعیف ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ استنز ھوا کی بجائے **تنز هوا** آیا ہے اور یہ حدیث محفوظ اور مرسل مگر ضعیف ہے، سند کے اعتبار سے سب سے بہتر وہ روایت ہے جو حاکم نے روایت کی ہے کہ **اكثر عذاب القبر من البول** یعنی اکثر و بیشتر قبر کا عذاب پیشاب کی وجہ سے ہے، طبرانی اور بیہقی وغیرہ نے بھی یہ روایت بیان کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اس حدیث کو استدلال میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے **استنز هوا** فرماتے وقت پیشاب سے بچنے کا حکم دینے میں کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے کہ وہ پیشاب آدمی کا ہو یا جانور کا، اور وہ جانور **ماكول اللحم** میں سے ہو یا **غير ماكول اللحم**، لہٰذا ہر طرح کے پیشاب سے بچنا لازم آیا اس کے علاوہ **البول** میں الف لام ہونے کی وجہ سے بھی ہر قسم کے پیشاب کو عام ہو گا۔

تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے کہ **تنز هوا عن الاقذار** یہ جملہ تو لغت کے محاورے کے مطابق ہے لیکن **استنزهوا** کا لفظ لغت میں نہیں پایا گیا لہٰذا اگر اس روایت کو صحیح مان لیں تو کہنا ہو گا کہ یہ باب الاستفعال باب تفعل کا مشارک ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث کی روایت میں لفظ **تنز هوا** ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مع

ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول ما لايؤ كل لحمه......الخ

شیخینؒ کی یہ دوسری دلیل ہے کہ **ماكول اللحم** جانور کا پیشاب بھی بدل کر بدبودار اور گندہ ہو جاتا ہے لہٰذا **ماكول اللحم** جانور اور **غير ماكول اللحم** جانور دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں آیا یعنی دونوں کا پیشاب برابر ثابت ہوا۔

و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم وحيا......الخ

امام محمدؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کی تاویل اس طرح ہے کہ پیشاب کے ناپاک ہونے اور عام قاعدے کے مطابق ناپاک چیز کا سفید نہ ہونے کے باوجود اس ناپاک چیز کو استعمال کرنے کا حکم آپ نے دیا ہے وہ اس لئے کہ خصوصیت کے ساتھ آپ علیہ السلام کو وحی کے ذریعے یہ بات بتادی گئی تھی کہ فی الحال ان کی شفاء اسی پیشاب میں مقدر ہے یعنی اونٹ کا پیشاب اور اس کا دودھ ہی ان کے لئے مفید ہوسکتا ہے اسی بناء پر آپ نے یہ حکم دیا تھا اور اب اس طرح یقین کے ساتھ وحی کے ذریعے یہ بات معلوم نہیں ہوسکتی ہے کہ کس مرض کا کیا خاص علاج ہے اس لئے اب ان چیزوں سے علاج صحیح نہیں ہوسکتا ہے اور یہ چیزیں دوا کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس کا جواب عینیؒ نے اوپر لکھ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے اس لئے ناپاک چیز کے پینے کا حکم نہیں ہوسکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تاویل ضرورت کے مطابق کی جاتی ہے اور معارضہ قوت کے مطابق یعنی تاویل اور معارضہ میں فرق ہے اس جگہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عرنین کی حدیث بہت صحیح اور اعلیٰ درجے کی قوی ہے کیونکہ صحاح ستہ سب اس پر متفق ہیں اور سبھوں میں اس بات پر اتفاق ہے اور کسی روایت کے صحیح ہونے کا اعلیٰ درجہ یہی ہے اسی بناء پر اس روایت کو دلیل میں پیش کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوئی اور اس کی قوت کا بھی اندازہ ہوا۔

اور استنزھوا عن البول کی حدیث اول تو ضعیف ہے ورنہ انتہائی کم درجہ کی صحیح ہے پھر اس سے استدلال کرنے کی یہ وجہ کہ اس میں عموم ہے یہ بھی ضعیف ہے حالانکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے اندر عموم مراد نہ ہو بلکہ وہی خاص جانور مراد ہوں اس لئے عرنین کی حدیث کا اس کے لئے مخصص ہونا اصول کے موافق ہے اس کے علاوہ دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ایک مرتبہ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہورہا ہے پھر یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی بناء پر نہیں ہے پھر آپ علیہ السلام نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ایک کی وجہ کان یستنزہ عن البول الخ یعنی پیشاب سے استنزہ یعنی بچاؤ نہیں کرتا تھا اور بعض روایت میں بجائے لایتنزہ کے لایستنزہ ہے کہ وہ استتار نہیں کرتا تھا یعنی پردہ نہیں کرتا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پیشاب سے ایک آدمی کے لئے اسی قسم کا استنزہ اور بچاؤ مقصود ہے کیونکہ اصول میں یہ بات متعین ہے کہ وہ حدیث جو مفسر ہورہی ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے، اور دوسری دلیل جو بدبو اور گندگی سے پیشاب کے بدلنے کی صورت میں ہے یہ اس وقت ممکن ہے کہ بدبو اور فساد حد درجے پر ہو جیسا کہ اوپر گذر گیا اس کے علاوہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔

البتہ ایک بات اور قابل غور ہے کہ یہ عرنین کا گروہ ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب وہ اپنی بیماری سے اچھا ہوگیا تو وہ مرتد ہو کر وہاں سے بھاگ نکلا اور بھاگتے وقت چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر ان کو قتل کردیا جیسا کہ اصل روایت میں ان باتوں کی تصریح موجود ہے لہٰذا ایسے نالائق اور نجس لوگوں کے علاج کے طور پر وحی الٰہی کے ذریعہ ہی نجس سے علاج مقدر کیا گیا ہو، یہ باتیں اگرچہ ظاہر اً شرعی قواعد کے بحث میں نہیں آسکتی ہیں لیکن تاویل ان کی ہوسکتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

اس کے بعد اس مترجم کو یہ معلوم ہوا کہ کافی میں عرنی کافر کی اسی طرح دوا نجس چیز سے ہوئی اس پر ہمارے خیال اور اس جواب میں موافقت پائی جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں، اس کے علاوہ چونکہ یہ مقام اختیار کا ہے اس لئے ایسے جانور کے پیشاب کے بارے میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے نجاست خفیفہ قرار دیا جائے اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلے میں امام محمدؒ کے قول کو متن میں اس لئے داخل کیا ہے کہ ظاہر اُن کی دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب اور عمل اور احتیاط کا قول وہی ہے جو شیخینؒ کا قول ہے اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ در مختار میں فیض سے جو یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر چوہے کا پیشاب کنویں میں گر جائے تو اصح قول کی بناء پر کنویں سے کچھ بھی پانی نہ نکالا جائے، دلیل کے اعتبار سے یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اول تو حدیث کے حکم میں پیشاب کے عام حکم میں چونکہ یہ بھی داخل ہے اس لئے اس سے بھی بچنا

ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چوہا ایک ایسا جانور ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا مگر بکری کا گوشت تو کھایا جاتا ہے، تیسرے یہ کہ اس میں گندگی اور بدبو بھی بہت زیادہ پائی جاتی ہے چوتھی اگر پانی کے پیالے پر سے ہو کر گذرے تو چونکہ ایسی حالت میں وہ اکثر پیشاب کرتا ہوا بھاگتا ہے اس لئے موقعہ پر بھی اس کے پیشاب کے ہونے کے احتمال کی بناء پر پیالے کے پانی کے نجس ہونے کا حکم شرح طحاوی کے حوالے سے ذکر کیا جاچکا ہے لہٰذا اصح قول یہ ہے کہ ایسے حکم پر اعتبار نہ کیا جائے اب رہی یہ بات کہ دوا کے طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں تو صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب آئندہ دیا ہے۔

ثم عند ابی حنیفة لایحل شربة للتداوی لانه لایتیقن بالشفاء فیه فلا یعرض عن الحرمة و عند ابی یوسف اه یحل للتداوی للقصة و عند محمد یحل للتداوی و غیرہ لطهارته عنده

ترجمہ:- پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک علاج کی غرض سے ماکول اللحم جانور کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے مریض کو ایسے جانور کے پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل نہیں ہوتا لہٰذا اسے حرام ماننے سے اعراض اور اختلاف نہ کیا جائے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عرنین کے قصے کے پیش نظر اس سے علاج کرنا صحیح ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ یہ پاک ہے اس لئے اس سے علاج کرنا اور دوسرے کاموں میں بھی استعمال کرنا حلال ہوگا۔

توضیح:- کنوئیں میں چوہے کا پیشاب گر جانا جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب سے دوا

ثم عند ابی حنیفة لایحل شربة للتداوی......الخ

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پینا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے دوا کے طور پر بھی حلال نہیں ہے کیونکہ اسے شفاء کا حاصل ہونا یقینی نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعے خبر دیدی گئی تھی اور اب کسی کو وحی کے ذریعے خبر نہیں دی جاسکتی ہے اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے کو اس کے پینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی اور اسی بناء پر ایسے جانور کو ناپاک جان کر اس سے منہ نہیں موڑنا چاہئے، حکیموں نے اگر اس کے استعمال کی اجازت بھی دی ہو جب بھی اس پر یقین کامل نہیں ہوسکتا ہے اور وہ حجت قطعی نہیں ہوسکتی ہے اس لئے ایک حرام چیز کے استعمال کی کس طرح اجازت دی جاسکتی ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ در المختار میں جو یہ قول نقل کیا ہے کہ "فتویٰ اس پر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء کا ہونا کسی طرح معلوم ہو اور اس کے علاوہ دوسری دوا معلوم نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا" یہ فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مخالف ہے۔

و عند ابی یوسفؒ یحل للتداوی للقصة......الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے پیشاب کا استعمال دوا و علاج کی غرض سے جائز ہے کیونکہ اس کا فائدہ عرنین کے قصہ سے معلوم ہو چکا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تو وحی کے ذریعہ یہ بات بتادی گئی تھی کہ عرنین کی شفاء اسی پیشاب میں ہے مگر اب تو یہ بات باقی نہیں رہی، ہاں اب صرف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حکیموں کی غالب رائے یہ ہے کہ اس سے فائدہ ہوگا اور یہی غالب رائے اس کے قائم مقام ہوسکتی ہے۔

و عند محمد یحل للتداوی و غیرہ لطهارته عنده......الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ بکری وغیرہ کا پیشاب پاک ہے اس سے علاج کرنے کے لئے ہی نہیں بلکہ دوسرے کاموں میں بھی اس کا استعمال کرنا درست اور صحیح ہوگا، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ بالفرض ایسا پیشاب پاک بھی ہو پھر بھی اس کا پینا مطلقا جائز اور صحیح نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ مستعمل پانی کو پاک مانا گیا ہے پھر بھی اس کا پینا مکروہ ہے، م، اس طرح گدھی کا دودھ اگرچہ

بالاتفاق پاک ہے مگر اس کا پینا حلال نہیں ہے، ملتقط میں ہے کہ گدھی کا دودھ اور ذبح کے بعد اس کا گوشت اور اس کی چربی، ہڈی بھی بالاتفاق پاک ہے مگر کھائی نہیں جاتی ہے، ع، جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب یقینی طور سے چاروں اماموں کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک بھی نجس ہے، اور ابن المنذرؒ نے آدمی کے پیشاب ناپاک ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، داؤد ظاہری کے نزدیک چھوٹے بچے کا پیشاب پاک ہے دوسرے علماء کے نزدیک پیشاب کے ناپاک ہونے میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، مع، بچہ اگر لڑکا ہو تو وہ جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو ظاہری احادیث کے پیش نظر وہ زیادہ ناپاک نہیں ہے اور لڑکی ہو تو ناپاک ہے، ہمارے مذہب میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، م۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ جب گدھی کے دودھ سے جو کہ بالاتفاق پاک ہے اس سے بالاتفاق علاج کرنا جائز نہیں ہوا تو اس شراب سے جس کے ناپاک ہونے پر سب کا اجماع ہے بدرجہ اولیٰ علاج درست نہیں ہوگا البتہ قاضی ابوالطیب شافعیؒ نے ربیعہ اور داؤد ظاہری سے اس کے پاک ہونے کا قول نقل کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ آیت کی ظاہری دلالت سے اس شراب کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں نکلتا ہے، غزالیؒ نے کہا ہے کہ سختی اور شدت کے واسطے اس کے نجاست غلیظہ ہونے کا حکم دیا جائے، اس پانی پر قیاس کر کے جس میں کتے نے منہ سے لعاب ڈالا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شراب کے ناپاک ہونے پر تمام علماء کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے داؤد ظاہری کی مخالفت اس کے لئے نقصان دہ نہیں ہے اور ربیعہؒ سے اس کے پاک ہونے کی روایت صحیح نہیں ہے، مع۔

اب یہ بیان کہ کنویں میں جانور کے مرنے سے کیا حکم ہوگا تو اس سلسلے میں یہ احکام آتے ہیں کہ اگر بغیر خون والا پانی کا جانور پانی میں مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ پانی کو وہی جانور ناپاک کرتا ہے جس میں خون موجود ہو یعنی وہ پانی والا نہ ہو ایسا جو پانی ہی میں رہتا ہو اور وہیں انڈے بچے دیتا ہو تو جب خون والا جانور کنویں میں مر جائے تو اس کی دو صورتیں ہونگی کہ وہ پھولنے اور پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا پھولنے پھٹنے کے بعد نکالا ہو یا کنویں سے باہر مرا مگر کس طرح کنویں میں گر گیا اور پھر کنویں سے اسے نکالا گیا چونکہ ان میں سے ہر ایک کے احکام جدا جدا ہیں اس لئے مصنفؒ نے ہر مسئلے کو تفصیل کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے۔

و ان ماتت فيها فارة اوعصفورة اوسودانية او صعوة اوسام ابرص نزح منها عشرون دلوا الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغر ها يعنى بعد اخراج الفارة لحديث انس ؓ انه قال فى الفارة اذا ماتت فى البير واخرجت من ساعة ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة فى الجثة فاخذت حكمها و العشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب فان ماتت فيها حمامة اونحوها كالدجاجة والسنورنزج منها مابين اربعين دلوا الى ستين وفى الدجاجة اذا ماتت فى البير ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب

ترجمہ:- اگر کنویں میں کوئی چوہا یا گوریا یا بھجنگا یا ممولا یا چھپکلی مر جائے تو اس کو پاک کرنے کے لئے بیس ڈول سے تیس تک نکالے جائیں، یہ اختلاف بالٹی کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی بناء پر ہے یعنی مرے ہوئے جانور کے نکال دینے کے بعد، حضرت انسؓ کی روایت کردہ حدیث کی وجہ سے جس میں کہا گیا ہے اس چوہے کے بارے میں جو کنوئیں میں گر کر مرا ہو اور فوراً نکال دیا گیا ہو کہ اس سے بیس ڈول نکالے جائیں گے اور چڑیا اور اس جیسے دوسرے جانور جو جسامت میں چوہے کے برابر ہوں ان کو بھی چوہے ہی کا حکم دیا جائے گا کہ بیس ڈول تو لازمی طور سے اور تیس ڈول استحباب کے طریقے پر، اور اگر اس میں کبوتر یا اس جیسے جانور جیسے مرغی اور بلی وغیرہ تو چالیس ڈول سے ساٹھ ڈول تک، اور جامع صغیر میں ہے کہ چالیس سے پچاس ڈول اور یہی قول اظہر ہے، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس مرغی کے بارے میں فرمایا تھا جو کنوئیں میں

گر کر مر گئی تھی کہ اس میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں اتنے تو لازمی طریقے سے اور پچاس استحباب کے طریقے سے۔

توضیح:- گدھی کا دودھ، بچے کا پیشاب، کنوئیں میں گرے اور مرے ہوئے چھوٹے جانور مثلاً چڑیا چھپکلی وغیرہ کا حکم اور کبوتر اور مرغی وغیرہ کا حکم

و ان ماتت فیها فارة او عصفورة او سودانية او صعوة او سام ابرص نزح منها......الخ

اگر کنوئیں میں چوہا گر کر مر جائے یا باہر سے سالم چوہا مرا ہوا اس میں ڈال دیا جائے (بخلاف اس چوہے کے کہ باہر زخمی ہو کر مرا ہو اور خون میں لتھڑا ہوا اس میں ڈال دیا گیا ہو کہ یہ ایسا چوہا نجاست کے برابر ہے اس لئے اس سے سارا پانی نکالنا ہوگا اگرچہ چوہے کی صرف دم ہو بغیر موم لگے) تو مرا ہوا چوہا فوراً کنوئیں میں گرا ہو یا چڑیا ہو یا مرا ہوا بھجنگا ہو یا مرا ہوا ممولا ہو یا مری ہوئی بڑی چھپکلی یا گرگٹ ہو تو ان تمام صورتوں میں بیس ڈول لازمی طور سے نکالنے ہوں گے اور اگر ڈول چھوٹا ہو تو تیس ڈول تک، الحاصل بڑے ڈول کے بیس اور چھوٹے ڈول کے تیس نکالنے واجب ہیں لیکن آئندہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ بیس ڈول واجب ہیں اور تیس ڈول مستحب ہے لیکن سب سے پہلے ان مرے ہوئے جانوروں کا نکالنا ضروری ہے کیونکہ اگر ان جانوروں کا نکالنے سے پہلے کچھ ڈول نکالے گئے تو ان کا اعتبار نہیں ہوگا، التبیین۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ چوہا ابھی تک پھولا پھٹا نہ ہو، المحیط، اور کنوئیں میں گر کر چوہا مرے یا باہر سے مرا ہوا کسی طریقہ سے اس میں گر جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہیں، اور یہی حکم باقی دوسرے جانوروں کا بھی ہے، البحر، لیکن شرط یہ ہے کہ منہ سے کچھ خون نہ نکلا ہو اور نہ وہ زخمی خون سے آلودہ ہو، جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے، م، اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈال دی گئی تو سب پانی نکالا جائے گا اور اگر کٹی ہوئی جگہ پر موم لگا ہو تو بھی اتنا ہی نکالنا ہوگا جتنا سالم چوہے میں نکالنا لازم ہے، الجوہرہ، اگر بڑی چیچڑی اس میں گر کر مری تو بھی ایک روایت میں بیس سے تیس ڈول تک نکالنا لازم ہے اور بڑی چھپکلی میں بیس تک ظاہر الروایۃ ہے، قاضی خان، بڑا ڈول سے مراد ہے جس میں دس رطل پانی آئے (ایک رطل بارہ اوقیہ یا چالیس تولہ کا ہوتا ہے) دس رطل کے وزن کا ہونا امام اسبیجابی نے بیان کیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بڑا ڈول سے مراد ہے کہ جس میں ایک صاع سے زیادہ پانی آئے، اور اگر بڑے چرس سے ایک ہی مرتبے میں بیس ڈول کے برابر نکال دیا جائے تو بھی جائز ہوگا، مع، اب جبکہ کنوئیں کے اس قسم کے مسائل میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو مذکورہ حکم کس دلیل سے بیان کیا گیا ہے اس کے متعلق مصنفؒ نے فرمایا ہے:

لحدیث انسؓ انه قال فی الفارة اذا ماتت فی البیر واخرجت من ساعته ینزح منها......الخ

یعنی حضرت انسؓ نے فرمایا اس وقت جبکہ کنوئیں میں ایک چوہا مر گیا اور اسی وقت اسے نکال دیا گیا کہ کنوئیں سے بیس ڈول نکال دئے جائیں، ہمارے بزرگوں نے کہا ہے کہ ہماری کوتاہ نظری کی بناء پر اس روایت کا ہمیں پتہ نہیں ملا، ف، اور چڑیا اور اس کے مانند دوسرے جانور جو چوہے کے برابر ہیں تو لوگوں نے چوہے کے برابر اس کا حکم بیان کیا ہے اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب یہ مسائل نقل پر موقوف ہیں تو چوہے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا چوہے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوا، جواب یہ دیا گیا کہ جب کہ نقل سے ایک مسئلے کی بنیاد متعین ہوگئی اس پر دوسرے جزئیات کو بیان کرنا درست ہوگیا جیسا کہ المستصفی اور مختارہ میں ہے اور بہتر جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص کے طریقے سے یہ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ والعشرون الخ ان میں بیس ڈول تو وجوباً نکالنے ہونگے اور اس کے بعد دس زائد ڈول استحباباً نکالنے ہونگے کیونکہ مختلف روایتوں میں اس طرح توفیق دی گئی۔

فان ماتت فیها حمامة او نحوها کالدجاجة والسنور نزح منها مابین اربعین دلوا......الخ

اور اگر چوہوں سے جسامت میں بڑے جانور جو کبوتر، مرغی اور بلی جیسے ہوں وہ گر کر مر جائیں تو ان کی وجہ سے چالیس یا پچاس ڈول تک نکالنے ہونگے لیکن جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو روایت کی ہے اس میں چالیس یا پچاس ڈول کا ذکر ہے اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے جبکہ ایک مرغی کنوئیں میں گر کر مر گئی تو فرمایا کہ اس کنوئیں سے چالیس ڈول پانی کے نکال دئے جائیں اور یہ چالیس ڈول کی مقدار وجوباً ہے یعنی اتنے نکالنے ضروری ہیں پھر مزید دس ڈول نکالنے ہونگے استحباباً، چونکہ استحباب کے واسطے اصح قول یہی ہے کہ دس ڈول کافی ہوتے ہیں اس طرح چالیس پر دس زیادہ کرنے سے مجموعہ پچاس ڈول ہوگئے اور یہ روایت اظہر ہے۔

ثم المعتبر فی کل بیر دلوھا الذی یستقی به منھا وقیل دلو یسع فیه صاع ولو نزح منھا بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود وان ماتت فیھا شاة او ادمی او کلب نزح جمیع مافیھا من الماء لان ابن عباس وابن الزبیر افتیا بنزح الماء کله حین مات زنجی فی بیر زمزم

ترجمہ:- پھر ہر کنوئیں کے لئے وہی ڈول معتبر ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ڈول معتبر ہوگا جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو اور اگر اس کنوئیں سے اتنے بڑے ڈول سے ایک مرتبہ پانی نکالا گیا جو بیس ڈول کے برابر ہو تو بھی جائز ہوگا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر کنوئیں میں کوئی بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکالنا ہوگا اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں کوئی حبشی مر گیا تھا تو ان دونوں حضرات نے اس کنوئیں کے سارے پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

توضیح: اگر بکری یا آدمی یا کتا کنوئیں میں مر جائے

ثم المعتبر فی کل بیر دلوھا الذی یستقی به منھا ......الخ

مصنفؒ اب اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کنوئیں کے پاک کرنے کے لئے کیسے ڈول کا اعتبار ہوگا، تو فرمایا کہ ہر کنوئیں کے پاک کرنے میں اسی ڈول کا اعتبار ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو، کیونکہ اگر پاک کرتے وقت کسی اور ڈول کی قید لگی ہو اور اس کی تلاش کا حکم ہو تو اس سے دقت پیدا ہوگی اور لوگوں کو تکلیف ہوگی، اس سلسلے میں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہو۔

ولو نزح منھا بدلو عظیم...... الخ

کہ اگر کنوئیں سے کسی بہت بڑے ڈول سے یا بڑے چرس سے جس میں کنوئیں پر موجود ڈول کے برابر بیس ڈول پانی آتا ہو اور اس سے ایک ہی بار میں پانی نکال دیا جائے تو بھی جائز ہو جائے گا کیونکہ پانی نکالنا جتنا مقصود تھا اتنا حاصل ہو جائے گا۔ اس موقع پر جو روایتیں پائی گئی ہیں وہ مختلف ہیں بعض روایت میں ہے کہ کل پانی نکالنا ہوگا اس لئے تمام روایتوں پر غور کرنے کے بعد اجتہاد کر کے یہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف روایت مختلف صورتوں کی بناء پر ہے اس طرح پر کہ کوئی بھی جانور ہو اگر پھول گیا اور پھٹ گیا ہو تو کل نکالنا ہوگا اور اگر پھولا پھٹا نہ ہو تو مختلف جسم کے لئے مختلف مقدار پانی کا نکالنا ہوگا وہ روایتیں مختصر طور پر اس طرح ہیں کہ مثلاً طحاوی نے حضرت علیؓ سے روایت نقل کی ہے کہ جبکہ چوہا کنوئیں میں گر کر مر جائے تو کل پانی نکالا جائے گا، اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاقؒ کی روایت میں حضرت علیؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ حکم اس لئے دیا کہ چوہا ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا تھا، ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ بڑے چوہے یا بلی میں چالیس ڈول نکالے جائیں، ابن ابی شیبہؒ عطاء سے بیس ڈول کی روایت کی ہے، اور چوہے میں بھی چالیس ڈول کے برابر فرمایا ہے۔

شعبیؒ سے پرندوں اور بلی اور اس جیسے دوسرے جانور کے بارے میں چالیس ڈول نکالنے کی روایت ہے، شیخ تقی الدینؒ نے

امام میں کہاہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے حماد ابن ابی سلیمان سے اس حکم کو مرغی کے بارے میں روایت کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اور ابن عباسؓ سے چوہے کے بارے میں چالیس ڈول کی روایت کی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے دس ڈول کے قریب بھی نکالنے کے روایت کی ہے اس لئے ہمارے علماء نے بیس ڈول کو لازم مان کر اس پر مزید نصف یعنی دس ڈول کا استحبابازیادہ کہاہے، مفع، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایسے جانوروں کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا ہے یعنی بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچے اور اس جیسے جانوروں میں دس ڈول اور چوہے اور گوریا اور اس جیسے دوسرے جانوروں میں بیس ڈول، اور کبوتر اور فاختہ اور اس جیسے جانوروں میں تیس ڈول، اور مرغی اور بلی اور اس جیسے جانوروں میں چالیس ڈول، اور آدمی اور بکری اور ان جیسے بڑے جانوروں کے بارے میں کنوئیں کا تمام پانی نکالنے کا حکم دیا ہے، یہ تفصیل مبسوط، محیط، بدائع اور ینابیع میں مذکور ہے۔

قاضی خان میں ہے کہ ورشان (قمری) حکم میں بلی کے برابر ہے، جو جانور چوہے اور مرغی کے درمیان ہو وہ چوہے کے حکم میں ہے اور جو جانور مرغی اور بکری کے درمیان ہو وہ مرغی کے برابر ہے یہی ظاہر الروایت ہے، التاتار خانیہ، اسی طرح ہمیشہ چھوٹے جانور کا حکم دیا جاتا ہے، الجوہرہ، کنوئیں سے جتنا پانی نکالنا ضروری تھا اگر بروقت اتنا پانی موجود نہ ہو تو جتنا موجود ہو اسی کو نکال دینا کافی ہے اس کے بعد جب پانی اس میں آجائے تو بقیہ مقدار کو نکالنا ضروری نہیں ہے، الفتح، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ چار چوہے تک کا حکم ایک چوہے کے برابر ہے اور پانچ سے نو چوہے تک حکم میں مرغی کے برابر ہے اور دس چوہے حکم میں بکری کے برابر ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک اگر دو چوہے جسامت میں مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جائیں، الفتح، اور امام محمدؒ کے نزدیک دو چوہے میں چالیس اور تین میں بھی چالیس ڈول نکالے جائیں، ع، د، اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جائے اور اگر ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا بھی ہو تو ایک بلی ہی کے برابر حکم ہو گا، جیسا کہ تجنیس میں ہے، الفتح، ظاہر دو چوہے ہوں تو بھی یہ حکم ہو گا، م، تین چوہے سے پانچ تک بلی کے برابر اور چھ ہوں تو بکری کے برابر، یہی ظاہر مذہب ہے، د۔

اگر جانور زندہ نکل آئے تو چوہے میں بیس ڈول نکالنے مستحب ہیں اور بلی اور ایسی مرغی جو بندھی ہوئی نہ رہتی ہو اور اس کی چونچ اس کے پنجوں تک پہنچتی ہو اس میں چالیس ڈول نکالنے مستحب ہیں، کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے، اور اگر چھوٹی نہ رہتی ہو بلکہ بندھی رہتی ہو تو اس میں کچھ نکالنا ضروری نہیں، یہ سب ظاہر الروایت ہے، د، محیط، فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جب بھی استحبابا پانی نکالا جائے دس ڈول سے کم نہ کیا جائے، م۔

اگر چوہا زخمی ہو یا اس کی دم کٹی ہوئی ہو یا وہ بلی سے ڈر کر بھاگا ہو تو سب پانی نکالنا چاہئے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ہوا، ع، ف، اور یہی حکم اس وقت ہے جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگ کر گری ہو جیسا کہ الجوہرہ میں ہے، لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس موقع پر شک ہے، د، وجہ یہ ہے کہ یہ جانور اکثر ڈر کے مارے پیشاب کر دیا کرتے ہیں، اسی لئے اکثر کو کلیہ کا حکم دیدیا گیا ہے اور یہی اصح ہے، م۔

وان ماتت فيها شاة اوادمي او كلب نزح جميع مافيها من الماء...... الخ

اگر کنویں میں بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں میں جتنا پانی ہے سب نکالنا ہو گا، اس وقت کتے کا مرنا شرط نہیں ہے بلکہ اگر اس نے کنوئیں میں غوطہ کھالیا اور زندہ نکل آیا تب بھی سب پانی نکالنا ہو گا اور یہی حکم ہر اس جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہو تو نکالنا صرف مستحب ہے، بکری اگر زندہ نکل آئے تو دیکھنا ہو گا کہ وہ درندہ سے ڈر کر بھاگی تھی یا نہیں، اگر ڈر کر بھاگی تو کل پانی نکالا جائے گا بخلاف امام محمدؒ کے قول کے، ج۔

اگر جانور بکری کے برابر ہو اور وہ زندہ نکل آیا ہو اور نجس العین نہیں ہو اور اس پر نجاست بھی لگی ہوئی نہ ہو اور اس نے

پانی میں منہ بھی نہیں ڈالا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا، التبیین، البتہ صرف تسکین قلب کے لئے دس ڈول نکالنے مستحب ہیں، قاضی خان، اور صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، التبیین، اسی طرح وہ تمام شکاری پرندے اور درندے جانور جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب کنوئیں سے زندہ نکل آئیں اور اس میں منہ نہ ڈالا ہو تو کنواں ناپاک نہ ہوگا، محیط السرخسی، اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا ناپاک یا مشکوک ہو تو پانی نکالنا واجب ہے، التبیین، اور صحیح یہ ہے کہ مشکوک میں واجب نہیں ہے، د، بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے آئے گا، م، اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین ہو تو سارا پانی نکالنا واجب ہے اگرچہ اس میں منہ نہ ڈالا ہو، التبیین، اور اگر آدمی زندہ نکل آیا اور وہ محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر اس پر غسل لازم تھا تو سارا پانی نکالنا ہوگا، مح۔

مردہ کافر غسل کے بعد بھی ناپاک ہے، الظہیریہ، مسلمان مردہ غسل سے پہلے پانی کو خراب کر دیتا ہے لیکن غسل کے بعد نہیں، اور یہی مذہب مختار ہے، التاتارخانیہ، جو بچہ ہوا اگر وہ رویا ہو تو اس کے غسل کے بعد پانی کے لئے وہ مفسد نہیں ہے اور اگر نہ رویا ہو تو یہ پانی کو خراب کر دیگا، اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر اس سے خون بہہ رہا ہو تو مفسد ہوگا، قاضی خان۔

لان ابن عباس وابن الزبیر افتیابنزح الماء کلہ حین مات زنجی فی بیر زمزم ...... الخ

آدمی کے سلسلے میں کنوئیں کے خالی کرنے کا وہ حکم اس بناء پر ہے کہ عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن الزبیرؓ دونوں حضرات نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں ایک حبشی گر کر مر گیا تھا تو اس کے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

دارقطنیؒ نے ابن عباسؓ کا فتویٰ ابن سیرین سے مرسلا اور ابن ابی شیبہ نے عطاءؒ سے متصلا روایت کیا ہے اور یہ اسناد صحیح ہے اور طحاویؒ نے بھی عطاءؒ سے ابن الزبیرؓ کا فتویٰ روایت کیا ہے اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ تقی الدینؒ نے اس اسناد کی صحت کا امام میں اقرار کیا ہے اور اس پر کسی قسم کا جرح نہیں سنا گیا ہے جیسا کہ ابن ہمامؒ اور عینیؒ نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اس سے انکار کرنا ایک قسم کی ہٹ دھرمی ہے۔

واضح ہو کہ ایک روایت میں ہے کہ کنوئیں میں ایک چشمہ رکن کی طرف سے آتا تھا اور ابن الزبیرؓ کی روایت میں ہے کہ حجر اسود کی طرف سے آتا تھا، اس لئے بحر الرائق اور نہر وغیرہ میں کہا ہے کہ کنواں ایک عام لفظ ہے کہ اس کے اندر سے چشمہ پھوٹا ہوا ہو یا نہ ہو، بہر حال یہ تفصیل کنوئیں کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر مٹکہ ہو تو سارا پانی بہا دیا جائے گا، د، اور اگر کنوئیں میں ناپاک لکڑی یا ناپاک کپڑا اس طرح گرا کہ اس کا نکالنا محال ہو گیا اور وہ کنوئیں میں غائب ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکال دینے کے بعد کنوئیں کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا تو اس کنوئیں کے تابع ہو کر اس کی لکڑی اور کپڑے کے بھی پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، الظہیریہ۔

پھر کنوئیں کی پاکی کا حکم ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ساری چیزوں کے مثلاً ڈول، رسی چرخی، منڈیر، دیوار، ہاتھ سب کے پاک ہو جانے کا حکم ہوگا، محیط السرخسی، اسی کے مثل لوٹے کا دستہ جبکہ آدمی کے ہاتھ میں بھیگی ہوئی نجاست ہو اور اس نے اس دستے کو اس بھیگے ہاتھ سے پکڑ لیا پھر ہاتھ پر اسی لوٹے سے پانی ڈالا تو تین بار پانی ڈالتے ہی جس طرح اس کا ہاتھ پاک ہوگا دستہ وغیرہ بھی پاک ہو جائے گا، یہی حکم استنجاء کرنے والے کے ہاتھ کا بھی ہے جگہ کے پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جائے گا، مٹکے کے اندر شراب جو نہی سرکہ بن جائے گی وہ مٹکہ خود بھی پاک ہو جائے گا، بعضوں نے کہا ہے کہ ڈول فقط اسی کنوئیں کے حق میں پاک ہے دوسرے کنوئیں کے حق میں پاک نہیں ہے جیسے شہید کا خون کہ خود شہید کے حق میں پاک ہے، ان تمام صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی کنوئیں کے کیچڑ کا نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ آثار واحادیث میں صرف پانی ہی کے نکالنے کا حکم پایا گیا

ہے، الفتح، پانی نکالتے ہوئے آخر میں پانی جب اتنا کم ہو جائے کہ اب ڈول آدھا نہ بھر سکے تو اسی وقت کنوئیں کے خالی ہونے کا حکم دیدیا جائے گا چاہے پانی باقی رہ گیا ہو اگر کنوئیں سے کچھ پانی نکالا اور پھر دوسرے روز کنوئیں میں کسی سوت سے پانی آ گیا تو جتنا نکالنا باقی تھا اتنا ہی نکالنا ضروری ہے یعنی پھر سے پورا نکالنا ضروری نہیں ہوگا یہی قول صحیح ہے، الخلاصہ، د۔

فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان اوكبر، لانتشار البلة فى اجزاء الماء، وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء، و طريق معرفته أن تحفرحفرة، ومثل موضع الماء من البير، ويصب فيها ما ينزح منها، الى ان تمتلى، أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء، ثم تعاد القصبة، فتنظر كم انتقص، فينزح لكل قدر منها عشر دلاء، وهذان عن أبى يوسف

ترجمہ:- پھر اگر کنوئیں میں حیوان پھول گیا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے گا خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا کیونکہ تر نجاست پانی کے تمام اجزاء میں پھیل گئی ہے اور اگر وہ کنواں ایسا ہو کہ اس میں سے چشمہ پھوٹ رہا ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ تو اس میں نجاست کے گرتے وقت جتنا پانی موجود ہو وہ نکال ڈالا جائے اور اس وقت کے پانی کے مقدار پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی موجود ہو اس کے اندازے سے ایک گڈھا کھودا جائے اور جو پانی کنوئیں سے نکلتا جائے اس گڈھے میں ڈالتے جائیں یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جائے یا اس گڈھے میں کوئی بانس ڈالا جائے اور جہانتک پانی پہنچا ہے وہاں پر کر دیا جائے پھر اس میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیئے جائیں پھر بانس کو دوبارہ اس میں ڈال کر دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا ہے اس طرح ہر دس ڈول کے اندازے سے اتنا ہی پانی نکال دیا جائے اور یہ دونوں طریقے ابو یوسفؒ سے منقول ہیں۔

توضیح:- گرا ہوا جانور پھول گیا ہو یا سڑ گیا ہو تو اس کا حکم

فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر......الخ

اگر جانور کنوئیں میں گر کر پھول گیا، خواہ وہ چوہا ہو یا بکری ہو یا آدمی ہو اسی طرح وہ پھٹ کر ریزے ریزے ہو گیا ہو یا اسی طرح اس کے بال گر گئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں وہ تمام پانی جو کنوئیں میں اس وقت یعنی گرتے وقت موجود ہو نکال دیا جائے، ابن کمال پاشا، **صغر الحيوان الخ** پھولنے والا اور پھٹنے والا جانور خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو حکم میں برابر ہے کیونکہ اس کی تر ناپاکی تمام پانی میں پھیل گئی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس موقع پر لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ جانور کنوئیں میں گر کر مر گیا ہو خواہ اسی وقت نکال دیا گیا ہو یا پھول پھٹ گیا ہو، اور اگر وہ زندہ نکل آیا ہو تو اگر وہ جانور نجس العین ہو یا اس کے بدن پر نجاست ایسی لگی ہو جو معلوم ہو رہی ہو تو اس کا سارا پانی نکالا جائے گا اس جگہ نجاست کے معلوم ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ فقہاء نے گائے اور بکری وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر وہ زندہ نکل آئے تو کچھ بھی پانی نکالنا واجب نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کے رانوں پر پیشاب لگا ہی رہتا ہے پھر بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ گرنے سے پہلے وہ ناپاکی ختم ہو گئی ہو، اور اگر وہ جانور نجس العین نہیں ہو بلکہ فقط اس کا جھوٹا ناپاک یا مکروہ یا مشکوک ہو ایسی صورت میں اگر جانور نے پانی میں منہ نہیں ڈالا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر منہ ڈال دیا اور اس کا جھوٹا ناپاک ہو تو سارا پانی نکالنا ہوگا، فقہاء کے کلمات مشکوک ہونے کی صورت میں آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ کل نکالا جائے اور جوٹھا مشکوک ہونے کی صورت میں اس کے طہور ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے یعنی اس کے جوٹھے سے کوئی چیز پاک نہیں ہو سکتی اس لئے سارا پانی نکالا جائے گا بخلاف اس جانور کے جس کا جھوٹا مکروہ ہو کہ اس پانی سے اس کے طہور ہونے کی صفت ختم نہیں ہو جاتی لہٰذا صرف دس ڈول نکال دینا مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ احتیاط کے طور پر بیس ڈول

نکال دینا چاہئے، لیکن مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ جوٹھے کے مشکوک ہونے کی صورت میں کل نکالنا واجب ہے کیونکہ احتیاطاً اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کہا ہے کہ حسنؒ نے ابن ابی مالکؒ کے واسطے سے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ گدھے کا پسینہ گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن یہ حکم ظاہر الروایت کے خلاف ہے، کلام ختم ہوا، اور اگر ایسی ہڈی گری جس پر چربی لگی ہے یا گوشت کا کچھ باقی ہے تو سارا پانی نکالا جائے، اور فقہاء نے کہا ہے کہ کسی ہڈی میں ناپاکی لگ گئی اور وہ کنوئیں میں گر گئی پھر اس کا نکالنا ناممکن ہو تو اس کا سارا پانی نکالتے ہی وہ ہڈی بھی پاک ہو جائے گی اور یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ ہڈی دھل گئی ہے، اگر کسی اینٹ میں ناپاکی لگ گئی اور وہ پانی میں گر گئی تو سارا پانی نکال دینے سے ساری چیزیں پاک ہو جائیں گی۔

وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء.....الخ

(معینۃ عین سے مشتق ہے یعنی چشمہ دار جس سے سوتے ہوئے ہوں) اگر کنواں چشمہ دار ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو ناپاکی گرتے وقت اس میں جتنا پانی موجود ہو اتنا نکال دیا جائے و طريق معرفته الخ پانی کے موجودہ مقدار کے نکل جانے کی شناخت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی ہے اس کے برابر ایک گڈھا کھودا جائے اور کنوئیں سے پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالتے رہیں یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جائے، گڈھا بھی کنوئیں کے اتنے حصے کے برابر ہو جتنے میں پانی موجود ہو اس طرح پر کہ اس کی گولائی اور گہرائی بھی کنوئیں کے اسی انداز سے ہوں جس انداز سے پانی موجود ہو یعنی لکڑی یا پتھر میں رسی باندھ کر اس کو پانی میں ڈالنے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء.....الخ

اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ایک بانس ڈالا جائے اور اس بانس پر جہاں تک پانی پہنچا ہو وہاں پر ایک نشان لگا دیا جائے یا کسی رسی کے کنارے میں ایک پتھر باندھ کر لٹکا دیا جائے جب وہ پتھر کنوئیں کی تہہ پر بیٹھ جائے تو اسے نکال کر دیکھا جائے کہ پانی کہاں تک پہنچا ہے، جہاں تک پہنچا وہاں ایک نشان لگا دیا جائے پھر کنوئیں سے دس ڈول نکال پھینک دئے جائیں اس طرح پانی کچھ کم ضرور ہو گا پھر اس بانس کو دوبارہ کنوئیں میں ڈال کر دیکھا جائے کہ پانی کتنا گھٹا ہے یا اسی رسی کو یا اس جیسی دوسری رسی کو پہلے کی طرح لٹکا کر جہاں تک بھیگی ہو اس کو پہلی رسی سے ملا کر ناپ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ پانی کتنا کم ہوا ہے اب بانس پر سے یا اس رسی سے جتنی کمی معلوم ہو اس سے یہ فیصلہ کیا جائے گا مثلاً اگر دس ڈول نکالنے سے پانی چار انگل گھٹا ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گا ہر دس ڈول سے چار انگل کم ہوا ہے اب مثلاً ایک سو چوبیس انگل پانی اس میں موجود ہو اور اس ایک سو چوبیس کو چار پر تقسیم کرنے سے اکتیس عدد ہوں گے اور ہر چار انگل کے کم ہونے سے دس ڈول کم ہوں گے تو اکتیس بار اس میں سے پانی نکالنے سے ایک سو چوبیس انگل پانی کم ہو جائے گا اس لئے پہلی مرتبہ دس ڈول نکالنے سے جو چار انگل پانی کم ہوا ہے اور اس کمی کو ایک نشان بنا دیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر حساب کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ ناپنے کے بعد تیس بار اور ناپنے ہوں گے مجموعۃ چوبیس بار ہونے سے ایک سو چالیس انگل پانی کم ہو جائے گا۔

فينزح لكل قدر منها عشر دلاء.....الخ

گویا شمار کرنے کے لئے اس نشان سے ہر دوسرے نشان تک کے لئے دس ڈول کا حساب رہے گا، اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ناپاکی گرتے وقت اور اس کا پانی نکالنا شروع کرتے وقت جتنا موجود تھا آخر میں وہ سب نکل گیا اس طرح کنواں پاک ہو جائے گا، حلبی، د۔

وهذان عن أبي يوسف.....الخ

اپنے کے یہ دونوں طریقے ابو یوسفؒ سے منقول ہیں لیکن دوسرا طریقہ پہلے کی بنسبت زیادہ بہتر ہے (کیونکہ اس میں اتنے لانبے چوڑے گڈھے کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی ہے)۔

وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائة، فكأنه بنى قوله على ما شاهد فى بلده، وعن ابى حنيفة فى الجامع الصغير فى مثله ينزح حتى يغلبهم الماء، ولم يقدر الغلبة بشئى كما هودأبه، وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة فى امر الماء، وهذا اشبه بالفقه

ترجمہ:- امام محمدؒ سے منقول ہے کہ دو سو ڈول سے تین سو ڈول تک نکالنے ہونگے گویا کہ انہوں نے اپنے شہر میں کنوئیں کا اندازہ کر کے اپنے قول کی بنیاد رکھی ہے اور ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں منقول ہے کہ اس جیسے سوت والے کنوئیں سے اتنا پانی نکال دیا جائے یہاں تک کہ پانی نکالنے والے پر غالب آجائے اور غالب آنے کے لئے انہوں نے کوئی مقدار کسی چیز سے معین نہیں کی، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا دستور ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسے دو عادل مردوں کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جن کو پانی کے معاملے میں زیادہ تعلق ہو، یہی قول فقہ کے زیادہ مشابہ ہے۔

توضیح:- ناپاک کنوئیں کا پانی پاک کنوئیں میں

وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائة......الخ

امام محمدؒ نے کنوئیں کو پاک کرنے کے لئے دو سو سے تین سو ڈول تک نکالنے کا حکم دیا ہے جس کی غالب وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے علاقے کے کنوئیں کے پانی کا اندازہ کیا ہوگا کہ اس میں اتنا ہی پانی ہوگا اسی اندازے کے مطابق یہ فیصلہ کیا ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر جگہ اندازے کا ٹھیک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہاں زیادہ پانی ہو اس میں اتنی تعداد کافی نہیں ہوگی، در مختار میں ہے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ یہ آسان ہے۔

وعن ابى حنيفة فى الجامع الصغير فى مثله ينزح حتى يغلبهم الماء......الخ

اور جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے ایسے چشمے کے بارے میں منقول ہے جس میں سوت جاری ہو اتنا پانی نکالا جائے کہ پانی اس کے نکالنے والے پر غالب آجائے یعنی نکالنے والے تھک جائیں اور وہ ختم نہ ہو، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی شخص کی رائے پر معاملے کو چھوڑ دیتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو، اس کی مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ نکالنے والے اتنا پانی نکالیں کہ ان کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ پانی اب پاک ہو گیا ہے اور اگر نکالتے نکالتے تھک جائیں اور پانی کے دھار میں کمی نہ ہو تو ان اس طرح مغلوب ہو جانا ہی پانی کے لئے طہارت کا حکم ہوگا، اگرچہ یہ بھی ایک قسم کا اندازہ لگانا ہوا لیکن مجبوری کی بناء پر اس سے زیادہ کی تکلیف نہیں دی جائے گی، یہی مذہب میں مختار ہے، البقالی۔

طحاویؒ نے اپنی سند سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے جن کنوئیں میں جانور گر جائے تو اس سے پانی کو تم اتنا نکالو کہ پانی تم میں غالب آجائے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اپنی اسناد سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب کنوئیں میں چوہا گر جائے یعنی سڑ جائے تو فرمایا کہ پانی نکالو اتنا کہ پانی غالب آجائے، عینیؒ نے لکھا ہے غالب آجانے کے لئے کسی قسم کا کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ یہ کہ آدمی عاجز ہو جائے، امام اسبیجابیؒ نے مغلوب ہونے کی یہ تفصیل بیان کی ہے کہ دو سو یا تین سو ڈول نکال لئے جائیں جیسا کہ المحیط اور فتویٰ قاضی خان میں مذکور ہے، مع۔

وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة فى امر الماء، وهذا اشبه بالفقه......الخ

اندازہ کرنے کے سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو آدمیوں کی بات پر اعتبار کیا جائے جو عادل ہوں اور پانی کے معاملے میں ان کو پورا اندازہ ہو، کہ اگر وہ یہ کہہ دیں کہ فلاں کنوئیں میں دو سو ڈول پانی نکالنے ہونگے اور اگر کہہ دیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو اتنا ہی نکالنا ہوگا، اسی لئے در مختار میں نقل کیا ہے قیل بہ یفتی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے اس طرح یہاں پر دو قول کی وضاحت کی گئی ہے اور ان کو صحیح مانا گیا ہے، اول یہ کہ دو سو سے تین سو ڈول تک اور دوسرا قول یہی ہے جو ابھی مذکور ہوا کہ (و تجربہ کار آدمی کی بات پر عمل کیا جائے) لیکن ہندیہ میں لکھا ہے پہلا قول زیادہ آسان ہے جیسا کہ الاختیار میں ہے اور دوسرا قول جس کو مصنفؒ نے اشبہ بالفقہ کہا ہے شرح مبسوط امام سرخسی اور کافی اور التبیین سے اصح کہہ کر نقل کیا ہے۔

چند مختلف مسائل

نمبر ۱۔ ایک ناپاک کنوئیں سے بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہوا اور اس لئے کسی نے اس میں سے ایک ڈول پانی نکال کر وہ پانی ایک دوسرے پاک کنوئیں میں ڈال دیا جس سے وہ کنواں بھی ناپاک ہو گیا اور اس سے بھی بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو گیا، اس موقع میں ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ پہلا کنواں جتنے ڈول نکالنے سے پاک ہوگا اتنے ہی ڈول سے دوسرا کنواں بھی پاک ہوگا اس وقت جبکہ پہلے ڈول میں پانی موجود تھا۔

نمبر ۲۔ اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوئیں میں ڈالا تو دوسرا کنواں انیس ڈول سے پاک ہوگا۔

نمبر ۳۔ اور اگر دسواں ڈول ڈالا تو وہ گیارہ ڈول سے پاک ہوگا، یہی قول اصح ہے، البدائع۔

نمبر ۴۔ اور اگر پہلے کنوئیں سے چوہا نکال کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوہا نکالنے کے بعد بیس ڈول نکالنے ہوں گے، السراج۔

نمبر ۵۔ اور اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس نکالنے واجب ہوں اور ایک سے نکال کر دوسرے میں پانی کا ڈول ڈالا گیا تو چالیس ہی نکالنے واجب ہوں گے اس میں اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جس قدر نکالنا واجب ہے۔

نمبر ۶۔ اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اسی قدر واجب رہے گا۔

۷۔ اور اگر کم وبیش ہو تو زیادہ میں تھوڑا داخل ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اسی طرح اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک کنوئیں میں ڈالے گئے تو اس میں سے صرف چالیس ڈول نکالنے ہوں گے، البدائع۔

نمبر ۹۔ پانی کے مٹکے میں چوہا مر گیا اور اس کا سب پانی ایک کنوئیں میں ڈال دیا گیا تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جس قدر ڈالا گیا ہے اسے دیکھیں اور بیس ڈول کا پانی دیکھیں ان میں سے جو زیادہ ہوگا وہی واجب ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۰۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر اس مٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو بیس ڈول نکالنے واجب ہوں گے، السراج۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر چوہا مٹکے میں پھول کر پھٹ چکا پھر اس کا قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو سب پانی نکالنا واجب ہوگا، خزانۃ المفتین۔

نمبر ۱۲۔ پانی کے کنوئیں کے پاس اگرچہ بچہ (پانی کا گڈھا) ناپاک یا کنواں ناپاک ہو تو جبتک رنگ وبو اور مزہ میں کوئی نہ بدلا ہو پانی کا کنواں پاک رہے گا، ظ، اگرچہ صرف ایک ہی گز کا فرق ہو، المحیط، اور یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی، جس میں جانور مر گیا ہو اس کو نجاست غلیظہ کے ساتھ نجس ہونے کا حکم دیا جائے گا، ت، د۔

وان وجدوا فی البیر فارۃ اوغیرھا ولایدری متی وقعت و لم ینتفخ اعاد واصلٰوۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤا منھا وغسلوا کل شئی اصابہ ماؤھا و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعادُ واصلٰوۃ ثلٰثۃ ایام ولیا لیھا وھذا عندابی حنیفۃ وقال لیس علیھم اعادۃ شئی حتی یتحققوا انھا متی وقعت لان الیقین لایزول بالشک

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسۃ ولایدری متی اصابتہ

ترجمہ :-اگر لوگوں نے کنوئیں میں چوہایا اس جیسا دوسرا جانور مرا ہوا پایا لیکن معلوم نہیں کہ وہ کب گرا ہے اور پھولا پھٹا بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں ایک دن اور ایک رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، وہ لوگ جنہوں نے اس کے پانی سے وضو کیا ہے اور ان تمام چیزوں کو دھوئیں گے جس جس چیز میں اس عرصے میں اس کنوئیں کا پانی لگا ہے اور اگر وہ جانور پھول گیا ہو یا پھٹ گیا ہو تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، یہ تو تھیں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ لوگوں پر کچھ بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے یہاں تک کہ یہ یقین سے معلوم ہو جائے کہ جانور کب گرا ہے، اس لئے کہ یقین شک سے نہیں بدلتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہو گی جیسا کہ کسی شخص نے اپنے کپڑے میں نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اسے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ نجاست کب لگی ہے۔

توضیح: پانی کے مٹکے میں چوہا مرا اور اس کا پانی کنوئیں میں ڈالا گیا، نجاست گرنے کا وقت معلوم نہ ہونا

وان وجدوا فی البیر فارۃ اوغیرھا ولایدری متی وقعت......الخ

اگر کنوئیں کے اندر چوہا یا اور کوئی جانور مرا ہوا پایا گیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کب گرا ہے لیکن ابھی تک وہ پھولا پھٹا نہیں ہے تو لوگ اپنی ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اگر اسی پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو اور اپنی ان تمام چیزوں کو دھو ڈالیں جن کو اس کنوئیں کا پانی لگا ہو، یعنی برتن وغیرہ کو اسی طرح دھونا ہو گا جس طرح اس کے پاک کرنے کا ذکر سامنے بیان کیا جائے گا، غرض کہ ہر وہ چیز جس کو یہ ناپاک پانی لگا ہے اس کو اسی طرح پاک کرنا ہو گا جس طرح اسے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعاد واصلوٰۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا......الخ

اور اگر گرا ہوا جانور اس حالت میں ملا ہو کہ وہ پھول گیا یا اس سے زیادہ ریزے ریزے ہو گیا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازوں کا اعادہ کرنا ہو گا، اس وقت سے تین دن کا اعتبار کرنا ہو گا جس وقت وہ ملا ہو یعنی جس وقت وہ جانور ملا اس سے پہلے کی تین دن اور تین رات سے شمار کرنی ہونگی، یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے مگر ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے بلکہ فقط حسن زیادؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے جیسا کہ البدائع میں موجود ہے، جانوروں کا پھول جانا ذکر کرنے کے بعد پھٹ جانا کا جملہ اسی لئے بڑھایا ہے کہ پھولنے سے زیادہ وقت اگرچہ پھٹنے میں لگتا ہے پھر بھی تین دن اور تین رات سے زیادہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، مع، اور مذکورہ حکم استحسان کی وجہ پر ہے۔

وقال لیس علیھم اعادۃ شیء حتی یتحققوا انھا متی وقعت......الخ

اور صاحبین نے قیاس کر کے فرمایا ان لوگوں پر ایک بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے البتہ اگر کسی طرح یہ بات ثابت ہو جائے کہ کب گرا ہے تو اسی وقت سے پانی کے ناپاک ہونے اور نماز کے اعادہ کا احکام جاری ہو گیا اگرچہ زیادہ دنوں کی بات ہو لیکن اگر تحقیق سے کوئی بات معلوم نہ ہو سکی اور صرف گمان کی بات ہو رہی ہو تو کچھ بھی لازم نہیں ہو گی اور یہ طے کر لیا جائے گا کہ جانور ابھی گرا ہے مثلاً کوئی چیل ایسے سڑے ہوئے چوہے کو لے کر اڑتی ہوئی آرہی تھی اور وہ چوہا اس کے پنجے سے چھوٹ کر گر پڑا ہے لہٰذا اس سے پہلے وقت تک کی نماز ٹھیک رہی کیونکہ لوگوں نے اس وقت تک اس پانی کو یقین کے ساتھ پاک سمجھا اور اس سے وضوء کر کے اسی وضو پر نماز پڑھ لی ہے لہٰذا اس وقت احتمال اور شک کی بناء پر وہ یقین ختم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ الیقین لایزول بالشك الخ کیونکہ یقین شک سے ختم نہیں ہو جاتا ہے اس جگہ پر جو یقین پہلے کافی دونوں سے چلا آرہا

تھا اس پانی کے پاک ہونے کے متعلق وہ اس احتمالی واقعے کی وجہ سے شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا بلکہ اس یقین کے ختم ہو جانے کے لئے کسی نئے یقین کی ضرورت ہو گی اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ یقینی طور سے فلاں وقت چوہا اس میں گرا ہے۔

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسة ولایدری متی اصابته......الخ

اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی شخص نے اپنے کپڑے میں اچانک نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اس کو یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ نجاست کب گری تھی تو اس صورت میں جب تک کہ اسے نجاست کس وقت لگی ہے اس بات کا یقین نہ ہو یہی کہا جائے گا کہ وہ نجاست ابھی لگی ہے اور اصح قول میں اس پر کسی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے جیسا کہ حاکم شہیدؒ نے بدائع میں اس کا ذکر کیا ہے، د، ع، کہا گیا ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور غایة البیان میں ہے کہ امام کے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور صاحبین کا قول عمل کے اعتبار سے زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور قاسم بن قطلو بغاء نے اس کو رد کیا ہے کیونکہ یہ قول اکثر کتابوں کی مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہے، النہر۔

جانور جبکہ پھولا نہ ہو تو ایک دن رات سے اس کے پانی کو ناپاک مانا جائے گا وضو اور غسل کے بارے میں اور اس عرصے میں جو آٹا گوندھا گیا وہ کتوں کو کھلا دیا جائے اور ان باتوں کے علاوہ دوسری باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو اس کی نجاست کا حکم اسی وقت دیا جائے گا، پھر وضو اور غسل میں ایک دن رات اور کپڑے میں فوری طور سے پانی کے ناپاک ہونے کا حکم اس وقت ہے جب اس نے حدث کی وجہ سے طہارت حاصل کی ہو یا کپڑے کو کسی حقیقی نجاست کی وجہ سے دھویا ہو اور اگر بغیر حدث کے وضو یا غسل کیا اور بغیر ناپاکی کے کپڑا دھویا تو بالاتفاق اس پر ایک وقت کی بھی نماز کا اعادہ اور کپڑے دھونے کا حکم لازم نہیں ہو گا، الدر من الجوہرہ، اگر اس کے گرنے کا وقت یقینی طور سے ثابت ہو جائے تو بالاجماع اسی وقت سے اس کا اعادہ لازم ہو گا، جو آٹا اس پانی سے گوندھا گیا تو استحسانا اس صورت میں جبکہ وہ پھولا پھٹا ہو پہلے کے تین دن سے اس آٹے کا خمیر نہ کھایا جائے اور جب پھولا پھٹا نہ ہو تو صرف ایک دن اور ایک رات کی خمیر کو نہ کھایا جائے، امام ابو حنیفہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، المحیط۔

ولابی حنیفةؒ ان للموت سببا ظاهرا، وهو الوقوع فی الماء، فیحال به علیه، الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد، فقدرناه بیوم ولیلة، لان مادون ذلك ساعات لایمکن ضبطها، واما مسألة النجاسة فقد قال المعلی هی علی الخلاف، فیقدر بالثلاث فی البالی، و بیوم ولیلة فی الطری، ولوسلم فالثوب بمرأی عینه، و البیر غائبة عن بصره فیفترقان

ترجمہ:- اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موت کا ایک سبب ظاہر ہے یعنی پانی میں گرنا، اس لئے اس چوہے کی موت کو اسی سبب پر عائد کر دیا جائے گا، البتہ اس جانور کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس جانور کی موت کو ایک عرصہ گذر چکا ہے اور اسی کا اندازہ تین دنوں سے کر لیا گیا ہے، اور اس کا صرف مرنا اور نہ پھولنا اور نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قریبی وقت ہی میں مرا ہے اس لئے ہم نے قریبی وقت کا ایک دن اور ایک رات سے کیا ہے، کیونکہ اس سے کم وقت کو گھنٹوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کو متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور کپڑے کی نجاست کے مسئلہ کے بارے میں معلیٰ نے کہا ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اس لئے اگر وہ بہت پرانی ہو تو اس کے لئے تین دن اور تین رات کا اندازہ کیا جائے گا، اور اگر نجاست نئی ہو تو ایک دن اور رات کا اندازہ کیا جائے گا، پھر اگر کپڑے پر نجاست کے بیان کئے ہوئے مسئلہ کو مان لیا جائے تو بھی ان دونوں مسئلوں میں باہم کافی فرق ہے کیونکہ کنوئیں کی ناپاکی تو نظروں سے اوجھل رہتی ہے، اس کے برخلاف بدن کے کپڑے کی ناپاکی کے کہ وہ نظروں کے سامنے رہتی ہے۔

توضیح: کپڑے کے نجس ہونے کا وقت معلوم نہ ہونا

ولابی حنیفۃؒ ان للموت سببا ظاھرا، وھو الوقوع فی الماء، فیحال بہ علیہ......الخ
ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں جبکہ پھولا پھٹا ہوا چوہا کنوئیں میں پایا جائے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو سکے تو اس پانی سے وضو کرنے والوں کو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں قضاء کرنی ہونگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ چوہے کی موت کے لئے ایک ظاہری سبب موجود ہے اور وہ اس کا پانی میں گرنا ہے اس لئے چوہے کی موت کے لئے یہ سبب ماننا پڑے گا کہ وہ پانی میں گرا ہے اسی لئے اس کی موت واقع ہوئی ہے، یعنی جب کسی چیز کا سبب مخفی ہوتا ہے تو جو چیز ظاہر میں نظر آرہی ہو اس کو سبب ماننا لازم ہوتا ہے اس جگہ پانی میں ہونا چوہے کی موت کے لئے ظاہرا یقینی بات ہوگئی اور یہی اس کی موت کا سبب بنا، اگرچہ حقیقت میں اس کا مرنا پوشیدہ ہے اس لئے پانی میں مرنے کو ہی اس کا ظاہری سبب ماننا ضروری ہوا، ف۔
حاصل یہ کہ اس جگہ چوہے کی موت کے لئے پانی ظاہری سبب کے طور پر معلوم ہے، اس یقین کو چھوڑ کر یہ احتمال پیدا کرلینا کہ شاید اور کسی طریقے سے مر کر یہ جو پانی میں آیا ہے حقیقت میں ظاہر سے منہ موڑ لینا ہے۔

الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العھد...... الخ
اب رہی یہ بات کہ چوہا کس طرح پھولا اور کتنی دیر میں پھولا یہ معلوم نہیں مگر اس کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت بہت پہلے ہو چکی ہے جس کے لئے کم سے کم وقت یقینی طور پر تین دن ہو سکتی ہے اسی بناء پر اس جگہ چوہے کے پھولنے کی مدت تین دن متعین کردی ہے، اور مر کر نہ پھولنا نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت کا وقت بہت ہی قریبی وقت میں گذرا ہے اسی لئے ہم نے ایک دن رات کا وقت اس کے لئے اندازہ کیا ہے کیونکہ اس سے کم وقت میں چونکہ گھنٹے کا حساب ہوگا اور گھنٹے کو متعین کرنا ممکن نہیں، اب کپڑے میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اس پہ جو قیاس کیا گیا ہے، مصنفؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔
پہلا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ بھی متفق علیہ بات نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے **و اما مسئلۃ النجاسۃ الخ** یعنی کپڑے کی نجاست کا مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے چنانچہ معلیٰ بن مسعود منصور فقیہ نے جو محدث اور ثقہ ہیں فرمایا ہے کہ یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے یہاں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، **فیقدر بالثلث الخ** پرانی نجاست لگی ہونے میں تین دن تین رات کا اندازہ متعین کرنا اور تازہ نجاست میں ایک دن اور ایک رات کا تخمینہ مقرر کیا گیا ہے، یہانتک کہ اگر اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو امامؒ کے قول کے مطابق ان کا اعادہ کرے۔

ولو سلم فالثوب بمرأی عینہ، و البیر غائبۃ عن بصرہ......الخ
اور اگر بالفرض یا بات مان لی جائے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے تو بھی ان دونوں صورتوں میں کافی فرق موجود ہے کیونکہ کپڑا تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس لئے اگر اس میں پہلے سے لگی ہوتی تو نظر آگئی ہوتی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نجاست زیادہ پہلے سے لگی ہوئی نہیں ہے لیکن کنواں اور اس کا پانی نظروں سے غائب رہتا ہے اس لئے جب جانور اس میں سے نکلے گا جبھی یہ معلوم ہوگا کہ اس کنوئیں میں وہ گرا ہوا تھا اس سے بہت پہلے اس کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں بہت فرق ہے اس لئے ایک پر دوسرے کو قیاس کرنے سے قیاس مع الفارق لازم آجائے گا جو درست نہیں ہوگا۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ابن رستمؒ نے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے اپنے کپڑے پر منی پائی تو آخری مرتبہ جس وقت وہ سویا ہو اس

وقت سے نماز کا اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے کے وقت کی تعین میں شک ہے، جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، لیکن اگر خون نظر آیا ہو تو کسی بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے لگنے کے وقت کا یقین نہ ہو جائے کیونکہ خون تو راہ چلنے میں بھی ادھر ادھر سے لگ کر خشک ہو جاتا ہے بخلاف منی کے کہ وہ باہر نہیں لگتی ہے بلکہ اپنے بدن سے ہی نکل کر خشک ہوتی ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی نے اپنے ایسے جبہ کی سلائی کھول ڈالی جس میں روئی بھری ہوئی تھی مگر کھولتے وقت اس میں مرا ہوا ایک چوہا نظر آیا اور یہ خیال نہیں آتا کہ یہ چوہا اس میں کب سے ہے اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ اس جبہ میں کسی جگہ کاٹا ہوا سوراخ ہے یا نہیں، اگر کسی جگہ سوراخ نظر نہ آتا ہو تو جب سے روئی اس میں بھری گئی تھی اس وقت سے چوہے کو اس میں مانتے ہوئے ان نمازوں کی قضاء کرنی ہوگی جو اس عرصہ میں اسے پہن کر پڑھی گئی ہوں گی، اور اگر کوئی سوراخ اس میں نظر آتا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازیں قضاء کرنی ہوگی جیسا کہ کنوئیں کے مسئلہ میں گذرا، جیسا کہ البدائع میں ہے، مع۔

نمبر ۳۔ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے کنوئیں کا پانی نکال کر اسے بالکل خشک کر دیا تو اس نکالنے والے پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ کنوئیں کا مالک اس کے پانی کا مالک نہ تھا۔

نمبر ۴۔ اگر کنواں ناپاک ہو گیا اور کسی شخص نے اس کے پانی کو جاری کر دیا اس طور سے کہ کسی حکمت عملی کے ساتھ پانی نکلنے کا راستہ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا، تھوڑا پانی نکلنے کے بعد کنواں پاک ہو گیا کیونکہ پاکی کا سبب پایا گیا یعنی پانی کا جاری ہونا اور اس کا حکم اس قسم کا ہو گیا کہ کوئی حوض ناپاک ہو گیا اور اس میں پانی جاری کر دیا اس طرح سے ایک طرف سے پانی آنے لگا اور دوسری طرف سے نکلنے لگا اس صورت میں پانی نکلتے ہی حوض پاک ہو جائے گا، الفتح۔

نمبر ۵۔ کنوئیں سے نل وغیرہ کے ذریعے پانی کا جاری ہو کر نکلنا ممکن ہے۔

نمبر ۶۔ اگر کنوئیں کا تعلق رکیہ اور بغیر سوت کے گڑھے سے ہو تو زیادہ بہتر ہے، رکیہ کا حکم بھی کنوئیں جیسا ہے، د، رکیہ ایسے گڑھے کو کہتے ہیں جس میں چرواہے کنوئیں سے نکال کر بھر کر رکھتے ہیں تاکہ جانوروں کہ پینے پلانے میں آسانی ہو۔

نمبر ۷۔ ایسا مٹکا جس کا آدھے سے زیادہ حصہ زمین میں گڑا ہو وہ کنوئیں کے حکم میں ہے، اسی طرح ایسے گڈھے جن میں پانی جمع ہوتے رہتے ہوں اور بڑی مٹھور سے کنوئیں کے مانند ڈول نکالنے چاہئیں۔

نمبر ۸۔ اگر ڈول میں پانی نکالتے وقت زیادہ بھرا ہوا اور کچھ خالی ہی نکلے تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کے لئے کافی ہے، یعنی پانی نکالتے وقت اس کو پاک کرنے کے لئے بالٹی کا ہر مرتبہ بالکل بھرا ہونا ضروری نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ جتنا پانی نکلنا ضروری تھا اگر اتنا ہی پانی از خود زمین میں جذب ہو جائے تو اس کنوئیں کے پاک ہونے کے لئے کافی ہے، د۔

نمبر ۱۰۔ اگر زمین کی تہہ خشک ہو کر دوبارہ اس میں پانی آنے لگے اور اس میں پانی جمع ہو جائے تو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۱۔ لیکن اگر تھوڑی سی کیچڑ یا تر مٹی رہ گئی ہو یا پانی بالکل خشک نہ ہوا ہو تو دوبارہ پانی آنے سے ناپاک ہو جائے گا، البحر، ط۔

فصل فی الآسار وغیرها

وعرق كل شيء معتبر بسؤره، لانهما يتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حكم صاحبه، وسور الأدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب، وقد تولد من لحم طاهر، ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر

ترجمہ :- جھوٹوں وغیرہ کے بیان میں یہ فصل ہے، ہر جانور کے پسینہ کا حکم اس کے جھوٹا کے پسینہ کے اعتبار سے ہوتا ہے

کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس کے گوشت سے پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ایک نے دوسرے کا حکم پایا ہے، اور آدمی اور ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے سب کا جھوٹا پاک ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے میں منہ کا لعاب ملا ہوا ہوتا ہے جبکہ یہ لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں جنبی، حائض اور کافر سب ایک حکم میں ہیں۔

توضیح:۔ فصل، انسان اور دوسرے جانوروں کے جوٹھوں کے بیان میں، پسینے کا بیان، غلاظت کھانے والی گائے اور اونٹ کا جھوٹا، کیڑے مکوڑے کا جھوٹا جس میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے

فصل فی الآسار الخ آسار سور کی جمع ہے، بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف اور بول چال میں جھوٹا کہلاتا ہے، حکم کا اصل تعلق لعاب سے ہوتا ہے لیکن جوٹھے میں کبھی لعاب ظاہر نہیں ہوتا ہے، مثلاً پانی پینے کے بعد لعاب کا اثر نہیں ہوتا ہے لیکن جوٹھا ہونا صاف معلوم ہو جاتا ہے اسی لئے جھوٹے پر ہی حکم کا مدار رکھا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ محاورت کی بناء پر لعاب کو جھوٹا کہا گیا ہے، م، صاحب ہدایہؒ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ آسار کہا ہے اور سور واحد استعمال نہیں کیا یہ بتانے کیلئے اس کی مختلف قسمیں اور مختلف احکام ہوتے ہیں اسی لئے مبسوط، محیط، ینابیع، اور بدائع و تحائف میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جھوٹوں کی چار قسمیں ہوتی ہیں لیکن امام اسبیجابیؒ نے اس کی پانچ قسمیں بتائی ہیں، وہ یہ ہیں۔

نمبر ا۔ پہلی جس کے بغیر کراہت کے پاک ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسے کسی انسان کا جھوٹا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت اس طرح حائض ہو یا نفاس والی یا جنبی، البتہ کسی وقتی نجاست کے پائے جانے کی صورت میں کہ مثلاً فوراً شراب پی ہو، اور مثلاً وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا ایسا جانور جن کے بدن میں خون نہ ہو، ساتھ ہی یہ معلوم بھی ہو کہ اس کا منہ پاک ہو یعنی کوئی ناپاک چیز اس وقت نہ کھائی ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری قسم یا سور کا جھوٹا جو بالاتفاق ناپاک ہے۔

نمبر ۳۔ تیسری قسم ناپاک یعنی پرندوں کے ماسوا درندہ جانوروں کا جھوٹا۔

نمبر ۴۔ چوتھی قسم مکروہ یعنی نمر (چیتا) کا جھوٹا، پانچویں قسم مشکوک یعنی گدھے اور خچر کا جھوٹا، مع۔

وعرق کل شیء معتبر بسؤرہ، لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه...... الخ

عرق، پسینہ، جاندار کے مطابق ہی اس کے پسینہ کا حکم دیا جاتا ہے اس جگہ جھوٹے سے اصل میں اس کا لعاب دھن ہوتا ہے مگر جیسا کہ اوپر گذر گیا کہ بعض جگہ لعاب ملنے نہ ملنے کا ظاہر میں پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے جھوٹے کا اعتبار کر لیا جاتا ہے کہ یہ ظاہر المعلوم ہو جاتا ہے، اسی تفصیل سے یہ بات ظاہراً معلوم ہو گئی کہ پسینے کے مسائل علیحدہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے، صرف لعاب کی تفصیل جان لینے سے پسینے کا حکم اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک نہیں ہے البتہ شک صرف اس بات میں ہوتا ہے کہ ایسے جھوٹے پانی سے طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں، اسی طرح جب اس کے پاک ہونے پر اتفاق ہے تو اس کا پسینہ بھی بلاشبہ پاک ہوا، مع، اسی طرح اگر گدھے کا پسینہ پانی میں گر جائے تو پانی یقیناً پاک رہا مگر اس لحاظ سے وہ مشکوک ہو گیا کہ اب اسی پانی سے وضو کیا جا سکتا اور دوسری طرح طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں، الحاصل پسینہ کا جھوٹے پر قیاس کرنے کا حکم اپنی جگہ پر بالکل صحیح رہا۔

لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه......الخ

اس کی وجہ یہ ہے کہ پسینہ اور لعاب دونوں جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے، نہایہ میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے،

عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پسینہ کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر بات ہے لیکن جھوٹے کا اس سے پیدا ہونا تو غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ جھوٹا تو استعمال کئے ہوئے پانی یا کھانا کے بچے ہوئے حصہ کو کہا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ جھوٹے سے مراد جانور کا لعاب ہے، کیونکہ لعاب مخفی ہونے کی وجہ سے جوٹھے کو اس کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، فتح القدیر میں اس بات کی تصریح کردی گئی ہے۔

تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ پسینہ کا اعتبار جھوٹے سے ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کبھی پسینہ کو جھوٹے پر اور کبھی جھوٹے کو پسینہ پر قیاس کیا جاتا ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ گدھے کا پسینہ مشکوک ہو، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر بھی سواری کیا کرتے تھے اس لئے اس کے پسینے کے پاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اور مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ اور دونوں کا لعاب صحیح قول میں پاک ہے، اور ذخیرہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول منقول ہے کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا پسینہ تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو ناپاک کردے گا، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پانی سے دوسری کوئی چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ گدھا خواہ نر ہو یا مادہ دونوں کے جوٹھے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے تین قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ گدھے کا لعاب اور پسینہ خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس کے ساتھ نماز صحیح ہوتی ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، امام محمدؒ سے منتقی میں مروی ہے کہ گدھی کا دودھ اس کے لعاب اور پسینہ کی مانند پانی کو خراب (مشکوک) کرتا ہے لیکن کپڑے کو خراب (مشکوک) نہیں کرتا ہے، مع۔

وسور الآدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب......الخ

اور آدمی اور ماکول اللحم کا جھوٹا پاک ہے یعنی خود بھی پاک ہے اور اس سے دوسری چیز کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے (طہور) ہے یہانتک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے، اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے، تفصیل عنقریب آئے گی۔

لان المختلط...... الخ کیونکہ اس میں لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کسی کا لعاب پانی میں اتنی زیادہ مقدار میں مل گیا ہو کہ پانی پر غالب آگیا ہو تو چونکہ وہ اب مطلقاً پانی نہ رہا اس لئے اس سے وضو جائز نہ ہوگا، مسئلہ یاد رکھنے کے لائق ہے، م۔

ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر......الخ

اس جواب یعنی مذکور حکم (پانی کے طہور رہ جانے) میں جنبی، حائض اور کافر سب برابر کے شامل ہیں، کیونکہ سب آدمی ہونے میں برابر ہیں، اس طرح وہ جنبی مرد ہو یا عورت اسی طرح عورت حیض والی ہو یا نفاس والی، اسی طرح وہ کافر مرد ہو یا عورت کس مذہب سے اس کا تعلق ہو سب کا جھوٹا پاک ہے، مگر ایک شرط یہ ضروری ہے کہ اس کا منہ ظاہری ناپاکی سے پاک ہو، اسی بناء پر فوراً ہی شراب پی رکھی ہو یا منہ سے خون نکلا ہو اور فوراً پانی پی لیا ہو تو اس کا جھوٹا فی الحال ناپاک ہوگا، لیکن اگر اس پانی پینے سے پہلے اس نے کئی بار اپنا تھوک نگل لیا ہو یا کلی کرچکا ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا منہ پاک مانا جائے گا، السراج، عینیؒ نے تھوک نگلنے کے سلسلہ میں معتبرات کے حوالہ سے تین بار تھوک نگلنے کا قول نقل کیا ہے، م۔

اگر شراب خوار کی مونچھیں لانبی ہوں تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ کچھ دیر بعد پانی پیا ہو، الحجہ کے حوالہ سے تاتارخانیہ میں مذکور ہے، یہ بات جو مشہور ہے کہ اجنبی عورت اور مرد میں سے ایک جھوٹا دوسرے کے لئے مکروہ ہے تو یہ بات اس لئے نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہے بلکہ اس لئے کہ کبھی ایک کے جھوٹے سے دوسرے کو لذت شہوانی حاصل ہو جاتی ہے، اجنبی شخص کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے، المجتبیٰ، نہر، د۔

مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مایؤکل لحمہ عام کہا ہے کہ وہ جانور چرندہ ہو یا پرندہ سب اس حکم میں آجائے جیسا کہ محیط سرخسی میں یہ بات صراحۃ کہی گئی ہے، کھلی ہوئی گندگی کھانے والی اونٹنیوں اور گایوں کا جوٹھا مکروہ ہے، مگر مرغی کے بارے میں تفصیل

آگے آئے گی، اسی طرح جن کیڑے مکوڑوں اور غیر جاندار میں بہتا ہوا خون نہیں ہے خواہ وہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں، سب کا جوٹھا پاک ہے، التبیین۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح مستعمل پانی نجس ہوتا ہے اسی طرح جنبی شخص کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ناپاک شخص کے منہ میں لگنے سے ناپاک ہو جانا چاہئے، جواب یہ دیا جائے گا کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حکم کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، مف، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ (میں آپ کے قریب اس لئے نہیں آیا تھا کہ میں نجس تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ (تم نے کیا بات کہی) ان المومن لاینجس، مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ فرمایا لاتنجسوا موتاکم فان المسلم لاینجس حیا ومیتا، یعنی آں حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت کہو کیونکہ مسلمان زندگی یا مردنی کی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخینؒ کی شرط کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے حیض کے دنوں میں بھی پانی پی کر رسول اللہ ﷺ کو پیالہ دیدیتی تو آپ میرے منہ رکھنے کی جگہ پر اپنا منہ رکھ کر پانی پی لیتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے، اسی طرح ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثالؓ کو ان کے کفر کے زمانہ میں پکڑ کر مجلس میں لاکر باندھ دیا گیا تھا، اگر کافر ظاہری طور پر ناپاک ہوا کرتا تو انہیں مسجد میں ہرگز نہیں باندھا جاتا، اور مسجد میں جگہ نہیں دی جاتی، مع۔

وسؤر الكلب نجس، و يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا، لقوله عليه السلام: يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا، ولسانه يلاقي الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولى، وهذا يفيد النجاسة والعدد في الغسل، وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع، ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث، فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى، والامر الوارد بالسبع محمول على ابتداء الاسلام

ترجمہ:- اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے برتن میں اس کے منہ ڈال دینے سے برتن کو تین بار دھو دینا چاہئے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین بار دھو ڈالنا چاہئے، جبکہ کتا اپنی زبان کو پانی میں لگاتا ہے برتن میں نہیں لگاتا ہے، ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کا برتن کو ناپاک مان کر دھونے کا حکم دینا اس بات کو مقتضی ہے کہ بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا ہو، اس حکم سے کتے کے جھوٹے کے ناپاک ہونے کا پتہ چلتا ہے، ساتھ ہی اس روایت میں تین بار دھونے کی تصریح کا ہونا امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ سات بار دھونے کا فتویٰ دیتے ہیں اس کے علاوہ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کہ اس کا کسی برتن میں پیشاب لگ جانے سے اسے صرف تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جاتا ہے تو اس کے منہ کا لعاب جو کہ ہمیشہ پیشاب کے مقابلہ میں کم ناپاک ہوا کرتا ہے تو اس جگہ بھی لعاب کو تین بار دھونے سے بدرجہ اولیٰ کافی سمجھ کر پاک ماننا چاہئے اور جس روایت میں سات کا عدد پایا جاتا ہے اسے ابتدائے اسلام پر محمول کرنا ہوگا۔

توضیح: کتے کا جھوٹا، برتن کو اگر کتا چاٹ لے

وسؤر الكلب نجس، و يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا...... الخ

کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین بار دھویا جائے، ولوغ کے معنی ہیں کسی برتن میں کتے کا منہ ڈال کر پانی یا کسی اور چیز کو زبان سے حرکت دینا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ، اس جگہ دو باتیں قابل بحث ہیں، اول کتے کے جھوٹے کی ناپاکی کس قسم کی ہوتی ہے دوم اس کے منہ ڈالنے سے تین بار سے زائد مرتبہ برتن کو پاک کرنا، خود اصحاب احناف میں یہ

اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں، اصح مذہب یہ ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے، البدائع، روایات میں سے میرے نزدیک یہ صحیح روایت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کتا نجس العین ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے، القنیہ، ایضاح، مع۔

تین مرتبہ دھونے کے بارے میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے تین بار دھونا چاہئے، یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے دار قطنی اور طحاویؒ نے صحیح سند کے ساتھ موقوفاً بیان کیا ہے، بیہقیؒ نے تین مرتبہ دھونے کے بارے میں عبد الملک تنہا ہیں، جواب یہ ہے کہ یہ وہ ہستی ہیں جن سے امام مسلمؒ نے بھی روایت کی ہے نیز امام احمد اور امام ثوریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ حافظوں کی زینت ہیں، اور ثوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں ان پر سب کا اتفاق ہے، اور احمد بن عبد اللہؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں ثقہ اور ثبت ہیں۔

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تین مرتبہ دھونے کے لئے خود حضرت ابوہریرہؓ نے فتویٰ دیا ہے جبکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی ان سے ہی مروی ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم پہلے تھا جسے بعد میں منسوخ کر کے تین مرتبہ دھونے کا حکم باقی رکھا گیا ہے، یہ کہ تین مرتبہ دھونا وجوباً اور لزوماً ہے اور بقیہ چار مرتبہ دھونا استحباباً ہے، اور زہریؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور عطاءؒ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا ہے عبد الرزاقؒ نے یہ روایت بیان کی ہے۔

ولسانه يلاقي الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولى...... الخ

اور کتے کی زبان تو پانی سے لگتی ہے، برتن سے نہیں لگتی ہے، اس لئے جب برتن ناپاک ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا، بلکہ برتن کی ناپاکی پانی کی ناپاکی کی وجہ سے ہوئی ہے جس سے لعاب برتن تک پہنچا ہے، اور لعاب کے نجس ہونے کی یہ ایک دلیل ثابت ہوئی، ساتھ ہی یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے پاک ہونے کے لئے تین مرتبہ دھولینا ہی کافی ہے، اب تک مذکورہ دونوں باتیں ثابت ہو گئیں، لیکن پاک کر لینے کے لئے صرف ایک مرتبہ ہی دھولینا واجب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے سند صحیح کے ساتھ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھونا چاہئے اس بناء پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بار واجب اور تین بار مؤکداً اور اوفق ہے۔

وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع...... الخ

مذکور حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے جس میں امام شافعیؒ نے سات مرتبہ دھونے کی شرط لگائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت ابوہریرہؓ نے رسول ﷺ سے حدیث بیان کی ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دیا کرے اس کو سات مرتبہ دھویا کرو اور اول و آخر مٹی سے بھی دھو دیا کرو، اس روایت کو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ اگر اسی حدیث پر عمل کرنا واجب ہوا اور یہ منسوخ نہ مانی جائے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہئے کہ سات مرتبہ دھویا جائے اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھویا جائے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ سات مرتبہ دھونا بھی کافی نہ ہو بلکہ ایک مرتبہ اس سے اور زیادہ کیا جائے کیونکہ اس زیادہ کو بھی قبول کرنا ضروری ہے، حاصل یہ ہوا سات مرتبہ دھونے کو لازم کرنے والی یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے تین مرتبہ کی روایات حجت ہے۔

ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث، فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى...... الخ

اور یہ قیاس مخالفین پر الزامی حجت ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اس کا جھوٹا لگ جائے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ناپاک ہے وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہو جائے گی اور جو روایت

سات مرتبہ دھونے کے لئے منقول ہے اسے ابتداء اسلام پر محمول کیا جائے یعنی یہ کہا جائے گا کہ کتے کا منہ لگانے سے اسلام کے ابتدائی دنوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا مگر منسوخ ہوگیا اور بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے بارے میں لوگوں پر سختی کردی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں، پھر جب لوگوں کی عادت کتوں کے سلسلے میں جاتی رہی تو حکم منسوخ ہوگیا، مفع، مٹکے سے اگر پانی رستا ہو پھر کسی کتے نے آکر اوپر سے اس مٹکے کو چاٹ لیا تو مٹکے کے اندر کا پانی پاک ہے۔

وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر، وسؤر سباع البهائم نجس، خلافا للشافعي فيما سوى الكلب والخنزير، لان لحمهما نجس، و منه يتولد اللعاب، وهو المعتبر فى الباب، و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابى يوسف انه غير مكروه، لان النبى عليه السلام كان يصغى لها الاناء، فتشرب منه، ثم يتوضأ منه، ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم

ترجمہ:- سور کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے جیسا کہ گذر گیا اور شکاری درندہ کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے کتے اور سور کے باقی درندہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت ناپاک ہے اور اسی گوشت سے لعاب پیدا ہوتا ہے، اور لعاب کی ناپاکی اور پاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے واسطے پانی کے برتن کو جھکا دیتے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی اور آپ اس میں سے وضوء فرما لیتے اور طرفینؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے اور اس فرمانے کا مقصد حکم کو بیان کرنا ہے اس کی خلقت اور صورت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے مگر اس بناء پر کہ گھر میں چکر لگانے والی ہوتی ہے اس لئے اس کی ناپاکی کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے تو کم از کم کراہت باقی رہ گئی اور جو روایت امام ابو یوسفؒ نے بیان کی ہے وہ محمول ہے حرام کرنے سے پہلے کے زمانے پر۔

توضیح: سور کا جھوٹا، بلی کا جھوٹا

وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر...... الخ

خنزیر یعنی سور کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ سور نجس العین ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا اور شکاری جانور کا جھوٹا ناپاک ہے لیکن امام شافعیؒ کا کتے اور سور کے ماسوا دوسرے جانوروں کے بارے میں اختلاف ہے۔

لانه نجس العين على مامر...... الخ، ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام درندوں کا گوشت ناپاک ہے جبکہ گوشت سے ہی لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی پاکی اور ناپاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے؛ امام شافعیؒ جو کتے اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کے جوٹھے کو پاک کہتے ہیں، ان کے ثبوت میں یہ چند حدیثیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے، ایسے تالاب کے بارے میں پوچھا گیا جن پر درندے اور کتے آکر پانی پیا کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو پانی ان کے پیٹ میں گیا وہ ان کا ہے اور باقی ہمارے لئے ہے، پاک ہے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی اور کچھ دوسروں نے بھی بیان کی ہے، حالانکہ اس میں کتے کا بھی ذکر ہے جو ان کے خلاف دلیل ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ درندے کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اس لئے صرف گوشت حرام رہا، اور ہمارے نزدیک غذا کے لائق ہونے کے باوجود حرام ہونا ناپاکی کی دلیل ہے۔

و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابى يوسف انه غير مكروه......الخ

اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے، اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور مروی آثار کے موافق ہے، فع، پھر اس کے

جھوٹے کو طاہر اور مکروہ کہنا جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور کتاب الصلوۃ میں یہ حکم اس طرح ہے **وان توضأ بغیرہ کان احب الی**، یعنی اگر بلی کے جھوٹے پانی کے ماسوا کسی دوسرے پانی سے وضو کرلے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔

وعن ابی یوسف...... الخ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ بلی کے پینے کے واسطے اپنے برتن کو جھکا دیتے تھے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی تھی اور آپ ﷺ اس سے وضو فرمایا کرتے تھے، یہ بات دار قطنی نے روایت کیا ہے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اسناد میں واقدیؒ موجود ہیں، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظؒ نے کتابت السیر کے شروع میں جن لوگوں نے واقدی کو ضعیف کہا ہے اور جن لوگوں نے انکو ثقہ کہا ہے سب کو جمع کر دیا ہے اور ترجیح دی ہے کہ واقدیؒ ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں۔

دار قطنیؒ نے ایک حدیث اس طرح روایت کی ہے، حارث عن امراء عن عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن میں وضو کرتے جس میں سے بلی نے پہلے پی لیا تھا، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حارث راوی کے بارے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسی روایت کو ابن خزیمہؒ نے روایت کیا ہے کہ قتادہ نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ بلی ناپاک نہیں ہے یہ تو تمہارے گھروں میں پھرنے والوں یا والیوں میں سے ہے یعنی یہ گھر خدمت کے کار کی طرح ہے یہ حدیث ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، مفع۔

ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف...... الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابن شیبہ، اسحٰق بن راہو یہ اور دار قطنی اور حاکمؒ نے روایت کیا ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، بلی کو درندہ جانور بتانے کا مقصد اس کی خلقت بیان کرنی نہیں ہے بلکہ اس کو درندہ بتانے کی مراد اس کے حکم کا بیان ہے، اس کی خلقت اور اس کی صورت بتانی نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ہر شخص کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے سے معلوم ہیں اس کے باوجود جب اسے درندہ کہا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلی کا بھی حکم درندہ جانوروں کے مانند ہے، یعنی اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم...... الخ

مگر دوسرے جانوروں میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ یہ ہر وقت گھروں کے اندر آتی جاتی رہتی ہے، اسی وجہ سے اس کے نجس ہونے کا حکم ختم کر دیا گیا ہے، پھر بھی اس کے اندر کچھ کراہت باقی رہ گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے لئے اپنا برتن جھکا دیا کرتے تھے تو یہ حدیث محمول ہے اس زمانے پر جو بلی کو حرام کرنے سے پہلے کا زمانہ تھا، لیکن امام ابو یوسفؒ جواب دیں گے کہ حرمت پہلے تھی پھر آسان کر دی گئی ہے کہ حرمت کو منسوخ فرما دیا اور یہی اوفق ہے۔

ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة، وهذا يشير الى التنزه، والاول الى القرب من التحريم، ولواكلت الفارة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف، ويسقط اعتبار الصب للضرورة، وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه، لانها تخالط النجاسة، ولو كانت محبوسة بحيث لايصل منقارها الى ماتحت قدميها لايكره لوقوع الامن عن المخالطة

ترجمہ:- پھر کہا گیا ہے کہ بلی کے جھوٹے کے مکروہ ہونے کی وجہ اس کے گوشت کا حرام ہونا ہے، اور یہ بھی وجہ بتائی گئی

ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، اور پہلا قول حرام ہونے کے قریب ہے، اور اگر بلی نے چوہا کھا کر فوراً پانی پی لیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے کچھ دیر ٹھہر کر پانی پیا اور اپنے لعاب سے وہ اپنے منہ کو صاف کرتی ہے، اور چاٹتی رہی تو وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، یہ استثناء امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن پاک کرنے کے لئے پانی کا بہانا ضروری ہے مگر اس جگہ مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے یہ شرط ختم کر دی گئی ہے۔

توضیح: مرغی کا جھوٹا

ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة......الخ

پھر کہا گیا ہے کہ بلی کا گوشت حرام ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا مکروہ مانا گیا ہے اور یہ قول طحاویؒ کا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے جھوٹے کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ قول کرخیؒ کا ہے، امام کرخیؒ کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور آثار واحادیث کے موافق ہے، مطع۔

والاول الى القرب من التحريم...... الخ

اور پہلا قول امام طحاویؒ کا حرام ہونے کے قریب کا اشارہ کرتا ہے، یعنی کراہت تحریمی ہے، م، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ گھر کے حشرات جیسے سانپ، چوہا اور بلی ان کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے یہی قول اصح ہے، الخلاصہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہراً حشرات یعنی کیڑے مکوڑے دو قسم کے ہیں بعض گھروں میں رہتے ہیں جیسے نیولا، سانپ اور چوہا وغیرہ اور کچھ جنگلوں میں رہتے ہیں، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا ہے کہ اے انسؓ یہ گھر کے درندوں میں سے ہے، کسی چیز کو ناپاک اور گندہ نہیں کرتی ہے، یہ روایت طبرانیؒ نے جامع صغیر میں بیان کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ نجس نہیں ہے یہ تو گھر میں رہنے والے آدمیوں کی طرح ہے، ابن خزیمہؒ نے روایت بیان کی ہے۔

نیز حضرت ام المؤمنین عائشہؓ نے ثرید کے پیالہ سے جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے خود بھی کھایا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے، یہاں سے وہ بات ظاہر ہوئی جو خلاصہ میں مذکور ہے اور وہی اصح ہے، اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ میں ہے ضعیف ہے، م، جس طرح بلی کا جھوٹا پاک اور مکروہ ہے اسی طرح اڑنے والے ایسے جانوروں کا جھوٹا بھی پاک اور مکروہ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، یہ حکم استحسانا ہے جیسا کہ المبسوط میں ہے، مکروہ تنزیہی ہے۔

ولو اكلت الفأرة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة...... الخ

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر اس نے فوراً پانی پی لیا تو وہ پانی بالاتفاق ناپاک ہو گیا لیکن اگر بلی چوہا کھا کر تھوڑی دیر رکی رہی اس کے بعد پانی پیا ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوا کیونکہ اس نے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، ھ، مطلق پانی ہوتے ہوئے اگر کسی نے مکروہ پانی سے وضو کیا تو وہ مکروہ ہے، اور اگر مطلق پانی نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، الاختیار، ھ، اگر کسی نے شراب پی کر فوراً پانی میں منہ لگایا تو بالاتفاق ناپاک ہو گیا، المجتبیٰ، ع۔

الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف...... الخ

اور یہ استثناء کہ جب اس نے اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو صرف امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، ظہیریہ میں اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک پانی کے ماسوا دوسری بہنے والی چیزوں مثلاً لعاب سے بھی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔

ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ......الخ

اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی دوسری بہنے والی چیز کا نجاست کے اوپر بہانا شرط ہے اور یہاں بلی کی طرف سے اپنا منہ صاف کرتے وقت کسی چیز کا بہانا نہیں پایا گیا ہے پھر بھی یہ شرط ایک مجبوری کی بناء پر ختم کر دی گئی ہے۔

وسؤر الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ، لانہا تخالط النجاسۃ...... الخ

اور مخلاۃ (چھوٹی ناپاکیوں میں پھرنے والی) مرغی کا جوٹھا مکروہ ہے مگر بقول اصح مکروہ تنزیہی ہے، مجمع الانہر، کیونکہ ایسی آزاد مرغی نجاست سے لتھڑ جاتی ہے، اسی لئے اگر کوئی مرغی بندھی رہا کرتی ہو اس طرح سے کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں تک نہیں پہنچتی ہو تو ایسی مرغی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ نجاست کے لتھڑنے سے محفوظ ہے، اس جگہ محبوسہ یعنی بندھی رہنے والی مرغی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو پنجرے یا ڈربہ میں مقید رہتی ہو اور اس کے دانہ پانی کا اسی جگہ انتظام رکھا جاتا ہو، پھر ایسی مرغی کی اپنی چونچ اس کی اپنی بیٹ تک پہنچتی رہتی ہے جس سے وہ گندہ رہتی ہے اسی لئے اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اور دوسری قسم ایسی مقید مرغی کہ اس کا دانہ پانی باہر رہتا ہو تو صاحب ہدایہؒ نے ایسی ہی مرغی کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں کے نیچے نہ پہنچتی ہو، عنایہ، ع، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ مرغی اپنی بیٹ خود کبھی نہیں کھاتی ہے، اور دانہ دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے، انتہی، اس بناء پر محبوسہ کی دونوں قسموں میں سے جو بھی ہو اس کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے، ع، م، (آزاد اور چھوٹی رہنے والی) جلالہ گائے یا اونٹ یعنی جو نجاست کھاتے ہوں ان کا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے، د۔

وکذا سور سباع الطیر، لانہا تاکل المیتات، فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ، وعن ابی یوسفؒ انہا اذا کانت محبوسۃ یعلم صاحبہا انہ لا قذر علی منقارہا، لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ، واستحسن المشائخ ہذہ الروایۃ، وسؤر ما یسکن البیوت کالحیۃ، والفارۃ مکروہ، لان حرمۃ اللحم اوجبت نجاسۃ السؤر، الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف، فبقیت الکراہۃ، والتنبیہ علی العلۃ فی الہرۃ، وسؤر الحمار والبغل مشکوک فیہ، قیل الشک فی طہارتہ، لانہ لوکان طاہرا لکان طہورا مالم یغلب اللعاب علی الماء، وقیل الشک فی طہوریتہ، لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ

ترجمہ:- اور اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مردے جانور کھایا کرتے ہیں لہٰذا وہ کھلی ہوئی مرغیوں کے مشابہہ ہوگئے، اور امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ جب وہ مقید ہوں اور ان کا مالک یہ بات جانتا ہو کہ ان کی چونچ پر کسی قسم کی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جھوٹا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ نجاست سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور ہمارے مشائخ نے اسی قول کو اچھا سمجھا ہے، اور وہ جانور جو گھروں میں اکثر پائے جاتے ہوں جیسے سانپ اور چوہے تو ان کا جھوٹا مکروہ ہے کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے ان کے جھوٹا کے ناپاک ہونے کو لازم کر دیا ہے، البتہ گھروں میں آمد و رفت کرتے رہنے کی وجہ سے ان کی وہ نجاست اور حرمت تو ختم کر دی گئی ہے، پھر بھی ان کی کراہت باقی رہ جائے گی، اور ان کی مجبوری کی طرف بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کی جا چکی ہے، اور گدھا اور خچر کا جھوٹا مشکوک ہے، پھر شک کس چیز میں ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ شک ان کے جھوٹوں کے پاک ہونے میں ہے، کیونکہ اگر ان کا جھوٹا پاک ہوتا تو طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا بھی ضرور ہوتا جب تک ان کا لعاب پانی پر غالب نہیں آ جاتا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کے لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے، کیونکہ اگر مسح کرنے والا کوئی شخص پانی پالے تو اسے اپنے سر کو پھر سے دھونا واجب نہ ہوگا۔

توضیح:- شکاری چڑیوں کا جوٹھا، سانپ چوہے کا جوٹھا، گدھے اور خچر کا جوٹھا اور پسینہ

وکذا سور سباع الطیر، لانھا تأکل المیتات، فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ...... الخ
اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار کھاتے ہیں اس لئے گندگی اور نجس کے کھانے میں آزاد اور کھلی ہوئی مرغیوں کے حکم کے مشابہہ ہوگئے لیکن اس شرط کے ساتھ مردار کھا کر فوراً پانی میں منہ ڈالتے ہوئے نہ دیکھا ہو۔

وکذا سور سباع الطیر...... الخ
شکاری پرندے مثلاً شکرہ، باز، شاہین، عقاب اور چیل وغیرہ، اور ان ہی میں وہ پرندے بھی شامل ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں جیسے طوطا وغیرہ، مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جوٹھا درندے جانوروں کی طرح ناپاک ہو کیونکہ دونوں میں ایک بات پائی جاتی ہے یعنی ان کے گوشت کا حرام ہونا، لیکن استحسان کی وجہ وہ ہے جو محیط اور مبسوط میں بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ پرندے زبان لگائے بغیر صرف اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ایک قسم کی ہڈی ہے بر خلاف درندوں کے کہ وہ زبان لگا کر پیتے ہیں جو کہ لعاب سے تر ہوتی ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شکاری پرندوں میں ضرورت اور عموم بلویٰ یعنی عام لوگوں کا ابتلاء ہو جانا بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ پرندے ہوا میں اڑتے رہتے ہیں، م، ع۔

وعن ابی یوسفؒ انھا اذا کانت محبوسۃ یعلم صاحبھا انہ لا قدر علی منقارھا......الخ
امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ شکاری پرندے اگر قید میں ہوں تو ان کا پالنے والا یہ جانتا ہو کہ ان کے چونچ پر کچھ بھی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جوٹھا مکروہ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ نجاست لگنے سے محفوظ ہے، اور مشائخ نے اس روایت کو پسندیدہ اور اچھا سمجھا ہے، حاصل یہ ہوا کہ شکاری پرندہ یا وہ پرندہ جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا جب ان کی چونچ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو یا شکاری پرندے نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کسی کا بھی جوٹھا مکروہ نہ ہوگا، م، اسی پر مشائخ نے فتویٰ دیا ہے، النہایہ، ع۔

وسؤر ما یسکن البیوت کالحیۃ، والفارۃ مکروہ، لان حرمۃ اللحم أوجبت نجاسۃ السؤر......الخ
اور ان جانوروں کا جوٹھا مکروہ ہے جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ اور چوہا وغیرہ، اصح قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے، یعنی ضرورت کے وقت پاک ہے جبکہ دوسرا پانی موجود ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، د۔

لان حرمۃ اللحم ......الخ کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے کی وجہ ان کا لعاب حرام ہونا لازم ہو گیا، البتہ یہ جانور موقع بہ موقع گھروں میں چکر لگاتے رہتے ہیں اس لئے ان سے بچنا بہت مشکل کام ہے اسی بناء پر ان کی نجاست کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے، لیکن کراہت باقی رہ گئی ہے، اب یہ بات کہ ان جانوروں کے جوٹھے کو حرام نہ کہنے کی وجہ جو ان میں علت طواف بتائی گئی ہے یہ کہاں سے معلوم ہوئی تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ:

والتنبیہ علی العلۃ فی الھرۃ......الخ

یعنی اس مسئلہ کی علت کی طرف بھی بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کر دی گئی ہے، کیونکہ بلی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کا جوٹھا اس لئے نجس نہیں ہے کہ وہ شب و روز گھروں میں چکر لگانے والی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کی نجاست کے حکم کو بے اعتبار کرنے کی یہی وجہ اور یہی مجبوری ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بلی ہی کی طرح ان جانوروں میں بھی وہی مجبوری کی علت پائی جا رہی ہے، مع۔

وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه، قيل الشك فى طهارته......الخ

گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے، اس جگہ گدھے سے مراد پالتو گدھے ہیں کہ ان ہی کا جوٹھا مشکوک ہے، اصح قول میں ان جانوروں کے مادہ اور نر کے حکم میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے، وہ سب ایک حکم کے یعنی مشکوک ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اس جگہ خچر سے مراد وہ خچر ہے جس کی ماں گدھی ہو کیونکہ اگر اس کی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے، جیسا کہ جنگلی گدھے اور گائے سے جو بچہ پیدا ہو تو وہ پاک ہے، الکافی، حاصل گفتگو یہ ہوئی کہ پالتو گدھا اور ایسا خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہو ان دونوں کا جھوٹا مشکوک ہے۔

قيل الشك فى طهارته، لانه لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب اللعاب على الماء......الخ

مشکوک کہنے کی صورت میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ شک کس بناء پر ہے یعنی خود لعاب کے پاک ہونے میں ہے یا اس سے دوسری چیز کے پاک کرنے میں ہے، تو جواب دیا کہ دونوں وجہوں کا ایک ایک قول ہے، نمبر ا۔ اس طرح پر کہ لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے کہ وہ پاک ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پاک ہوتا تو پانی میں اس کے مل جانے کے بعد بھی پانی اپنی جگہ پر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا باقی رہ جاتا، البتہ اگر لعاب پانی پر غالب آجاتا تو پاک کرنے والا باقی نہ رہتا، حالانکہ مقدار میں پانی کی زیادتی کے بغیر اس پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ یہ بحث عنقریب آئے گی اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خود اس لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے، وقیل الشك الخ اور دوسرا قول یہ ہے کہ لعاب کے طاہر ہونے میں تو شک نہیں ہے البتہ اس کے طہور ہونے میں شک ہے اس بناء پر کہ اگر وضو کرنے والے شخص نے پانی پالیا تو اس پر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے، یعنی وضو کرتے ہوئے پہلے گدھے کے جھوٹے سے سر کا مسح کیا پھر مطلق پانی یا عام پانی مل گیا تو اب اپنے سر کا دھونا اس شخص پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر لعاب کے پاک ہونے میں شک ہوتا تو سر کو دھونا اس وقت واجب ہوتا۔

وكذا لبنه طاهر، ولا يوكل، وعرقه لا يمنع جواز الصلوة، وان فحش، فكذا اسؤره، وهو الاصح، ويروى نص محمد على طهارته، و سبب الشك تعارض الادلة فى اباحته وحرمته، او اختلاف الصحابةؓ فى نجاسته وطهارته، و عن ابى حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة، والبغل من نسل الحمار، فيكون بمنزلته، فان لم يجد غيرهما، يتوضأ بهما، و يتيمم و يجوز ايهما قدم، و قال زفرؒ لا يجوز الا ان يقدم الوضوء، لانه ماء واجب الاستعمال، فاشبه الماء المطلق

ترجمہ: اور اسی طرح گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، لیکن اسے کھانا نہیں چاہئے، اور اس کے پسینہ کے ساتھ بھی نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ مقدار میں زیادہ ہو، یہی حکم گدھی کے جھوٹے کا بھی ہے، اور قول اصح ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام محمدؒ نے اس کے پاک ہونے کو تصریحاً بیان کیا ہے، اور اس میں شک ہونے کا سبب اس کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں دلائل کے درمیان تعارض کا ہونا، اور صحابہ کرامؓ میں اس کی ناپاکی اور پاکی کے درمیان اختلاف پایا جانا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے اس کی نجاست کا ہونا منقول ہے اس کی حرمت اور نجاست کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے، اور خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہوتا ہے اسی لئے حکم میں بھی اسی کے برابر ہوگا۔

توضیح: گدھی کے دودھ اور پسینہ کا حکم

وکذا لبنه طاهر، ولایؤکل......الخ

گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے، المحیط، جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ نظر آنے لگے، اور یہی صحیح ہے، التمر تاشی، مع، پاک ہونے کے باوجود اسے کھانا نہیں چاہئے، یعنی اس کے کھانے کی ممانعت کی گئی ہے خواہ صرف دودھ ہو یا کسی اور چیز میں ملا کر کھانے کی خواہش ہو۔

وعرقه لایمنع جواز الصلوٰة، وان فحش، فکذا اسؤره، وهو الاصح......الخ

لیکن اس گدھے کا پسینہ پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جائے تو بھی اسی کے ساتھ نماز بالکل صحیح ہوتی ہے خواہ جتنا پسینہ بھی ہو، اسی طرح اس کا جھوٹا بھی پاک ہے صرف اس کے طہور ہونے لیعنی اس سے دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتے ہیں یا نہیں کے بارے میں شک ہے، یہی قول اصح بھی ہے، لیکن امام محمدؒ اس بات کی تصریح ملتی ہے کہ یہ پاک اور طاہر ہے، اور یہی صحیح ہے القاضی خان، جمہور مشائخ کا بھی یہی عمل ہے، الکافی۔

پسینہ کے بارے میں یہ حکم ظاہری روایات کے مطابق صحیح ہے، لیکن دودھ کے بارے میں معتبر کتابوں میں نجس ہونے کی روایت پائی جاتی ہے، یا بعض میں نجس ہونے کی اور بعض میں طاہر ہونے کی دو قسم کی روایتیں ہیں، النہایہ، عین الائمہؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ گدھی کا دودھ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاتفاق حرام ہے، قدوریؒ نے کہا ہے کہ مشہور روایات کے مطابق گدھی کا پسینہ پاک ہے، المحیط، فع۔

و سبب الشك تعارض الادلة فی اباحته وحرمته،...... الخ

گدھی کے جھوٹے میں شک ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے مباح اور حرام ہونے کے سلسلہ کی دلیلیں ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یا یہ کہ صحابہؓ نے اس کے پاک اور ناپاک کہنے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ انہوں نے حرام اور ناپاک ہونے کی دلیلوں کو ترجیح دی ہے۔

والبغل من نسل الحمار، فیکون بمنزلته......الخ

اور خچر بھی چونکہ گدھے کی نسل سے ہے لہذا حکماً یہ بھی گدھا ہی جیسا ہوا، اس جگہ تعارض ادلہ کہنے سے مراد احادیث کا اختلاف ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے کھانے سے غزوہ خیبر کے موقع پر منع فرمایا ہے اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی ہے، بخاری و مسلم وغیرہ، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے گھوڑے خچر اور گدھے کے گوشت ممانعت کر دی ہے، یہ روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گدھا اور خچر نجس ہیں اور غزوہ خیبر کے موقع کی بعض روایتوں میں ہے کہ کسی کو حکم دیا گیا کہ وہ زور سے یہ اعلان کر دے کہ ہانڈیاں اوندھا دی جائیں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے، یہ روایت طحاویؒ کی ہے۔

اور ان کے گوشت کے پاک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو قحط کے دنوں میں گدھے کے گوشت کھانے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے؛ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا پاک ہونا مروی ہے، اس جگہ وضاحت طلب بات یہ ہے کہ تردد تو اس بات میں ہے کہ وہ ضرورت جس سے ناپاکی کا حکم ختم ہو جاتا ہے وہ موجود ہے یا نہیں ہے کیونکہ گدھے اور خچر تو گھروں کے دروازوں اور صحن میں باندھے جاتے ہیں اور کونڈوں اور بالٹیوں میں انہیں پانی پلایا جاتا ہے، ان جانور سے اتنا تعلق اور قربت کی بناء پر ان کے گوشت حرام ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹوں کے نجس ہونے کا حکم ہونا تھا وہ ختم کر دیا گیا ہے، مف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان جانوروں کے جھوٹے سے بچنے میں مجبوری کے ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو گیا، لیکن اس کے برخلاف پسینہ کے بارے میں بلاشبہ مجبوری باقی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر یقیناً سوار بھی ہوتے تھے، ان وجوہ سے گدھے کا پسینہ کپڑے اور بدن کے بارے میں پاک ہے، لیکن پانی میں پڑ جائے تو اس سے وضوء کرنے میں شک ہے، کیونکہ ایسے پانی کے استعمال کرنے میں مجبوری ہے یا نہیں اس بارے میں تردد ہے، اور کپڑے اور بدن سے نجاست دور کر کے پاک کرنا ضروری ہے جیسا کہ الفتح میں ہے اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق دودھ ناپاک ہے اور جھوٹا اور لعاب بھی پسینہ کے حکم میں ہے یعنی کپڑے کے معاملہ میں پاک ہے لیکن اس سے کپڑا دھونے اور وضو کرنے میں تردد ہے، م، ف۔

فان لم يجد غيرهما، يتوضأ بهما، و يتيمم و يجوز ايهما قدم......الخ

اگر وضو کرنے والا گدھے یا خچر کے جھوٹے پانی کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ پائے تو اسی پانی سے وضوء کرلے پھر تیمم بھی کرلے، اور یہ جائز نہیں ہے کہ صرف وضو یا صرف تیمم پر ہی اکتفاء کرے، خزانۃ المفتیین، ان میں سے جس کسی کو چاہے پہلے کرے اور دوسرے کو بعد میں وقال زفر اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وضو کو ہی پہلے کرنا ہوگا کیونکہ گدھے کے پانی کو جب استعمال کے لائق مان لیا گیا ہے تو دوسرے عام پانی کے مشابہ ہو گیا لہذا اسی کا استعمال واجب ہوا۔

ولنا ان المطهر احدهما، فيفيد الجمع دون الترتيب، وسؤر الفرس طاهر عندهما، لان لحمه مأكول، وكذا عنده في الصحيح، لان الكراهة لاظهار شرفه، فان لم يجد الانبيذ التمر، قال ابوحنيفةؒ يتوضأ به، ولا يتيمم، لحديث ليلة الجن، فان النبي عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء، وقال ابويوسفؒ يتيمم ولايتوضأ به، وهو رواية عن ابي حنيفة، و به قال الشافعي، عملا بآية التيمم، لانها اقوى، او هو منسوخ بها، لانها مدنية، وليلة الجن كانت بمكة، وقال محمد: يتوضأ به ويتيمم، لان في الحديث اضطرابا، و في التاريخ جهالة، فوجب الجمع احتياطا

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی سے وضو کرنے اور تیمم کرنے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے کیونکہ پاک کرنے والی چیز کوئی ایک ہی ہے، لہذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائے گی مگر ترتیب لازم نہیں ہے کہ دونوں میں سے پہلے کسے کیا جائے، اور گھوڑے کا جھوٹا صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، کیونکہ اس کا گوشت ان کے نزدیک کھایا جاتا ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے کیونکہ اس کے گوشت سے کراہت اس گھوڑے کی حرمت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی شرافت ظاہر کرنے کی وجہ سے ہے، اگر وضو کرنے کا خواہشمند عام پانی نہ پائے بلکہ صرف ایسا پانی جو نبیذ التمر ہے تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اسی سے وضو کرلے پھر تیمم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس رات کو پانی نہ پایا تو اسی نبیذ التمر سے وضو کر لیا تھا، لیکن ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرلے، یہی روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت سے استدلال کرنا حدیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے، یا یہ کہ ایک تیمم کی وجہ سے حدیث منسوخ ہو چکی ہے، نیز جن کا معاملہ اور لیلۃ الجن ہجرت سے قبل مکہ میں قیام کا زمانہ ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو بھی کرے پھر تیمم بھی کرلے، کیونکہ حدیث کے اندر اضطراب ہے اور واقعہ کی تعیین وقت میں اختلاف ہے لہذا احتیاطاً دونوں کام کرنا واجب ہوا۔

توضیح:- گدھے کا جھوٹا پاک پانی میں مل جانا، گھوڑے کا جھوٹے

ولنا ان المطهر احدهما، فيفيد الجمع دون الترتيب...... الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جوٹھے پانی سے وضو کرنا یا مٹی سے تیمم کرنے کے دو کاموں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے لہٰذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائیگی مگر کسی ترتیب کا خیال کئے بغیر کہ پہلے کون ہو اور بعد میں کون ہو، مگر ہمارے نزدیک افضل کام یہ ہے کہ پہلے وضو کر لیا جائے، اسی طرح تیمم سے پہلے غسل کر لیا جائے، الفتح والبحر، نیت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کر لینی چاہئے، الفتح۔

اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں مل جائے تو اگر مقدار میں دوسرے پانی سے کم ہو تو اس پانی سے وضو کر لینا جائز ہے، جس طرح ماء مستعمل کا ہے، محیط السرخسی، گدھے کے جھوٹے سے نجاست کا دھونا جائز ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں، نماز کے لئے وضو اور تیمم کر لینے میں شرط صرف یہ ہے کہ ایک نماز کے لئے دونوں کاموں کا ہونا ضروری ہے، یہ کام ضروری نہیں ہے کہ بیک وقت دونوں کام کر لئے جائیں، اگر کسی نے ایک مرتبہ وضو کر کے ایک نماز پڑھ لی پھر تیمم کر کے دوبارہ وہی نماز پڑھ لی تو وہ نماز ادا ہو کر ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، النہایہ ع ف۔

اگر کسی نے فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا جھوٹا پانی زمین پر بہا دیا تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بہایا پانی ہی اس کے حق میں پاک ہو، اور اگر کسی نے جوٹھے پانی سے وضو کر کے پھر تیمم بھی کر لیا پھر عام پانی پا لیا مگر اس سے وضو نہیں کیا یہانتک کہ وہ پانی بھی کسی طرح ختم ہو گیا تو دوبارہ تیمم کر لے مگر اب دوبارہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا واجب نہیں ہے، ع۔

وسؤر الفرس طاهر عندهما، لان لحمه مأكول......الخ

جھوٹا گھوڑے کا خواہ وہ نر ہو یا مادہ صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، اور پاک کرنے والا بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھایا جا سکتا ہے، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیحین کی حدیث سے بھی ثابت ہے؛ لیکن ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں اس کی ممانعت بھی موجود ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

و كذا عنده فى الصحيح، لان الكراهة لاظهار شرفه...... الخ

اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، امام اعظمؒ نے اس کے گوشت کو جو مکروہ کہا ہے تو وہ اس کی نجاست کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ اس گھوڑے کی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے، جیسا کہ آدمی کے گوشت کو اس کی شرافت کی بناء پر حرام کہا گیا ہے۔

نبیذ تمر سے وضو اور غسل

فان لم يجد الا نبيذ التمر، قال ابوحنيفةؒ يتوضأ به، ولا يتيمم، لحديث ليلة الجن......الخ

نبیذ تمر کے معنی میں ایسا پانی جس میں کچھ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈال دی گئی ہوں کہ پانی میں کچھ مٹھاس آ جائے تو ایسے پانی سے بغیر کسی اختلاف کے وضو کرنا جائز ہو گا، لیکن اگر زیادہ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈالی گئیں کہ اس کا پانی شیرہ کی طرح گاڑھا ہو گیا تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہو گا، اور اگر اس میں مٹھاس تو آ جائے مگر ابھی تک وہ پانی کی طرح پتلا ہی ہو تو اس سے وضو کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب کے مطابق اس سے وضو نہ کر کے صرف تیمم کر لینا چاہئے اسی آخری مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنف ہدایہؒ نے مذکورہ عبارت کا اضافہ کیا ہے یعنی اگر وضو کے خواہشمند کسی شخص نے سوائے اس نبیذ تمر کے عام پانی نہیں پایا تو ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو معاف نہ ہو گا بلکہ اس سے وضو کرنا ہو گا، اور تیمم کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔

یہ امام اعظمؒ کا پہلا قول تھا جس کی دلیل لیلۃ الجن کی حدیث ہے (یعنی جس رات رسول اللہ ﷺ جنوں کی جماعت کے پاس ان کی تبلیغ کے واسطے تشریف لے گئے تھے) اس موقع پر آپ ﷺ نے وضوء کے لئے سوائے نبیذ تمر کے دوسرا پانی نہیں پایا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اسی نبیذ تمر سے وضوء کر لیا تھا، امام ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ امام صاحبؒ سے یہی روایت مشہور ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی پہلا قول ہے، نوح بن ابی مریم، اسد بن عمرو اور حسن بن زیادؒ نے روایت کی ہے کہ امامؒ نے کہا ہے کہ تیمم کرلے اور اس نبیذ سے وضوء نہ کرے، یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے علاوہ دوسروں کا بھی ہے، وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ تیمم کرلے اور اس سے وضوء نہ کرے امام اعظمؒ کے یہی ایک روایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور امام اعظمؒ کا قول اخیر ہی ہے، کہ قول اول سے آپ نے رجوع کر لیا تھا۔

وبه قال الشافعی الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت تیمم کا مرتبہ احادیث کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے، یا اس لئے کہ حدیث مذکور (لیلۃ الجن کی) اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی جبکہ اس لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں ہوا تھا، وقال محمدؒ الخ اور امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء کر کے تیمم بھی کرلے، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، اس لئے اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء کرنا جائز ہو، اور اس واقعہ جن کی تاریخ میں جہالت ہے اس لئے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ آیت تیمم پہلے نازل ہوئی ہے یا لیلۃ الجن کا واقعہ پہلے کا ہے اس لئے منسوخ کہنے میں بھی اس بات میں تردد باقی رہ جاتا ہے کہ اگر نبیذ سے وضوء جائز ہو تو تیمم باطل ہوگا اور نماز درست ہوگی، فوجب الجمع احتیاطا واجب ہوا کہ احتیاط کی بناء پر وضوء اور تیمم دونوں کرنا چاہئے، ف، اسی لئے اگر صرف ایک کام کرے گا تو جائز نہ ہوگا اس جگہ ابو یوسفؒ نے حدیث کو آیت پر مقدم کیا ہے۔

قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ، والحديث مشهور عملت به الصحابة، و بمثله يزاد على الكتاب، واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء، وقيل لايجوز، لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء، وما اشتد منها صار حراما لايجوز التوضى به، وان غيرته النار فمادام حلوا فهي على الخلاف، وان اشتد فعند ابى حنيفة يجوز التوضى به، لانه يحل شربه عنده، وعند محمد لايتوضأ به، لحرمة شربه عنده، ولايجوز التوضيء بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس

ترجمہ:- ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور حدیث مشہور ہے، اسی کے مطابق صحابہ کرامؓ نے عمل کیا ہے اور اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے غسل کرنا بھی جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے غسل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضوء کی ناپاکی سے زیادہ ہے وہ نبیذ جس کے بارے میں اختلاف ہے وہ ایسی نبیذ ہے جو میٹھی ہو اور پتلی ہو اتنی کہ پانی کی طرح اعضاء بدن پر بہتی ہو، اور جو اس سے زیادہ گاڑھی ہو جائے تو اس سے وضوء کرنا جائز نہیں ہوتا کہ وہ خود حرام ہو جاتی ہے، اور اگر نبیذ کو آگ پر چڑھانے کی وجہ سے اس میں تغیر آگیا ہو تو جبتک کہ وہ میٹھی ہو اس وقت تک اس کے بارے میں اختلاف ہے اور اگر وہ گاڑھی ہو چکی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلے کو اپنے قیاس پر باقی رکھا گیا ہے۔

توضیح:- **قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ...... الخ**

ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں ہوا بلکہ ایسا واقعہ کئی راتوں کو ہوا ہے اور یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ نبیذ التمر سے وضوء رسول اللہ ﷺ نے اسی لیلۃ الجن میں کیا جو مکے میں ہوا تھا اس لئے یہ جائز ہے کہ تیمم

کے نازل ہونے کے بعد یہ واقعہ ہوا ہو لہٰذا منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

والحدیث مشہور عملت به الصحابة، و بمثله یزاد علی الکتاب...... الخ

اور مذکور حدیث بھی احادیث میں سے نہیں بلکہ مشہور ہے صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا ہے، یہی قول عکرمہ، اوزاعی، حسن ابن حیی اور اسحقؒ کا ہے کہ نبیذ التمر دل س وضوء کرنا جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ سے بھی یہی قول منقول ہے، ایسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، مذکورہ جواب میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اور دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا ہے، اول یہ کہ حدیث کی کتابوں میں لیلۃ الجن کا بار بار ہونا مذکور نہیں ہے۔

دوم یہ کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے، بلکہ متاٗخرین میں کچھ لوگوں نے اس حدیث میں ایسی گفتگو کی ہے جس کی وجہ سے قریب ہے کہ حدیث صحیح ثابت نہ ہو لہٰذا اس روایت کی تصحیح ضروری ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ کا قول موافق ہے، چنانچہ متاخرین کی جماعت اسی کی طرف گئی ہے، مف، ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس پانی ہے؟

جواب دیا کہ نہیں ہے، سوائے نبیذ التمر کے جو ایک برتن میں موجود تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چھوہارا پاک ہے اور پانی طہور ہے، (لہٰذا دونوں کا مجموعہ پاک اور طہور ہوا) تو تم اس نبیذ کو میرے ہاتھ پر ڈال دو میں نے ایسا ہی کیا اور آپ نے اس سے وضو فرمایا یہ روایت طحاویؒ، طبرانیؒ، بزار کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے، مگر اس کی اسناد اور متن دونوں میں گفتگو ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ علقمہؒ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ نہیں مگر میری آرزو تھی کہ میں بھی آپ ﷺ کے ساتھ ہوتا، پھر ہم نے آپ ﷺ کو نہیں پایا اس لئے گھاٹیوں اور وادیوں میں تلاش کیا اور نہ پانے کی وجہ سے میری رات بہت خراب اور بہت بے چینی کے ساتھ گزاری، جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ حرا پہاڑ کی طرف سے تشریف لا رہے ہیں، الحدیث، یہ روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے۔

ممکن ہے کہ اس لیلۃ الجن کی صبح کو جب ابن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ سے آپ ﷺ کی ملاقات ہوئی اس وقت نبیذ التمر کا واقعہ ہوا ہو، لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن حاتم نے ابو زرعہ سے نبیذ التمر والی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ابو زید راوی مجہول ہے اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے لیکن شیخ عینی اور ابن الہمام نے اس کے جوابات دیئے ہیں اور ابو زید کو ثقہ ثابت کیا ہے، مگر میں مترجم اس بحث میں جانے سے اس لئے اعراض کر رہا ہوں کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے تو اس سے رجوع کرنا ثابت ہے اس کے باوجود اب اس بحث میں پڑنے سے بلا فائدہ طوالت لازم آئے گی، در مختار میں ہے کہ جب امام اعظمؒ نے ایک قول سے رجوع کیا تو اس کو اب بھی لینا جائز نہیں ہے، یہ ساری گفتگو نبیذ التمر سے وضو کرنے کے بارے میں تھی۔

واما الاغتسال به فقد قیل یجوز عنده اعتبارا بالوضوء، وقیل لایجوز......الخ

اب نبیذ التمر سے غسل کرنے کے جائز یا ناجائز کے سلسلہ میں دو قول ہیں اول یہ کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس سے وضو صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اس سے غسل کرنے کو بھی جائز کہا ہے، شرح مبسوط میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اور ایسا ہی الکافی اور العتابیہ میں ہے، ف، اور دوسرا یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے، کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضو کی ناپاکی سے بہت زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے وضو پر غسل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا، اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے، الفتح والتبیین، اور جامع صغیر، حسامی میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، التاتارخانیہ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

والنبیذ المختلف فیه ان یکون حلوا رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء...... الخ

وہ نبیذ جس کے بارے میں یہ اختلاف بیان ہوا ہے، اس سے مراد ایسی نبیذ ہے جو میٹھی اور پتلی اور پانی کی طرح بہتی ہو کیونکہ

جو نبیذ ایسی ہو جو گاڑھی ہو گئی ہو وہ حرام ہے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر آگ سے پک کر نبیذ میں فرق آگیا ہو اتنا زیادہ کہ اس میں کچھ تغیر آجائے تو جب تک وہ میٹھی ہے اس میں پرانے اختلاف کا حکم باقی ہے، اور اگر گاڑھی ہو گئی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے۔

وعند محمد لایتوضأ به، لحرمة شربه عنده ...... الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے، لیکن مفید ومزید میں ہے کہ اگر آگ سے اس میں معمولی کا فرق آیا ہو تو بھی اس سے وضوء جائز نہیں ہے خواہ وہ شیریں ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو، اور یہی اصح ہے، المفید، یہی اصح ہے، المحیط، اور یہی اصح ہے القاضی خان، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ فتویٰ اس بات پر ہے کہ نبیذ تمر سے کسی حال میں وضوء جائز نہیں ہے لہٰذا گذشتہ اختلاف میں سے ناجائز ہونے کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا، اس کے سوا کسی دوسرے قول کو لینا جائز نہ ہوگا اگرچہ اسے صحیح کہا گیا ہو، م۔

نبیذ تمر کے ماسوا دوسری نبیذوں کا حکم

ولایجوز التوضیء بما سواه من الانبذة جریا علی قضیة القیاس...... الخ

اور نبیذ التمر کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے وضوء جائز نہیں ہے اسے عام قیاس پر باقی رکھا گیا ہے، نبیذ تمر میں بھی قیاس تو یہی تھا کہ وضوء ناجائز ہو لیکن اس حدیث سے خلاف قیاس جواز کا قول لیا گیا ہے، اور باقی چیزوں کی نبیذیں مثلاً کشمش، منقیٰ، گیہوں، جو اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں حدیث میں کچھ مذکور نہیں ہے اس لئے ان تمام چیزوں میں عام قیاس کے مطابق ناجائز کہنا ہوگا۔

چند مسائل

جو لوگ نبیذ تمر سے وضوء کے جائز ہونے کے قائل ہوں ان کے لئے یہ لازم ہے کہ وضوء کرتے وقت اس کی نیت ضرور کریں کیونکہ بغیر نیت کے وضوء اس موقع پر جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ یہ نبیذ تمر پانی کے قائم مقام ہوگی جس طرح مٹی سے تیمم کرنا وضوء میں پانی کے قائم مقام ہے، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں نبیذ سے وضوء جائز نہ ہوگا، نیز پانی نہ پائے جانے کی صورت میں اگر نبیذ سے وضو کر لیا گیا اس کے بعد ہی پانی بھی مل گیا تو پہلا وضوء باطل ہو جائے گا اور دوسرا وضوء اس پانی سے کرنا ضروری ہوگا، اس مسئلہ کو صاحب قدوریؒ نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے، الفتح، وضوء کے لئے جب پانی نہ پایا جائے خواہ واقعۃ پانی نہ پایا جاتا ہو یا اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو اس وضوء کا قائم مقام تیمم ہوتا ہے اسی لئے تیمم کی بحث اب شروع کی جارہی ہے۔

باب التیمم

ومن لم یجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بینه وبین المصر میل اواکثر یتیمم بالصعید

ترجمہ:- یہ باب تیمم کے احکام میں ہے، جس نے حقیقۃً پانی نہیں پایا جبکہ وہ حالت سفر میں ہو یا اگرچہ شرعی مسافر نہ ہو پھر شہر سے باہر ہو اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ صعید سے تیمم کرلے۔

توضیح: باب، تیمم کے احکام کا بیان

باب الخ ابتداء کتاب میں وضوء یعنی طہارت صغریٰ پھر غسل یعنی طہارت کبریٰ اور اس سے متعلق مسائل کو تفصیل سے

بیان کیا، اور اب ان دونوں کے قائم مقام یعنی تیمم کا بیان مصنفؒ نے شروع کیا ہے، ع، تیمم صرف اسی امت محمدیہ علیہ السلام کی خصوصیتوں میں سے ایک ہے، یعنی پچھلی کسی امت کے لئے یہ سہولت نہ تھی کہ وضو یا غسل سے معذوری کی صورت میں وہ تیمم کر لیتے جیسا کہ ہمارے لئے اس بات کی اجازت ہے، فقہاء و محدثین نے اس مسئلہ کو تصریحا بیان کیا ہے، اسی امت محمدیہ کی خصوصیتوں میں سے تیمم کے علاوہ احادیث میں اور بھی کئی باتیں ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے **جعلت لی الارض مسجد وطھور** کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور طہور بنادی گئی ہے جہاں چاہئیں نماز پڑھ لیں اور جس (پاک) مٹی سے چاہیں تیمم کرلیں، م۔

تیمم کی ابتداء (سنہ ۵ھ) غزوہ مریسیع میں ہوئی اس وقت جب کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ہار گم ہو گیا تھا، رسول اللہ علیہ السلام نے اس کی تلاش کے لئے عام لوگوں کو اسی میدان میں رکے رہنے کا حکم دیا جس میں وہ گم ہوا تھا، لوگ اس کی تلاش میں ادھر ادھر گئے اتنے میں نماز کا وقت آگیا، اتفاق سے اس جگہ وضو کرنے کے لئے دور دور پانی کا نشان نہ تھا اور نہ قافلہ میں سے کسی کے پاس تھا، نماز کے قضاء ہونے کے خوف سے عام صحابہ کرامؓ کو پریشانی تھی بالخصوص سیدنا ابو بکر صدیقؓ کو آپ کی صاحبزادی حضرت صدیقہؓ پر سخت غصہ آنے لگا کہ ان کی وجہ سے ہی عام مسلمانوں کو شکایت ہوئی تھی اس کے بعد حضرت صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی پر کچھ سختی کی اور دھمکی بھی دی، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیرؓ نے کہا کہ اے آل ابی بکر! ام المومنین حضرت عائشہؓ آپ پر رحم کرے اس تیمم کا حکم اور اس سے سہولت کا حاصل ہونا جو صرف آپ ہی کی وجہ سے نازل کیا گیا ہے یہ کوئی نئی برکت نہیں ہے، بلکہ اس سے پہلے بھی کئی مواقع میں اس قسم کی سہولتیں آپ کے واسطہ سے عام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہو چکی ہیں، یہ پوری حدیث صحیح حدیث کی عام کتابوں میں ہے۔

تیمم کے شرعی معنی ہیں چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ پاک مٹی پر مسح کرنا، الفتح، یہی تعریف بحر اور نہر میں بھی کی گئی ہے اور یہی صحیح بھی ہے، "نیت خاص" سے مراد یہ ہے بالاتفاق صرف اللہ کی قربت اور نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ رکھنا، لیکن نماز کے تیمم میں امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ایسی نیکی سے اللہ کی نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ کرنا جو بغیر پاکی کے درست نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق صرف اللہ کی قربت شرط ہے اگرچہ بغیر پاکی کے بھی وہ حاصل کی جاسکتی ہو مثلاً اسلام لانا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق تیمم کے واسطے تقرب الی اللہ کی نیت کا ہونا شرط ہے، اسی لئے بغیر نیت کے تیمم درست ہی نہ ہوگا، کسی کو تیمم کا طریقہ سکھلانا بھی تقرب الی اللہ میں داخل ہے، اور بھی ثواب کا کام ہے، لہٰذا اس نیت سے تیمم کرنے سے تیمم درست ہوگا، لیکن ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، بلکہ نماز کے تیمم میں ابو یوسفؒ کے نزدیک تقرب کے لئے ایسا کام کرنا شرط ہے جو خود بھی مقصود ہو، اور وہ دوسری عبادت کرنے کے لئے شرط نہ ہو، اور طرفینؒ یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شرط میں اتنی زیادتی اور بھی ہے کہ وہ تقرب خود مقصود ہو اور ایسا ہو کہ طہارت کے بغیر وہ درست نہ ہو، م، اس جگہ تیمم کی سب سے بہتر تعریف اس طرح کی گئی ہے، "پاک زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ مسح کرنا" اس تعریف سے فائدہ یہ ہوگا کہ زمین پر ہاتھ مارنا بھی تیمم کے لئے ایک رکن ہو جائے گا، درمختار میں اسی تعریف کو اصح اور احوط کہا ہے، لیکن تحقیق اس کے خلاف ہے جیسا کہ عنقریب اپنے مقام پر اس کی بحث سے معلوم ہو جائے گا، م۔

تعریف میں "پاک زمین یا مٹی" کہنے کے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں نمبر ا۔ اس سے نجس زمین خارج ہو گئی، آیت تیمم ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہہ کر صعیدا کے ساتھ طیب کی بھی قید لگادی گئی ہے، جس سے اس زمین کا اچھا ہونا اور پاک ہونا ضروری ہو گیا، یعنی ہر طرح سے وہ پاک ہو لہٰذا اگر کوئی زمین پاخانے یا پیشاب یا دوسری ناپاکی کی وجہ سے ناپاک ہو گئی پھر دھوپ

لگنے کی وجہ سے وہ خشک ہو گئی تو بعض اعتبار سے وہ پاک ہو گئی یہاںتک کہ اس پر نماز پڑھنی جائز ہو گی مگر ہر طرح سے اور مکمل پاک نہ ہونے سے اس پر تیمم کرنا درست نہ ہو گا، اس کے بارے میں در مختار میں لکھا ہے کہ ایسی مٹی مستعمل پانی کے حکم میں ہے؛ دوسرا فائدہ یہ ہو گا کہ جس پر مسح کرنا ہو وہ زمین کی جنس سے ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہ ہو یہاںتک کہ چکنے پتھر پر بھی مسح کرنا جائز ہو گا، جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا، اور الدر وغیرہ میں ہے

تیمم کے دو رکن ہیں (۱) دو مرتبہ ہاتھ مارنا، لیکن مترجم کے نزدیک یہ بات تحقیق کے خلاف ہے، اس کی تفصیل التیمم ضربتان کی تحقیق میں آئے گی، (۲) پورے چہرے پر اور ہاتھوں کی کہنیوں تک اچھی طرح مسح کرنا، اور اس میں چھ شرطیں ہیں، (۱) نیت (۲) مسح کرنا (۳) انگلیوں یا اس سے زیادہ ہونا، (۴) پاک مٹی ہونا، (۵) مٹی میں پاک کرنے والے کی صفت ہونا، (۶) پانی نہ پانا خواہ حقیقت میں پانی موجود نہ ہو یا اس طرح کہ پانی ہو لیکن بیماری یا بیماری کے خوف کی وجہ سے اس کا استعمال منع ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذہب مختار کے مطابق چونکہ شہر اور باہر حکم میں برابر ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے، م، اور ابن وہبانؒ نے ان باتوں کے علاوہ حالت اسلام کا ہونا بھی زیادہ کیا ہے، د، اور حیض نفاس کا ختم ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر چربی وغیرہ کی مانند کسی ایسی چیز کا بھی نہ ہونا شرط ہے جس سے مسح کرنا مشکل ہو، ط، یہ باتیں تیمم کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں۔

اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں، (۱) دونوں ہتھیلیوں کو اندر کی طرف سے زمین پر رگڑنا، (۲) ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۳) ان ہتھیلیوں کو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا، النہر، (۴) ان کو جھاڑنا (۵) انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر ملنا تاکہ اگر غبار موجود ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجائے (۶) سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے، (۷) ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے چہرے پر، پھر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا (۸) پے در پے مسح کرنا اس طرح پر کہ اگر مٹی کے بجائے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا، د، اتنی تمہید کے بعد اب مصنفؒ کے مسائل کا ترجمہ شروع ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ حقیقت میں پانی نہ پایا جائے۔

ومن لم یجد الماء......الخ

جس نے حقیقت میں پانی نہیں پایا یعنی ایسا عام پانی جس سے وضو کرنا جائز ہو، ایسی نماز کے لئے کہ قضاء میں اس کا قائم مقام موجود ہو، برخلاف عید کی نماز اور جنازہ کی نماز کے (کہ ان نمازوں کی قضاء نہیں اگر وقت پر جماعت سے یہ نمازیں نہ پڑھی جاسکیں) حاصل یہ ہے کہ جس نے ایسا پانی نہیں پایا جس سے وضو جائز ہوتا ہے اتنی مقدار میں جو اس کے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جس کا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہو۔

وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد ...... الخ

اور وہ شخص اگرچہ مسافر نہیں ہے پھر بھی شہر سے باہر ہو یا حقیقت میں مسافر ہو، اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ پاک مٹی سے تیمم کرلے۔

لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ و قوله عليه السلام: التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء، والميل هو المختار فى المقدار، لانه يلحقه الحرج بدخول المصر، والماء معدوم حقيقة، والمعتبر المسافة دون خوف الفوت، لان التفريط يأتى من قبله

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم پانی نہ پاؤ تو تم صعید طیب کا تیمم کرو اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مٹی مسلمان کو بہت پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جبتک پانی نہ پایا جائے، دوری صرف ایک میل کا ہونا ہی مذہب مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل باہر ہونے میں اس کو دوبارہ شہر جانے میں سخت تکلیف ہو گی اور پانی تو در حقیقت

نایاب یا معدوم ہے، اس بارے میں مسافت معتبر ہے وقت کی تنگی کی وجہ سے نماز کے جانے کے خوف کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس قدر وقت تنگ ہونے میں خود اسی شخص کی کوتاہی کو دخل ہے۔

توضیح: مسافر ہونے کے لئے مسافت کا اعتبار

لقولہ تعالیٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ الخ تیمم کے ثبوت کے لئے پہلی دلیل خدائے تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ کہ اگر تم کو پانی پر حقیقتاً یا حکماً) قدرت نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کرلو، اسی طرح دوسری دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان التراب طهور المسلم الخ یعنی زمین مسلمان کو بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، اس کے استعمال کرتے ہوئے دس سال ہی کیوں نہ گذر جائیں بلکہ جب تک پانی نہ ملے ساری زندگی ہی کیوں نہ ہو اس سے طہارت حاصل ہوتی رہے گی۔

حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل وعیال کے پاس پہنچتے تو انہیں جنابت ہوتی اور غسل لازم آتا، اس مجبوری کا اظہار انہوں نے رسول اللہ علیہ کے سامنے کیا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجده فليمسه بشرته یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی مل جائے تو اپنے ظاہری بدن پر اسے پہنچادے (یا ڈالدے) اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے ہف، اور حاکم، ابن حبان، بزار اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تیمم پانی کا مکمل خلیفہ اور قائم مقام ہے کہ جب تک پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا۔

نیز یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف نماز کے وقت میں ہی اس کے ادا کرنے تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کا مذہب ہے، م، پھر آیت پاک اور حدیث رسول اللہ علیہ میں ہے کہ پانی نہ پائے، جبکہ مذکورہ مسئلہ میں ایک میل دور دور پانی ہونے کو بھی پانی نہ پانے کے حکم ہی میں مانا گیا ہے یعنی اس نے پانی نہیں پایا اگرچہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت واحادیث کا مقصد یہ ہے کہ واقعۃً پانی کے نہ پانے پر ہی تیمم کی اجازت نہیں ہوتی بلکہ اس شخص کے پانی نہ پانے پر ہی حکم عائد ہوگا کیونکہ کسی مسلمان کو حرج میں ڈالنا شرعاً مطلوب نہیں ہے بلکہ حرج میں مبتلاء ہونے کو ختم کردیا گیا ہے اور اس حکم کا مدار حرج کے دور ہونے پر ہے، البتہ کتنے فاصلہ سے پانی کی تلاش حرج میں داخل ہے اور کس مقدار میں حرج نہیں مانا گیا ہے اسی مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ بعضوں نے دو میل کا اعتبار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر سفر کے رخ پر پانی پانے کی امید ہے تو دو میل اور اگر پیچھے کی جانب ہو یا بائیں جانب ہو تو ایک ایک میل کا اعتبار کیا گیا ہے، کیونکہ آمد ورفت کا مجموعہ دو میل ہو جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اتنے فاصلہ پر اگر پانی موجود ہو کہ اس کے چلانے سے پانی کی جگہ پر موجود شخص اس کی آواز نہ سن سکے تو دور سمجھا جائے گا ورنہ قریب ہوگا، غرضیکہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

والماء معدوم حقيقة......الخ

یعنی اس جگہ جہاں یہ شخص موجود ہے وہاں حقیقت میں پانی موجود ہے، اگرچہ ایک میل کے فاصلہ سے کم پر پانی موجود ہو، البتہ ایک میل سے کم میں حقیقۃً حرج نہ پائے جانے کی بناء پر یہ مان لیا گیا ہے کہ گویا یہاں پر پانی موجود ہے، م۔ اور والماء معدوم کی عبارت میں اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہو، اعتراض یہ ہو آیت پاک میں حکم مطلق ہے کسی قسم فاصلہ کی کوئی قید نہیں ہے مگر فقہاء نے ایک میل کی قید لگادی ہے ایسا کیوں ہے؟۔ اس طرح تو آیت کو اپنی رائے سے مقید

کرنالازم آتا ہے۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر حقیقت میں پانی موجود نہ ہو تو تیمم جائز ہے لیکن ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر آدمی اپنے دروازے پر ہو اور وہاں پانی نہ ہو، مگر گھر میں پانی موجود ہو تو اسے معذور مان کر ہرگز تیمم کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہانتک کہ سو پچاس قدم فاصلہ پر ہونے سے بھی تیمم کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، بلکہ اتنے فاصلہ پر ہونے سے ہی معذور مانا جائے گا کہ وہاں تک جاکر لانے میں حرج ہو تو اس وقت تیمم کی اجازت دی جائے گی، اسی بناء پر یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک میل کے فاصلہ کی صورت میں حرج ہوگا اور حقیقت میں پانی کو معدوم مان کر تیمم کی اجازت دی جائے گی، مع، اور امام ابویوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دوری پر ہو کہ وہاں جاکر وضوء کر کے آنے میں مسافر کے دوسرے ساتھی نظروں سے غائب ہو جائیں گے تو اسے دور سمجھا جائیگا، اور اس کے حق میں تیمم جائز ہوگا، یہ قول بہت بہتر ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، ف، ع۔

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانے میں نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اگرچہ ایک میل سے کم فاصلہ پر پانی موجود ہو، مگر صاحب ہدایہؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس قول سے **والمعتبر المسافة الخ** یعنی اس مسئلہ میں مسافت کا اعتبار ہے اسی لئے وقت کی کمی کی بناء پر نماز کے قضاء ہو جانے کے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وقت میں تو پہلے گنجائش تھی مگر اسے تلاش نہ کرنے سے وقت میں جو کمی ہوئی اس شخص کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے کہ اس نے طہارت کرنے میں اتنی دیر کیوں کر دی کہ یہ آخری وقت آگیا، لہٰذا اسے معذور نہیں کہا جائے گا، ج، اس لئے جب پانی اس سے قریب ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہ ہوگا، جیسا کہ شرح مبسوط میں تصریح کے ساتھ موجود ہے، ن۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک نماز کی ادائیگی کے لئے جب وقت آخر ہونے کو ہوتا ہے اس وقت من جانب اللہ واجبی خطاب متوجہ ہوتا ہے تو پھر اس شخص کو معذور کیوں نہیں مانا جائے گا، جواب یہ ہے کہ آخری وقت سے وہ وقت مراد ہے جب طہارت حاصل کر لینے کے بعد باقی وقت میں پوری نماز مکمل طور سے ادا کی جاسکے کیونکہ بغیر طہارت کے تو نماز شروع نہیں ہو سکتی ہے اب جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے میں ہی اتنی زیادہ تاخیر کر دی کہ طہارت کے ساتھ نماز مکمل طور سے ادا کر سکے تو اس تاخیر کا ذمہ دار خود اسی شخص کو مانا جائے گا، اب جبکہ وہ قصوروار ثابت ہو چکا ہو اسے کس طرح معذور سمجھا جائے گا، ح، اتنی پوری تفصیل اس صورت کی تھی جبکہ حقیقۃً پانی نہ پایا جاتا ہو، اور اب حکما ک معذوری کا بیان ہو رہا ہے کہ اگرچہ پانی موجود ہے مگر وہ شخص کسی وجہ سے اس کے استعمال پر قادر نہیں ہے۔

ولو كان يجد الماء الا انه مريض، فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه، يتيمم لما تلونا، ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء، وذلك يبيح التيمم، فهذا أولى، ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعي خوف التلف، وهو مردود بظاهر النص

ترجمہ:- اور اگر پانی تو پاتا ہے مگر اپنی بیماری کی وجہ سے اس بات سے ڈرتا ہے کہ پانی استعمال کرنے سے بیماری بڑھ جائے گی، تو اسے بھی تیمم کر لینا چاہئے، اس فرمان خداوندی کی بناء پر جو اس سے پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے کا نقصان پانی کی قیمت کے زیادہ ہو جانے کے نقصان سے حالانکہ پانی خریدنے کے لئے اس کی عام قیمت سے زیادہ قیمت کا ہونا تیمم کرنے کو مباح کر دیتا ہے تو یہ مرض کی زیادتی کا خوف بدرجہ اولی تیمم کو مباح کر دے گا، اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مریض کا مرض اس کی حرکت کی زیادتی سے بڑھتا ہے یا پانی کے استعمال سے بڑھتا ہے، اور امام شافعیؒ

مریض کے لئے تیمم کے جائز ہونے کے لئے مرض کہ زیادہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان کے ہلاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، مگر ان کا یہ قول ظاہر نص کی وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔

توضیح:- بیماری کی زیادتی کا خوف

ولو كان يجد الماء...... الخ

یہاں سے حکماً پانی نہ پانے کے احکام بیان کرنے شروع کئے ہیں کہ اگر کسی کے پاس پانی موجود ہو مگر اسے خطرہ ہو کہ اگر میں وضوء کروں گا تو میری بیماری بڑھ جائے گی تو اسے چاہئے کہ تیمم کرلے، فتح القدیر کے ایک نسخہ میں ہے کہ اس کا مرض بڑھ جائے گا یا اس کے اچھے ہونے میں دیر لگے گی تو وہ تیمم کرلے، م، کیونکہ یہ صورت بھی پانی نہ پانے کی ہے، لما تلونا الخ اس آیت پاک سے جو پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور وہ آیت یہ ہے ﴿وان كنتم مرضى ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا﴾، اس آیت میں بیماروں کے لئے صریحاً اجازت ہے، پھر مرض کی زیادتی کبھی زیادہ حرکت کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے عرق المدنی یعنی(۱) نہروا کے بیمار یا میطون (دست کے بیمار) کو ہوتی ہے، یا پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہو ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، ف، ع، د، ھ۔

پانی کی قیمت کی زیادتی، بیماری کے بڑھ جانے کا خوف خواہ کسی طرح ہو

ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء......الخ

اور اس عقلی دلیل یا قیاس جلی کی وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے سے جو نقصان انسان کو ہوتا ہے وہ بلاشبہ قیمت کی زیادتی کے نقصان سے بہت زیادہ ہوتا ہے، اب جبکہ اگر کہیں وضو کے لئے پانی قیمت دے کر خریدنا پڑتا ہو، اب اگر عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو اسے خرید کر وضو ہی کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی شخص موقع سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے وضو کے لئے پانی کی عام قیمت سے زیادہ مطالبہ کرتا ہو تو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ پانی نہ خریدے اور تیمم کر کے اپنی نماز ادا کرلے

وذلك يبيح التيمم، فهذا أولى......الخ

اس بناء پر مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم کرنا مباح ہوگا، اگر کوئی شخص اس جگہ یہ اعتراض کرے کہ قیمت کی زیادتی تو کھلم کھلا اور یقینی ہو رہی ہے مگر بیماری کی زیادتی کا تو صرف خوف اور احتمال ہے، لہٰذا قیاس کرنا ایک کو دوسرے پر صحیح نہ ہوگا، جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں خوف سے مراد صرف احتمال خوف نہیں ہے بلکہ یقین کے معنی میں ہے، اور شریعت میں اس جیسی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، م، اور یہ خوف کہ بیماری بڑھ جائے گی کئی طرح سے معلوم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربہ سے کچھ علامتیں سامنے آجاتی ہیں یا ایسے حکیم نے جو مسلمان ہو اور ماہر فن ہو، اور اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو یہ بتا دیا ہو کہ فی الحال پانی کے استعمال سے اس مریض کو نقصان ہوگا، شرح المنیہ للحلبی۔

اس مسئلہ میں پانی کی دوری میں جس میل کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد ایسا میل ہے جو ایک فرسخ کی تہائی ہو، یا چار ہزار گز ہو اور ہر گز (۲۴) انگلی کے برابر اور ہر انگلی ایسے چھ جو کے برابر جس کی پیٹھ اور بیٹ ملے ہوئے ہوں، ف، د، ع، اس قول اور میل کے اس حساب میں زیادہ احتیاط ہے، م، پھر تیمم کے مستحق ہونے کے لئے ایک میل کی دوری کی جو قید لگائی گئی ہے وہ ہر شخص کے لئے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اسی طرح شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر رہو اور یہی تفصیل صحیح ہے، جیسا کہ التبیین میں ہے کیونکہ تیمم کے مباح ہونے کی اصل بنیاد پانی نہ ملنے پر ہے اور اس مجبوری میں سب برابر ہیں، ف، ط۔

اگر کسی کے پاس اتنا مختصر پانی ہو کہ اس سے صرف وضو کیا جاسکتا ہو یا صرف کپڑے کی یا صرف بدن کی حقیقی نجاست دھوئی جاسکتی ہو جبکہ بدن یا کپڑے پر نجاست لگی ہو تو بالاتفاق اس پانی سے ممکن حد تک نجاست حقیقی دھو کر وضو کی بجائے تیمم

---

(۱) نہروا، رشتے کی بیماری دھاگہ سا جو بدن میں سے نکلتا چلا آتا ہے - فیروز اللغات، انوار الحق قاسمی -

کر لینا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس اس نے وضوء کر کے ناپاک کپڑوں کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر وہ گنہگار ہوگا، خانیہ کے حوالہ سے بحر میں ہے، لیکن سراج میں ذکر کیا ہے کہ شہر یا ایسے گاؤں میں جس کے کل یا اکثر رہنے والے دن کے وقت وہاں رہا کرتے ہوں ان کے لئے پانی نہ پانے کا عذر کر کے وہاں تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور سلمیؒ سے تیمم کا جواز منقول ہے مگر عدم جواز کا قول ہی صحیح ہے، پھر جواز و عدم جواز کا اختلاف اسی صورت میں ہے کہ ان لوگوں نے پانی تلاش کر کے نہ پایا ہو لیکن تلاش کئے بغیر ہی تیمم کر لینا بالاجماع جائز نہ ہوگا، اصح قول وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم ہے، واللہ اعلم، م۔

اور اگر خود مریض کو پانی استعمال کرنے سے تو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو البتہ ایسا کوئی شخص اس کے پاس نہ ہو جو اسے وضوء کرادے وہ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، اور اگر ایسے شخص کے پاس کوئی خادم ہو یا اتنی مالی گنجائش ہو کہ اسے اجرت دے کر اس کی مدد سے پانی سے وضوء کر سکتا ہو یا یونہی کسی سے کہنے سے وہ وضوء کرانے پر راضی ہو سکتا ہو، تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ کسی نہ کسی طور سے اسے پانی استعمال کرنے پر قدرت حاصل ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے، فتح القدیر وغیرہ میں بھی یہی ذکر کیا ہے اور یہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے، جیسا کہ بحث عنقریب آئیگی، م، اور منکوحہ بیوی اور شوہر میں سے کسی پر دوسرے کو وضوء کرانا اور اس قسم کی نگہداشت کرنی واجب نہیں ہے لیکن غلام اور باندی کو ان باتوں کا خیال رکھنا واجب ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیوی پر شوہر کی اس قسم کی خدمت حکم شریعت کے مطابق تو واجب نہیں ہے البتہ دیانۃً اس پر واجب ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عورت پر دیانۃً کھانا پکانا اور خانہ داری کے کاموں کو بجالانا واجب ہے، فتامل، م۔

ولا فرق بین ان یشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعی......الخ

مریض کو حرکت کرنے سے اس کا مرض بڑھتا ہو یا اس طرح سے کہ پانی کے استعمال سے مرض بڑھتا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے، بہر حال تیمم کرنا جائز ہوگا، واعتبر الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے جواز تیمم میں مرض کے اضافہ کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان عضو بدن کے تلف ہو جانے یا بیکار ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر جان یا عضو ہلاک ہو جائے یا بیکار ہو جانے کا خوف ہو تب جائز ہے ورنہ نہیں، مگر ظاہر نص کے اعتبار سے یہ قبول نا قابل قول ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وان کنتم مرضی﴾ الایۃ میں صرف مریض ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ قید نہیں لگائی گئی ہے کہ ایسی بیماری ہو جس سے وضوء کرنے سے جان یا عضو کا خوف ہو، ن، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر آپ لوگوں نے کہاں سے یہ قید لگائی ہے کہ بیماری کے بڑھ جانے کا یا دیر سے صحت ہونے کا خوف ہو حالانکہ اس آیت پاک میں ایسی کوئی قید بھی لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ آیت عام ہے (صرف بیمار ہونا شرط ہے)۔

جواب یہ ہے کہ آیت کی ابتدا میں ہے، ﴿ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج﴾، یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج ڈالنا نہیں چاہتا ہے اس سے معلوم ہوا جس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے یہاں تک کہ بیماری کے بڑھنے کا بھی خوف نہیں ہے تو اس صورت کے سوائے باقی تمام صورتوں میں تیمم کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، جس عالم نے اس بات کا فرق نہیں کیا اس نے ہر قسم کی بیماری میں تیمم کرنا جائز قرار دیا، چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی جس میں پانی کے استعمال سے نقصان نہ ہو تیمم کرنے کو جائز کہا ہے، جیسے کہ دردسر وغیرہ حق بات یہ ہے کہ اس جگہ تیمم کی بنیاد حد اور تنگی پر ہے اس لئے اگر کوئی شخص کمزور ہو اس کے وضوء کرنے سے سر کے درد میں زیادہ ہو جانا یا اس کے سر کا دردسر دی ہی کی وجہ سے ہو یا وضوء کرنے سے اس

کی بیماری دیر سے جانے کا احتمال ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فقہ ظاہر یہ اور ہمارے درمیان اس طرح فرق ہوا کہ وہ لوگ بیمار ہو جانے ہی سے تیمم کو جائز کہتے ہیں اور ہم لوگ صرف بیماری ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ تنگی اور حرج پائے جانے سے تیمم کو جائز کہتے ہیں، فافہم، م، تو امام شافعیؒ کا یہ قول جو مذکور ہوا اس کے بارے میں عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا یہ قول جدید ہے مگر غیر صحیح اور غیر مشہور ہے اور ان کا قدیم قول ہمارے قول کے موافق ہے، اور شرح الوجیز میں ہے یہی قول عام اصحاب کا ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابومالکؒ کا بھی ہے اور حل یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز کا ہے اور یہی جمہور کا قول، مع، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں امام اعظمؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سب کا قول ایک ہی ہے لیکن امام احمدؒ سے منع کی روایت لیکن ان کے اصح مذہب میں بھی جواز کا حکم ہے؛ واللہ اعلم، یہ ساری صورتیں بیماری کے موجود ہونے کی صورت میں ہیں۔

ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد، او يمرضه، يتيم بالصعيد، وهذا اذا كان خارج المصر لمابيّنا ولو كان فى المصر فلا يعتبر، وله ان العجز ثابت حقيقة، فلابد من اعتباره

ترجمہ:- اور اگر کسی جنبی کو اس بات کا خوف ہو کہ غسل کرنے سے سردی اسے ہلاک کردے گی یا بیمار کردے گی تو اسے بھی پاک زمین سے تیمم کر لینا چاہئے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ جنبی شہر سے باہر ہو اسی مجبوری کی بناء پر جس کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، لیکن اگر اس جنبی کو شہر میں ہونے کی صورت میں بھی خوف لگا ہوا ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کو تیمم کرنا جائز ہے، برخلاف صاحبینؒ کے قول کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا ہونا شاذ و نادر ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا جنبی جس کو غسل کرنے سے خوف ہو حقیقت میں اس کا عاجز ہونا ثابت ہے لہٰذا اس کے عاجز ہونے کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: سردی سے بیماری کے بڑھنے یا ہلاک ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا

و لو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد، او يمرضه، يتيم بالصعيد...... الخ

اگر جنبی کو غسل کرنے کی صورت میں اس بات کا ڈر ہو کہ سردی اسے مار ڈالے گی یا بیمار کردے گی تو وہ شخص پاک زمین سے تیمم کرلے، بالخصوص برفستانی ملکوں میں پھر خاص کر سردی کے موسم میں اس بات کا بہت زیادہ خوف لگا رہتا ہے، یہ صورت بیماری لگ جانے کی ہے، جیسے پہلے سے بیماری جو موجود ہو اس کے بڑھ جانے اور تکلیف دینے کی تھی۔

اس جگہ اصل سوال کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے اجمالاً ذکر کیا جا چکا ہے یعنی (۱) شہر کے باہر ہو یا (۲) شہر کے اندر ہو (۳) پانی کا استعمال غسل کی صورت میں ہو (۴) وضو کی صورت میں ہو، اب بھی مذکور مسئلہ میں جنب کی تو قید لگائی یعنی غسل کی صورت ہو مگر یہ ظاہر نہیں کیا کہ شہر کے اندر ہو یا باہر ہو، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے **هذا اذا كان الخ** یہ حکم اس وقت کا ہے جنبی شخص شہر کے باہر ہو اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اس طرح پر کہ **لانه يلحقه الحرج بدخول المصر** یعنی اس وجہ سے تیمم مباح ہوگا کہ اس کو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا، عینیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور میرے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہوگی کہ بیماری کا آجانا یا بیمار ہونا ہی حرج اور تکلیف میں مبتلاء کرنے والی چیز ہے، اور یہ تکلیف وضو کے لئے پانی کو عام قیمت سے زیادہ قیمت پر خریدنے سے بہت زیادہ تکلیف دہ ہے جبکہ اس صورت میں بھی تیمم کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی زیادتی یا بیمار ہو جانے یا مر جانے کے خوف صورت میں بدرجہ اولی تیمم کرنا جائز ہوگا، پھر یہ بات بھی پہلے بتلا دی گئی ہے کہ اس صورت میں زیادہ گمان ہونا ہی حقیقت کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، مسئلہ کی باریکی اچھی طرح سمجھ لیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی جنبی کو شہر کے باہر پانی پانے کے لئے جان سے مارے جانے یا بیمار ہو جانے کا خوف ہو تو اسے

بالاتفاق تیمم کر لینا مباح ہوگا۔

ولو کان فی المصر فلا یعتبر، وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره......الخ

اور اگر جنبی کو مذکور خطرہ شہر میں رہ کر پیش آئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا یعنی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ اس کے خلاف فرماتے ہیں هما یقولان الخ وہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی صورت شاذ و نادر ہی ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہ ہوگا، صاحبینؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہوگا کہ شہر میں گرم پانی کا حمام اور غسل خانہ ہوا کرتا ہے اسی طرح سردی سے حفاظت کا انتظام ممکن ہے اس لئے مرض کے لاحق ہونے کے خوف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ورنہ عوام تیمم کا جواز پاکر غسل و وضو چھوڑ کر تیمم پر ہی اکتفاء کرتے رہیں گے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اگر اجازت دی جائے تو عام لوگ تھوڑی سی سردی میں بھی اس کو حیلہ اور بہانا بنالینگے لیکن حق بات یہ ہے کہ لوگوں کے حالات بہت مختلف ہوتے ہیں یہانتک کہ بہت سے غریبوں مگر ایمانداروں کو اکثر کھانے میں روٹی بھی میسر نہیں ہوتی ہے تو وہ سردی یا گرمی سے اپنی حفاظت کا خطرہ خواہ انتظام کہاں سے کر سکیں گے۔

وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنبی جس کو غسل سے خطرہ ہو اس کے لئے حقیقت میں عاجزی ثابت ہے اس لئے اس کے عجز کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اگر کسی منصوص حکم میں کوئی نادر الوقوع واقعہ داخل ہو تو اسے صرف اپنی رائے سے اس منصوص سے خارج کر دینا جائز ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض ملکوں اور بعض شخصوں کے لحاظ سے نادر الوقوع ہونا یقیناً مسلم ہے مگر مفلس مسلمان اور سرد ملکوں کے باشندوں کے ساتھ ایسے واقعات میں اکثر مبتلا ہوتے رہتے ہیں، اور قاضی خان نے کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو بالاجماع تیمم کرنا جائز ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، م۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہیں پائی، لیکن اگر کسی طرح حمام میں داخل ہونا ممکن ہو جائے تو بالاتفاق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر خود بھی پانی گرم کا موقع میسر ہو جائے تو بھی تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، السراج، لیکن اصل بنیاد جائز ہونے اور نہ ہونے کی حرج پر ہے اسی بناء پر اگر حمام میں یا کہیں بھی ہو گرم پانی کے استعمال سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہوگا، م۔

اب چار صورتوں میں سے باقی دو صورتوں کی تفصیل یہ ہوگی کہ (۱) اگر شہر کے باہر یا مسافر کو حالت سفر میں (۲) شہر کے اندر وضو کرنے سے بیماری کے بڑھنے یا نقصان کا خوف ہو، تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے وہ ہلاک یا بیمار ہو جائے گا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور اسی قول کو اسرار میں مختار کہا ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ یہ بالاجماع جائز نہیں ہے، النہر، اور صحیح یہ ہے کہ اس کو تیمم جائز نہیں ہے الخلاصہ و قاضی خان، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ وضو میں ایسے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وضو کرنے سے اتنا زیادہ نقصان نہیں ہوتا ہے، الفتح، اور حق یہ ہے کہ اگر ایسا خوف ہو اور محقق ہو تو اسی قول کو لیا جائے گا جو کافی اور اسرار میں ہے، م۔

تیمم کے جائز ہونے کی صورتیں چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر بیمار کو اتنی طاقت نہ ہو کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو یا اس کے بستر پر نجاست موجود ہو لیکن اس سے ہٹ جانے یا بستر بدلنے کی قدرت نہ ہو، اور اس نے ایسے شخص کو پایا جو اسے قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹادے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے، الفتح، ع، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مختار وہ ہے جس کی طرف بحر الرائق میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر غلام ہو تو واجب ہے مگر اس

کے علاوہ کسی دوسرے کے معاملہ میں اختلاف ہونا چاہئے، م۔

نمبر ۲۔ اسی طرح اگر اندھے نے ایسے شخص کو پایا جو اسے جمعہ کی نماز کے لئے لے جائے یا حج کو لے جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جمعہ یا حج فرض نہ ہوگا، فع۔

نمبر ۳۔ اور اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے شخص کی قدرت کے توسط سے انسان کو قادر نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ قادر تو ایسے شخص کو کہا جا سکتا ہے کہ جب چاہے اپنا کام خود کر سکے اور یہ بات دوسرے کے توسط سے ہونے میں نہیں پائی جا سکتی ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک۔

نمبر ۴۔ اگر کسی بیٹے نے اپنے باپ کو اپنا مال و دولت خرچ کرنے کی پوری اجازت دے دی ہو پھر بھی اس باپ پر حج کرنا لازم نہیں آئے گا، اسی طرح اگر کسی شخص پر کوئی کفارہ ادا کرنا لازم ہو مگر وہ مفلس و محتاج ہو اسی زمانہ میں دوسرے کسی شخص نے اسے اجازت دے دی کہ وہ شخص اس کے مال سے خرچ کر سکتا ہے پھر بھی اسے اس کے مال سے کفارہ ادا کرنا لازم نہ آئے گا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شخص کے سامان اور اس کی قدرت سے یہ شخص اپنی قدرت اور اپنا آلہ رکھنے کے حکم میں سمجھا جائے گا، اور صدر شہید حسام الدینؒ نے صاحبینؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الفتح۔

یہ بات سمجھنے کی ہے کہ غیر کی مدد اور اس کے سامان سے دوسرے کی یہ حیثیت تو ضرور ہو جاتی ہے کہ اگر وہ شخص ایسے سامان سے کوئی کام کرلے گا تو وہ کام ادا مان لیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت اتنی نہیں ہو جاتی کہ خود سے اسے قادر مختار کہہ دیا جائے، کہ یہ بات بہت دور کی ہے، لہٰذا حق بات وہی ہوئی جو امام اعظمؒ نے فرمائی ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**، م۔

نمبر ۵۔ اگر کوئی شخص از خود نماز میں کھڑے ہونے سے عاجز ہو مگر وہاں پر کوئی بھی ایسا شخص موجود ہے جو اس کے کھڑے ہو کر نماز پڑھوانے میں مدد کر سکتا ہے اس کے باوجود بالاتفاق اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔

نمبر ۶۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسا جو اپنے پیروں سے معذور اور اپاہج ہو ایسے شخص کو پالے جو اسے لاد کر یا سوار کر کے منزل تک پہنچا سکتا ہو تو بھی بالاجماع اس پر پنجوقتی نماز کی جماعت اور جمعہ میں شرکت اور حج واجب نہیں ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، ع، یہ بات مسلم ہے کہ عام مسلمانوں سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہی تیمم کرنے کی اجازت دی گئی ہے اب اگر غیر کی مدد اور محتاجی میں بھی وضو اور غسل واجب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ حرج اپنی جگہ پر باقی رہے گا لہٰذا اس مسئلہ میں اصح قول امام اعظمؒ کا ہے، اسی لئے عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایسے مجبور شخص کے پاس ایسا کوئی شخص موجود ہو جو پانی استعمال کرانے میں اس کا مددگار ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر مددگار شخص اس کا اپنا غلام ہو تو مشائخ نے امام اعظمؒ کے قول پر اختلاف کیا ہے، ع۔

مذہب مختار یہ ہے کہ غلام پر اپنے آقا کی خدمت بجا آوری واجب ہے، اور خدمت میں سب سے بہتر ایسی خدمت سمجھی جائے گی جو آخرت میں کام آئے لہٰذا ایسے شخص کو اپنے غلام سے وضو کی خدمت لینی چاہئے اور تیمم نہیں کرنا چاہئے کہ تیمم کرنا جائز نہ ہوگا م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مدد کرنے والا شخص کسی عوض کے بغیر مدد کرتا ہو تو بالاتفاق تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، م۔

اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر مل جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہوگا خواہ وہ تھوڑی اجرت چاہتا ہو یا زیادہ، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ چوتھائی درہم تک اگر اجرت چاہتا ہو تو تیمم کرلے، ع، یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ بحر الرائق کے

حوالہ سے در مختار میں ہے کہ اگر مددگار اپنی اجرت عام اجرت کے مطابق مانگتا ہو (زیادہ نہ مانگتا ہو) اور اسے بھی بآسانی دینے کی صلاحیت ہو تو اجرت دے کر وضو کرلے اور تیمم نہ کرے، یہ باتیں صاحبینؒ کے مذہب مختار میں ہیں لہذا احتیاطاً اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، لیکن اصح قول امام اعظمؒ کا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، م۔

ایسا شخص جو مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے پاس پانی نہ ہو جب بھی اس کے لئے اپنی اہلیہ اور باندی سے مجامعت کرنی جائز ہے، (غسل کے لئے پانی نہ ہونے سے کوئی حرج نہ ہوگا اس کے لئے تیمم کرلینا کافی ہوگا) عام علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہے، ع۔

نمبر ۸۔ اگر کسی شخص کے پاس مال موجود ہو مگر ساتھ میں نہ ہو (بلکہ گھر میں ہو) تو پانی گرم کرنے کے واسطے ادھار لے سکتا ہے، ورنہ نہیں، د۔

نمبر ۹۔ اگر کسی مسافر کو یا شہر سے باہر شخص کو اس بات کا خوف ہو کہ پانی کے لئے نکلنے سے ہی سامنے درندہ ہوگا یا کوئی دشمن انسان ہوگا جس سے جان کا شدید خطرہ ہوگا، یا پیچھے سے مال ضائع ہو جانے کا ڈر ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، العنابیہ۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح پانی لینے میں اگر سانپ یا آگ کا خطرہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے، التبیین۔

نمبر ۱۱۔ یا اس جگہ پر چور، ڈکیت یا موذی اور ظالم کا خوف ہو (تب بھی تیمم کر سکتا ہے) القنیہ، ع۔

نمبر ۱۲۔ یا عورت کو اس بات کا خطرہ ہو کہ راستہ میں کوئی فاسق و فاجر اس پر دست درازی کرے گا، البحر، النہر۔

نمبر ۱۳۔ اور بعض میں ہے کہ کسی کی امانت وغیرہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا اس بات کا خطرہ ہو کہ اس کا قرض خواہ اسے گرفتار کرلے گا حالانکہ یہ شخص اپنی حقیقی مالی مجبوری کی وجہ سے قرض کی واپسی سے مجبور ہو، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۱۴۔ یا اپنی جان پر یا اپنے قافلہ میں سے کسی کی پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اس وقت جبکہ اپنا پانی وضو وغیرہ میں خرچ کر ڈالے گا۔

نمبر ۱۵۔ اسی طرح اپنے جانور کی ہلاکت کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اگرچہ اس کا اپنا کتا ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ فی الحال خطرہ ہو یا آئندہ خطرہ ہو، السراج، لیکن جانور کا خطرہ اس وقت معتبر ہوگا جبکہ وضو کے مستعمل پانی کو کسی برتن میں محفوظ کرلینے کا سامان نہ ہو کیونکہ ایسے مستعمل پانی کو دوبارہ جانور کو پلایا بھی جاسکتا ہے کہ وہ پاک ہی ہوتا ہے؛ جیسا کہ ابن کمال پاشا نے اس مسئلہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر آٹا گوندھنے کے لئے پانی کی ضرورت ہونے والی ہو مگر شوربہ کے لئے اس وقت پانی استعمال کر کے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی، سراج۔

نمبر ۱۷۔ اسی طرح جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ البحر کے حوالہ سے گذر گیا ہے۔

نمبر ۱۸۔ پھر ان صورتوں میں جن میں بندہ کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھی ہو اگر اطمینان کی صورت میں وضو کر کے اسی نماز کا اعادہ کر سکتا ہو تو اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ کیونکہ یہ عذر منجانب اللہ تعالیٰ ہے، اس کا اپنا اختیار کردہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۹۔ اگر کسی کے بدن پر چیچک یا زخم ہو اور غسل جنابت فرض ہو جائے تو بدن کے زیادہ حصوں یا وضو کے زیادہ اعضاء کا اعتبار کرنا ہوگا، یعنی جب بیماری کے زیادہ ہو جانے کا ڈر نہ ہو تو اکثر تندرست حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر اگر مسح کرنا ممکن ہو ورنہ اس کی اوپر کی پٹی پر خواہ لکڑی کی ہو یا کپڑے کی ہو اس پر مسح کرے۔

نمبر ۲۰۔ اور اس کے بعد پھر تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو اصح قول یہ ہے کہ تیمم کرلے، م، الخلاصہ والمحیط۔

نمبر ۲۱۔ اور جمع العلوم میں ہے کہ پسوؤں اور مچھروں کی زیادتی سے گالوں کے اوپر تیمم کرنا جائز ہے، اسی طرح سخت بارش یا سخت گرمی کے موقع پر بھی تیمم کرنا جائز ہے، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۲۲۔ اگر پانی نکالنے کا سامان نہ ہو تو بھی تیمم کرنا جائز ہے، ف۔
نمبر ۲۳۔ وہ لوگ جن کی زندگی اکثر اوقات شکار کرنے پر گذرتی ہوں اور اکثر ذریعہ معاش بھی شکار ہی ہو وہ اگر اس غرض سے کتے پالیں تو ان کے لئے کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح اپنے جانوروں اور کھیتوں کی حفاظت اور درندے، جنگلی جانوروں اور چوروں سے حفاظت کے لئے بھی کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح ایسے کتوں کو خریدنا اور بیچنا بھی جائز ہے۔
نمبر ۲۴۔ اور کتوں کو محض شوق سے یا دوسرے ناجائز مقصد کے لئے پالنا حرام ہے، صحیح حدیث میں ہے کہ ایسے کتے پالنے والے کی ہر روز پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔
نمبر ۲۵۔ ابھی کچھ اوپر جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنا وضو نہ کر کے اس پانی سے اپنے کتے کو پلا کر خود تیمم کر لینا کافی ہے، تو سراج میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کتا شکار کے لئے یا جانوروں کی حفاظت کے لئے ہو، اور درمختار میں اس قسم کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ مطلقاً بیان کیا ہے کہ اپنے کتے کی پیاس کا خوف ہو، اور یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م۔
نمبر ۲۶۔ اگر مسافر کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول نہ ہو یا رسی نہ ہو تو بھی تیمم کر سکتا ہے، قاضی خان، حاصل یہ ہے کہ پانی نکالنے کا سامان پاک اور صاف نہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے اور اگر رومال یا پگڑی یا گھاس کے گٹھے سے بھی اگرچہ تھوڑا تھوڑا ہی پانی نکالنا ممکن ہو تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ لٹکانے سے ان چیزوں کے خراب ہونے کا احتمال ہو اور اگر رومال وغیرہ کے پھاڑنے کے بغیر پانی نہ نکلتا ہو تو ایسی صورت میں صرف اتنی قیمت کا نقصان برداشت کرلے جتنا عام حالت میں اتنے پانی کی قیمت ہوتی ہو، یا پانی کے لئے کنوئیں میں اترنے والا عام دستور میں اتنی اجرت مانگتا ہو، البحر، طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اس طرح کھل کر نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ شافعیہ کے ہاں بیان کیا گیا ہے، توشیح میں کہا ہے کہ مسئلہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ مذکور مسئلہ میں جو نقصان برداشت کرنا بیان کیا گیا ہے اس میں ہمیں تامل ہے، قاضی خان میں ہے کہ مشائخ نے کہا ہے کہ رسی نہ ہونے کی صورت میں اس وقت تیمم کرنا صحیح ہوگا جبکہ ساتھ میں پگڑی وغیرہ نہ ہو، اور اگر ہو تو تیمم کرنا صحیح نہ ہوگا۔
نمبر ۲۷۔ اگر مسافر کے ساتھی کے پاس اس مسافر کا اپنا ڈول ہو، اور ڈول کے مطالبہ پر اس نے کہا کہ میں اپنی ضرورت پوری کر کے ڈول واپس کر دوں گا تو مستحب یہ ہے کہ اس کا انتظار کر کے وضو کرے اور اگر انتظار نہ کر کے تیمم کے ساتھ نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی، انتہی۔
نمبر ۲۸۔ اگر کوئی شخص ایسی نہر کے پاس ہو جس کا پانی جما ہوا ہو اور اس شخص کے پاس ایسا کوئی سامان موجود ہو جس کے ذریعہ جمے ہوئے پانی کو کاٹ کر نیچے سے وضو کے لئے پانی نکال سکتا ہو تو پانی نکال کر وضو کرلے اور تیمم نہ کرے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے تیمم کرنا جائز ہوگا۔
نمبر ۲۹۔ اسی طرح اگر نہر میں برف جمی ہوئی ہو اور اس کے پگھلانے کا سامان موجود ہو تو ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے، البحر۔
نمبر ۳۰۔ اگر کسی مسلمان قیدی کو کفار نے دارالحرب میں روک لیا اور اس نے تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھ لی تو اسے چاہئے کہ وہاں سے نکل کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کرلے۔
نمبر ۳۱۔ اگر کسی نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم نے وضو کیا تو میں تمہیں قتل کر دوں گا یا قید خانہ میں ڈال دوں گا تو اسے چاہئے کہ وقتی طور سے تیمم کر کے نماز پڑھ لے، مگر اطمینان کے بعد نماز کا اعادہ کرلے، قاضی خان و محیط السرخسی۔
نمبر ۳۲۔ اس جگہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر جان یا مال کے نقصان کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو پانی استعمال کرنا واجب

ہے، لیکن اگر عام قیمت سے زیادہ میں پانی ملتا ہو تو وہ ضرر شمار ہوگا، البحر، عام قیمت سے اگر دوگنی قیمت پر ملتا ہو تو ضرور شمار ہوگا اور تھوڑے سے نقصان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہی صحیح ہے، ایسا ہی الکافی، الفتح اور الخلاصہ میں ہے، م، آئندہ تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہوگا۔

والتيمم ضربتان، يمسح باحدٰهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين، لقوله عليه السلام: التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين

ترجمہ:- اور تیمم ایسی دو ضربیں ہیں جن میں پہلے سے اپنے چہرہ پر مسح کرے اور دوسرے سے اپنے دونوں ہاتھوں پر کہنیوں سمیت مسح کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تیمم دو ضرب ہیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لئے ہے۔

توضیح:- کتنی مرتبے ہاتھ مارنے چاہئے، اور کن اعضاء پر تیمم کیا جائے

التيمم ضربتان يمسح باحدٰهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين...... الخ

تیمم کی دو ضربیں ہیں، امام شافعیؒ کا یہی قول جدید ہے اسی طرح امام ثوریؒ، نخعی، حسن، ابن قانع، لیث، اوزاعی، حکم، اسمٰعیل اور ایک قول امام مالکؒ کا ہے، اور امام مالکؒ واحمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب ہاتھ کے لئے پہونچوں تک ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ پہونچوں تک بطور فرض اور کہنیوں تک مختار ہے، اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں کہا ہے کہ امام احمدؒ سے ایک ضرب مسنون اور کافی دو ضرب ہیں، اور قاضیؒ نے کہا ہے کہ دو ضرب کمال ہیں، مع، اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب چہرہ اور ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے ہے، لیکن یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ چاروں مشہور ائمہ قول مختار کے مطابق اس بات پر متفق ہیں کہ ضرب دو ہی ہیں اور ہاتھوں کا مسح پہونچوں تک نہیں بلکہ کہنیوں تک ہے، سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے، واللہ اعلم، اور احوط بھی یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔

يمسح باحدٰهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين......الخ

ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، لیکن اس ترتیب سے مسح ہو کہ پہلے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر مسح کرے پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر مسح کرے کہ یہ مسنون یا مستحب ہے، یہ مذکور مسئلہ اس صورت میں ہے کہ خود مسح کر رہا ہو کہ دو ہی ضرب ہوں گے، نیز اگر مسح کرنے والے کی انگلیوں کے درمیان غبار داخل نہ ہو تو تیسری ضرب کی ضرورت نہیں ہے سوائے ایک روایت کے جو امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کو تیمم کراتا ہو تو قہستانیؒ نے جامع الرموز میں لکھا ہے کہ تین ضربیں ہوں گی، ایک سے چہرہ دوسری سے دایاں ہاتھ اور تیسری سے بایاں ہاتھ کا مسح کیا جائے، لیکن یہ قول ظاہر معتبر روایتوں کے مخالف ہے کیونکہ ان میں دو ہی ضرب کا ذکر ہے خواہ انسان خود تیمم کرتا ہو یا دوسرے کو تیمم کرا رہا ہو، اور اسی قول پر اعتماد ہے، م۔

اور تیمم کی شرط

حقیقت میں یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کی طرف سے عمل پایا جائے خواہ ضرب کا ہو یا مسح کا یا کسی اور طرح پر ہو، البحر، تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے لفظ ضرب کا حدیث سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ذکر کیا ہے، کیونکہ عام روایتوں میں اس موقع پر لفظ ضرب ہی ذکر کیا گیا ہے، مع۔

لقوله عليه السلام: التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين...... الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ پر مسح کرنے کے لئے اور ایک

ضرب دونوں ہاتھوں پر مسح کے لئے ہے، حدیث مذکورہ الفاظ سے دار قطنی اور حاکمؒ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاروایت کی ہے، پھر حاکمؒ نے روایت کے بعد سکوت اختیار کیااور کہاہے کہ میں نہیں جانتاہوں کہ علی بن ظبیان کے ماسوااس روایت کو کسی نے مرفوعاذکر کیاہو، یہ روای صدوق ہیں اور یحییٰ بن سعید القطان وہشیم وغیرہ نے اس روایت کوابن عمرؓ پر موقوف کیاہے، اور دار قطنیؒ نے موقوف کو ہی صواب کہاہے، انتہی، اور ابن عدیؒ نے نسائی اور ابن معین سے ابن ظبیان کی تضعیف نقل کی ہے، مالکؒ نے نافع سے یہی موقوف روایت نکل کی ہے، اور ابن عدیؒ نے بھی موقوف کو صواب کہاہے، اور ابوداؤد نے علی بن ظبیان کے متعلق کہاہے کہ وہ کچھ نہیں ہے، اور نسائی اور ابوحاتم نے بھی ایسا ہی کہاہے، اور ابوزرعہ نے کہاہے کہ یہ روایت اور بے اصل ہے۔

میں مترجم کہتاہوں کہ حاکم نے اس روایت کی توثیق کی ہے، اس حدیث کی مذکور سند کے علاوہ دوسندیں اور بھی ہیں جو اس کی تائید کرتی ہیں، مع، اور حضرت جابرؓ کی روایت قوی ہے جس کی سند اس طرح ہے **عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عماره عن عزره بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال التیمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة للذراعین الی المرفقین**، یعنی تیمم دوضرب ہیں ایک ضرب چہرہ (پر مسح) کے واسطے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کی کہنیوں تک کے واسطے ہے، حاکم نے اس کے بارے میں کہاہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دار قطنی نے کہاہے کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں، ابن الجوزیؒ نے کہاہے کہ عثمان بن محمد کے بارے میں کلام کیاگیاہے، صاحب التنقیح نے اس کلام کا رد کرتے ہوئے کہاہے کہ خود یہ کلام مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ بات نہیں بتلائی گئی ہے کہ کس نے کلام کیاہے حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد اور ابوبکر بن ابی عاصم نے بھی روایت کی ہے، اور ابن ابی حاتم نے اس پر بغیر جرح کئے ان سے روایت کیاہے، ت، د، ع، اور ابن حجرؒ نے تقریب میں کہاہے کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہاہے، م۔

اور بزار کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور طبرانی کی وہ روایت جو حضرت ابوامامہ سے اس کتاب میں متن کے جن الفاظ سے منقول ہے اس کی مؤید ہے، اس کے علاوہ اور بھی کئی آثار اس میں موجود ہیں، اور طحاویؒ نے شعبیؒ سے مرسل اور ابن عمرؓ سے چار صحیح سندوں سے موقوفاروایت کیاہے، فع، اور عمار بن یاسرؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں بہت سی سندوں سے ہے اسی طرح ابوموسی اشعریؓ کی حدیث بھی صحیحین اور سنن میں موجود ہے، البتہ اس میں بجائے دوضرب کے ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے مذکور ہے، اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلویؒ نے لکھاہے کہ تیمم میں احادیث باہم متعارض ومخالف ہیں، بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دوضرب اور بعض میں صرف بغیر تعداد کے مذکور ہوئے، اور بعض میں پہونچوں تک اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ کالفظ مذکور ہے، لیکن دوضرب اور کہنیوں تک لینے میں اس حدیث کے ذریعہ ساری حدیثوں پر عمل ہوجاتاہے اور یہی بہت احوط اور احتیاط کے لائق ہے، ملخصا۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتاہے کہ فرض کے لئے قطعی الثبوت ہوناچاہئے جبکہ یہاں (اختلاف روایت کی وجہ سے) ثبوت ظنی ہورہاہے، اگر یہ کہاجائے کہ احادیث میں "دونوں ہاتھ" کاجملہ آیاہے اس سے تواس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ پہونچوں تک نہ ہو، جواب یہ ہے کہ "ہاتھ" سے قرآن پاک میں پہونچا بھی مراد لیاگیاہے جیسا کہ چور کی سزا میں ﴿**فاقطعوا ایدیهما**﴾ چور خواہ مرد ہو یاعورت کے دونوں ہاتھ کاٹ ڈالو، حالانکہ اس سے یہ بات مسلم ہے کہ پہنچے ہی مراد ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح دوسری احادیث میں کہنیوں تک کی تصریح ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی وہ حدیث جس کی سند حسن ہے گذرچکی ہے، اس کاجواب یہ ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایاہے کہ پھونچوں تک ہی مسح کرنافرض ہے البتہ کہنیوں تک ہی عمل کیاجاتاہے، اس پر ہماری طرف سے یہ کہاجاتاہے کہ ہمارے اطمینان کے لئے یہی بات بہت کافی ہے کہ جس فرض پر عمل ہے وہ کہنیوں تک ہی ہے اور یہی ہمارامدعی ہے، م، اور حضرت عمارؓ کی حدیث کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں جس میں اسطرح کہا

گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا کہ تمہیں تو تیمم کے وقت اتنا سا کام کافی تھا کہ اس طرح کر لیتے، اس کے بعد آپ نے یہ عمل کر کے دکھایا کہ آپ نے دونوں ہاتھ زمینوں پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ مراد ہیں کیونکہ عموماً کل پر جزء کا اطلاق ہوتا رہتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوا ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی ہتھیلیوں کے مسح کیا، ان باتوں کے علاوہ اکثر امت کا عمل یعنی کہنیوں تک مسح کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث پر ہی عمل ہونا چاہئے، مف۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور اگر کہنیوں تک کا کسی طرح ثبوت ہو بھی تو اس پر عمل شاید مستحب ہو کیونکہ اگر واجب ہوتا تو اس پر عمل ترک نہ کرتے، جواب یہ ہوگا کہ شاید ہتھیلیوں سے مراد معہود وضوء ہو یعنی جتنا بھی عموماً وضو میں دھویا جاتا ہے یعنی کہنیوں تک وہیں تک اس تیمم میں بھی ہو۔

پھر اگر یہ اعتراض ہو کہ دار قطنی کی روایت میں صاف طریقہ یہ بیان ہے کہ مسح کرو اپنے چہرہ پر اور اپنی ہتھیلیوں پر پہونچوں تک، لہٰذا مذکور تصحیح درست نہیں ہوئی، تو اس کا بھی اس طرح جواب دوں گا کہ او ہم بن طہمان کے ماسوا کسی نے بھی یہ روایت مرفوعاً بیان نہیں کی ہے، اور شعبہ اور زائدہ وغیر ہمانے توقف کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس موقع پر موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح حجت جدل ہو جائے گی، فافہم، خطابیؒ نے کہا ہے کہ روایت کے لحاظ سے صرف پہونچوں تک اکتفاء کرنا اصح ہے، لیکن کہنیوں تک مسح کرنے کو واجب ماننا اصول سے زیادہ مناسب اور قیاس کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی طرح پہونچوں تک کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے، اسی طرح بحر العلوم لکھنویؒ نے بھی ارکان اربعہ میں اسی قول کو قوی کہا ہے، مگر قیاسی دلیل اور احتیاط کا تقاضا ہے کہ کہنیوں تک ہی عمل ہو، اور احتیاط پر عمل واجب ہوتا ہے، م، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے پورے اعضاء سر اور پیر پر مسح ساقط کر دیا لہٰذا تیمم میں اب دو اعضاء یعنی چہرہ اور ہاتھ پورے باقی رہ گئے جن پر مسح کرنا چاہئے، مع، یعنی وضو اصل ہے اور تیمم خلیفہ ہے حذف کے بعد جتنا باقی رہا وہ اصل کے موافق باقی رہا، لیکن تیمم تو اصل وضو سے نیت وغیرہ میں مختلف ہے کہ تیمم میں نیت فرض ہے مگر وضوء میں سنت ہے، فافہم۔

وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب لئلا یصیر مثلۃ......الخ

ترجمہ: اور اپنے دونوں ہاتھ اتنا جھاڑ دے کہ مٹی جتنی گر سکتی ہو گر جائے تاکہ مثلہ اور بد صورتی نہ ہو اور استیعاب تیمم یعنی پورے عضو پر بھرپور مسح کرنا ضروری ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ تیمم وضوء کے قائم مقام ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں میں خلال کرے اور انگوٹھی کو نکال لے تاکہ اس پر پورا مسح ہو سکے۔

توضیح: ہاتھ جھاڑنا، استیعاب، انگلیوں کا خلال، انگوٹھی نکال ڈالنا، عذار کا مسح، پہونچے تک ہاتھ کٹے کا تیمم

وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب لئلا یصیر مثلۃ......الخ

تیمم کے لئے پہلی مرتبہ ہاتھ میں مٹی مارنے کے بعد اتنے جھاڑے اور پھونک لے کہ ہاتھ پر لگا ہوا زائد گرد و غبار اڑ جائے اور منہ پر مسح کرنے کے بعد مثلہ کی طرح بد شکل نہ ہو جائے، زاد میں ہے کہ احوط یہ ہے کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑ لے تاکہ خاک جھڑ جائے پھر اس ہاتھ سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑ لے اور بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے پوروں سے کہنیوں تک مسح کرے، پھر بائیں ہتھیلی انگوٹھے سمیت کو دائیں ہاتھ کے اندر پہونچے تک پھیرے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے، اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور

کلمہ کی انگلی وانگوٹھے وہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا ہے، اور محیط میں ہے کہ تین انگلیوں سے کم مسح کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ سر اور موزہ کے مسح کا حکم ہے۔

اور محیط میں ہے کہ اس طرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو، اور دونوں نتھنوں کے درمیان کی جو جگہ ہے (وترہ) اس پر بھی مسح کرلے، اور ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتھیلی اور باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے، صلوۃ الاصل میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب بھی ہاتھ اٹھائے تو ایک بار جھاڑلے، اور نوادر میں ہے کہ اگر انگلیوں کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے، مبسوط میں ہے کہ وضوء کی طرح اس میں بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ ہتھیلی کے مسح کرنے میں اختلاف ہے، اور اصح یہ ہے کہ اس کو مسح نہ کرے، نوویؒ نے اپنے مذہب میں کہا ہے کہ تیمم میں دو چیزیں شرط نہیں ہیں، بلکہ واجب یہ ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتوں پر خاک پہونچ جائے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اگر ایک بار ہاتھ مار کر ایسا کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا جیسا کہ قاضی خان میں ہے، امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچوں تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر کی تین رکعتیں ہیں تو جتنی نمازیں اس سے پہلے وہ پڑھ چکا ہے ان کا اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ مسائل اجتہادی ہیں۔

اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا ہو تو اعادہ کرنا ہوگا، مبسوط میں ضرب کا لفظ ذکر نہ کر کے مذکورہ حالت لکھدی ہے کہ زمین پر ہاتھ رکھے، مع، لیکن فقہاء کا یہ قول کہ التیمم ضربتان زیادہ مفید ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ ضرب (زمین پر ہاتھ مارنا) رکن تیمم ہے، اسی بناء پر اگر ضرب کے فوراً بعد مسح کرنے سے پہلے حدث ہو گیا تو اس ضرب سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ رکن تھا، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے وضو کرتے ہوئے کچھ عضو کے دھولینے کے بعد حدث ہو گیا تو پہلا عمل باطل ہو جائے گا اور از سر نو وضو کرنا ہوگا، یہی قول امام السید ابوشجاع کا ہے، اور امام اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ پہلے ضرب سے مسح کرنا جائز ہوگا، جیسے وضو کے لئے کسی نے پانی لیا اس کے بعد اسے حدث ہو گیا اس کے بعد اس نے پانی استعمال کیا۔

اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ خاک استعمال نہ کرے، یہی بات شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہی ہے؛ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسی بناء پر فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ اگر ہوا سے کسی کے چہرہ اور ہاتھوں پر غبار پڑ گیا، اور اس نے تیمم کی نیت سے ان پر مسح کرلیا تو تیمم درست ہو جائے گا، اور اگر مسح نہیں کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا، اس قول کے متعلق یا تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ان ہی لوگوں کا قول ہے جو ضرب (ہاتھ مارنے) کو رکن نہیں مانتے ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ ضرب سے مراد عام ہے کہ خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو، الفتح، لیکن یہ تاویل دوسری صورت میں درست نہیں ہوسکتی ہے جو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ جہاں غبار ہے ہلایا یا داخل کیا اور تیمم کی نیت کی تھی تو ظاہر تیمم جائز ہوگا، جیسا کہ البحر میں ہے، اور اس سے پہلے یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ مبسوط اصل میں ضرب کا ذکر ہی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ وضع (کا لفظ مذکور ہے، اسی لئے بحر الرائق و، غیرہ میں ذکر کیا ہے کہ تیمم میں شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اس کے قائم مقام کوئی دوسرا عمل ہو، م، اور اس کے بارے میں تحقیق جو غایۃ البیان اور فتح القدیر میں ہے کہ قرآن پاک میں تیمم کے لئے فامسحوا کہہ کر صرف مسح کا حکم دیا گیا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے لہٰذا تیمم کے معنی میں شرعاً زمین پر ہاتھ مارنے کا تقاضا معتبر نہیں ہے، اور حدیث میں التیمم ضربتان کہہ کر جو ضرب کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے کہ عادۃً اسی طرح تیمم کیا جاتا ہے، انتھی، الفتح، اور اسی ضرب کو اختیار کر کے در مختار میں مسائل متفرع کئے گئے ہیں۔

لیکن انتہائی تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول بصفۃ مخصوصۃ کے تحت ابتداء کتاب میں کہا ہے کہ ضربتان کا رکن ہونا ہی اصح اور احوط ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ تیمم کے رکن دو ہیں دو ضرب اور استیعاب، م۔

ولا بد من الاستیعاب...... الخ

اور استیعاب تیمم یعنی تمام عضو کو بھرپور مسح کرنا ضروری ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، یہانتک کہ اگر ایک بال بھی مسح سے چھوٹ گیا تو جائز نہ ہوگا، د، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے، اور وضو میں بھی استیعاب شرط ہے۔

ولھٰذا قالوا...... الخ

چونکہ استیعاب شرط ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں کے درمیان خلال کرنا اور انگوٹھی کو اتار لینا چاہئے تاکہ بھرپور مسح ہو سکے، اسی طرح عورت کنگن کو بھی حرکت دے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، د، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لئے تیسری ضرب کی ضرورت ہے، لیکن یہ بات نص کے خلاف ہے اور تخلیل کا مقصد اسی پر موقوف نہیں ہے، الفتح، یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانیؒ کی روایت جو در مختار میں مذکور ہے کہ دوسرے کو مسح کرانے میں تین ضرب کی ضرورت ہے، یہ روایت ضعیف ہے، اور تعجب اس بات پر بھی ہے کہ خود در مختار میں بضربتین کی تفصیل میں کہا ہے کہ اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں، یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ تمام نصوص میں دو ضربوں کا ذکر ہے اس لئے تیسری ضرب نص کے خلاف ہے، م، محیط میں ہے کہ بھنوں کے نیچے مسح کرے، اور حلیہ میں ہے کہ بقول صحیح چہرہ سے اوپر کی ظاہری کھالوں اور بالوں پر مسح کرے، معراج، د، الفتح۔

استیعاب پورے عضو پر مکمل طور سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ اگر اکثر عضو پر مسح ہو جائے تو کل کے قائم مقام ہوگا، کیونکہ مسح کرنے کے مسئلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، جیسے سر اور موزہ میں شرط نہیں ہے، شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو یاد رکھنا چاہئے کیونکہ عموم بلوی کا زمانہ ہے، نوویؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب سے استیعاب بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے ہے جو کرخیؒ نے اپنے مختصر میں ذکر کی ہے، تاج الشریعۃؒ نے شرح میں کہا ہے کہ اگر یہ کہا ہے کہ آیت تیمم میں **فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم** ہے، اس میں باء وجوہ پر داخل ہے، اور جیسے **امسحوا بروسکم** میں رؤس پر باء داخل ہے، حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسا ہی تیمم میں بھی استیعاب فرض نہیں ہونا چاہئے؛ پھر جواب اس طرح دیا کہ استیعاب یہاں سنت مشہور سے ثابت ہے، اس طرح تیمم میں جو ہاتھ ہے وہ صلہ ہے ایصال فعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ کتاب اللہ سے بطور دلالۃ النص ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے، تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ہے اسی طرح تیمم میں استیعاب بھی شرط ہے، اکملؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بحث ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ گویا یہ بحث ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اس لئے باء صلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ وضو میں مسح مستوعب اور پورے سر پر نہیں ہے اس لئے خلیفہ میں بھی مخالفت نہیں ہونی چاہئے۔ حاصل یہ ہے کہ جب اصل یعنی وضوء میں باء تبعیض ہی کے لئے ہونا چاہے، مع، اس بحث کے علاوہ مشہور احادیث میں بھی استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ملتا ہے واللہ اعلم۔

تیمم میں ایک جہت ممسوح کے ساتھ ہے یعنی وجوہ پر باء داخل ہے جو تبعیض کے لئے ہے تو خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض الخ اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ ہے کہ وضو میں وجہ اور یدین میں پورے کو دھونا ہوتا ہے لہٰذا اس کے خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض نہیں ہونا چاہئے، اور اس صورت میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہوتا ہے کہ استیعاب ہی مراد لیا جائے، یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے، مترجم کو یہی بات واضح ہوئی ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**، م۔

العذار (کان اور داڑھی کے بیچ کی سپیدی) پر مسح کرنا شرط ہے، زاہدی، مٹی میں کسی کو لوٹ جانے کی صورت میں اگر چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر ہتھیلیوں سمیت مٹی لگ گئی تو تیمم درست مانا جائے گا ورنہ نہیں، الخلاصہ، اگر کسی کے ہاتھ پہونچوں سے کٹے ہوئے ہوں تو بانہوں پر، اور اگر کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو کٹاؤ کی جگہ پر مسح کرنا ہوگا، اور اگر اس کے اوپر سے کٹے ہوں تو مسح

کرنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگر کسی کے ہاتھ شل ہوگئے ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ کو دیوار پر بس اتنا ہی کافی ہوگا، بہر حال نماز نہ چھوڑے، الذخیرہ، اس کے بعد متن ہے۔

والحدث والجنابة فيه سواء، وكذا الحيض والنفاس، لما روى ان قوما جاؤا الى رسول الله ﷺ و قالوا: انا قوم نسكن هذه الرمال، ولا نجد الماء شهر او شهرين، و فينا الجنب والحائض والنفساء، فقال عليكم بارضكم، و يجوز التيمم عند ابى حنيفةؒ و محمدؒ بكل ما كان من جنس الارض، كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ

ترجمہ:- تیمم کے بارے میں حدث اور جنابت دونوں برابر ہیں اسی طرح حیض اور نفاس کا بھی حکم ہے، اس روایت کی بناء پر جس میں کہا گیا ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور انہوں نے کہا کہ ہم لوگ اس ریگستان کے باشندے ہیں اور ایک دو مہینے تک ہم پانی نہیں پاتے ہیں، حالانکہ ہم میں جنبی، حائض اور نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے اوپر اپنی زمین کا لینا فرض کر لو، اور جائز ہے تیمم کرنا ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، سرمہ اور ہڑتال۔

توضیح: حدث، جنابت، حیض اور نفاس میں تیمم، زمین کی جنس سے تیمم کرنا

والحدث والجنابة فيه سواء...... الخ

تیمم درست ہونے میں حدث جنابت برابر ہیں، حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صراحۃ صحاح ستہ میں موجود ہے کہ وہ جب جنبی تھے تو ان کو تیمم کا حکم کیا گیا تھا، النہر، وكذا الحيض الخ، اور یہی حکم حیض و نفاس کا بھی ہے، دلیل کی بناء پر کہ حدیث میں ہے کہ دیہاتیوں کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ ہم لوگ ایسی قوم کے ہیں جو اس ریگستان میں رہتی ہے، م، فی الحال اس علاقہ میں تین چار ماہ تک ہیں، ع، ط، اور پانی ایک یا دو ماہ تک نہیں پاتے ہیں حالانکہ ہم میں جنبی مرد و عورتیں بھی ہوتی ہیں اسی طرح حیض و نفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں (ہم لوگوں کے پاک ہونے اور نمازیں ادا کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے) ط، تو آپ نے فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان سے پاکی حاصل کرنا ضروری ہے، یعنی اس سے تیمم کر کے طہارت حاصل کر لو، یہ حدیث امام احمد، بیہقیؒ، اسحٰق بن راہویہ ابو یعلی اور طبرانی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں مثنی بن الصباح ہے، احمد، ابن معین اور بزار نے کہا ہے کہ یہ سند صحیح ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ متروک ہے، اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے، مفع، اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسری سند سے روایت کی ہے، جس کو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے، اور طبرانی نے کہا ہے کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے اس کے ماسوا میں نہیں جانتا ہوں، مف۔

اس کے علاوہ اسی اسناد میں ابراہیم بن یزید راوی ہے، احمد اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہے، ابن معین نے کہا ہے کہ ثقہ نہیں ہے، لیکن ذہبیؒ نے ابن عدی سے نقل کیا ہے کہ اس کی حدیث لکھی جاسکتی ہے، م، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کے واسطے تیمم کی صریح اجازت ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صحاح ستہ میں بہت زیادہ صریح ہے، جو کچھ کلام ہے وہ حائض اور نفاس والی میں ہے، نہر الفائق میں کہا ہے کہ ان دونوں کو بھی جنبی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

مسئلہ: امام محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے جامع صغیر کرخیؒ میں دیکھا ہے کہ ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان کے چہرہ پر اگر زخم ہو جائے تو وہ بغیر طہارت کے نماز پڑھے تیمم بھی نہ کرے اور بعد میں اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، یہی اصح ہے، الظہیریہ

اب یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن چیزوں سے تیمم کرنا درست ہوتا ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے:

و یجوز التیمم عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ بکل ما کان من جنس الارض......الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے اور پاک چیز ہو، التبیین، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، اور سرمہ اور ہڑتال وغیرہ، زمین کی جنس سے ہونے کی شناخت یہ ہے کہ جو جل کر راکھ نہ ہو جائے، جیسے درخت کے اجزاء اور پھل اور گیہوں وغیرہ اور گھاس اور اس جیسی چیزیں اور یہ کہ وہ پگھل کر نرم اور پھٹے کے قابل ہو جائے، جیسے لوہا، تانبا، پیتل، سونا، چاندی اور اس جیسی چیزیں اور بلور تو یہ چیزیں زمین کی جنس نہیں ہیں، اور جو چیزیں اس کے خلاف ہوں وہ زمین کی جنس سے ہوں گی، البدائع۔ شیشہ، جو ریت کے علاوہ اور بھی چیزیں اس جنس زمین سے خارج ہو گئیں، لیکن اگر مذکورہ چیزیں کان میں ہی ہوں اور ان پر مٹی لگی ہوئی ہو تو اس مٹی کے اثر سے تیمم جائز ہو گا مگر خود ان چیزوں پر جائز نہ ہو گا، الفتح، بشرطیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں، اسبیجابی، اور پتھر جنس زمین میں داخل رہا، الفتح، اگرچہ اس پر غبار نہ ہو، قاضی خان، اور اگرچہ پتھر کی راکھ ہو، یا باریک پسا ہوا ہو، یا گھسا ہوا ہو یا دھلا ہوا ہو، د، گیرو، گندھک، فیروزہ، عقیق، بلخش سے تیمم جائز ہے، الفتح، البحر، جلی ہوئی زمین سے بھی اصح قول کے مطابق جائز ہے، الظہیریہ، اسی طرح وہ چیزیں جو زمین کی مٹی سے بنائی جاتی ہوں جیسے مٹی کا پیالہ، تھالی وغیرہ کہ ان میں تیمم جائز ہے، الفتح، لیکن ان پر ایسی چیز اگر لگا دی گئی ہو جو جنس زمین سے نہ ہو تو ان پر تیمم جائز نہ ہو گا، خزانہ والفتح، اور صحیح قول کے مطابق پکی ہوئی اینٹ سے جائز ہے، الفتح، البحر، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، التبیین، سرخ، سفید اور سیاہ ہر قسم کی مٹی سے بھی جائز ہے، البدائع۔

زرد مٹی سے بھی جائز ہے، الخلاصہ، سبز مٹی سے بھی جائز ہے، تاتارخانیہ، بھیگی ہوئی اور کیچڑ سے بھی جائز ہے، البدائع، موتی خواہ ثابت اور سالم ہو یا پسا ہوا ہو، اس سے تیمم جائز نہ ہو گا، محیط السرخسی وغیرہ، مشک وعنبر کافور، راکھ سے جائز نہیں ہے، الظہیریہ، نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور اگر پہاڑی نمک ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ جائز ہے، د، البحر، زمرد، زبرجد سے رہا ہے، البحر، یاقوت و مرجان سے بھی جائز ہے، التبیین، لیکن فتح القدیر کے موجودہ نسخہ میں ہے کہ مرجان، یاقوت، زمرد، زبرجد اور موتی سے، تیمم جائز نہیں ہے، الفتح، صاحب تنویر نے مرجان کے بارے میں بھی ناجائز ہونا اختیار کیا ہے کہ وہ پانی سے بنتا ہے، اور شارح نے در مختار میں اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن محیط، غایۃ البیان، توشیح، غایۃ، معراج الدرایہ، تبیین، اور بحر میں جواز کا حکم لکھا ہے، اور یہی اظہر ہے، لیکن احتیاطاً عدم جواز کا قول ہے، واللہ اعلم، م۔

اگر مٹی میں ایسی چیز ملی ہوئی ہو جو زمین کے اجزاء سے نہ ہو تو جس چیز کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، قاضی خان، الظہیریہ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچی اینٹ میں غور کرنا ہو گا، کیونکہ پختہ اینٹ میں تو غیر جنس کے اجزاء جل جاتے ہیں، الفتح، اگر کوئی مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنس گیا، اور پانی نہیں ملا، اور نہ کوئی خشک مٹی ملی، اور اس کے کپڑے دزبن وغیرہ پر غبار ہو تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہو گا، الفتح، اور اگر غبار بھی نہ ہو تو اپنے کپڑے یا جسم پر تھوڑی سی کیچڑ لتھڑ لے، جب وہ خشک ہو جائے تو اس پر تیمم کر لے، اور جب تک وقت قضا ہونے کا خوف نہ ہو اس وقت تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے، کہ بلا ضرورت اپنی بھلی صورت کو خراب کرنا لازم ہو جو مثلہ کے حکم میں ہو گا، البدائع، د۔

ہدایہ وغیرہ مثلہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ لازم آتا ہے کہ تیمم میں مٹی کو جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی جو حرام ہوتا ہے، انہداد، لیکن ایسا خیال کرنا وہم ہے، بلکہ جھاڑنا سنت ہے، م، اور اگر کیچڑ سے تیمم کر ہی لیا تو جائز ہو گا کیونکہ یہ کیچڑ بھی اجزائے زمین سے ہے، اور اس کا پانی باقی رہنے والا نہیں ہے، البدائع، اگر پانی اتنی زیادہ ہو کہ مٹی لاپتہ یا مغلوب ہو گئی ہو تو تیمم جائز نہ ہو گا، محیط السرخسی، اگر کوئی زمین نجس ہو کر اتنی خشک ہو گئی ہو کہ اس کا اثر جاتا رہا ہو تو اس سے تیمم جائز

نہ ہوگا، قاضی خان، اگر ناپاک کپڑے کے غبار سے کسی نے تیمم کیا تو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ناپاک کپڑا خشک ہونے کے بعد اس پر غبار پڑا ہو تو اس سے تیمم جائز ہوگا، النہایہ، تیمم جائز ہے زاج (سجی)[1] اور ایسی دیوار سے جس پر بھس ملی ہوئی مٹی سے پلستر کیا ہوا ہو یا سرخی لگی ہوئی ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق پہاڑی نمک سے جائز نہیں ہے، اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے، اور کرخیؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ کوفتہ ہو، ثعلبیؒ نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے جوہرہ (بڑے موتی) سے تیمم جائز ہے، یہ ثعلبیؒ کی غلطی ہے؛ اور قرطبیؒ امت کا اجماع نقل کیا ہے کہ زمرد اور یاقوت سے تیمم جائز نہیں ہے، یہ بھی وہم ہے، کیونکہ وہ زمین کے عمدہ اجزاء میں سے ہیں، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان سے تیمم جائز ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اسلام کا اس بات پر اجماع ہے کہ مٹی سے تیمم جائز ہے، البتہ اس کے ماسوا دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، مع، یہ سارے اقوال امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے ہیں۔

وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعیؒ لایجوز الا بالتراب المنبت وهو رواية عن ابی یوسف لقوله تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قاله ابن عباسؓ غیران ابا یوسف زاد علیه الرمل بالحدیث الذی رویناه ولهما ان الصعید اسم لوجه الارض سمی به لصعوده والطیب یتحمل الطاهر فحمل علیه لانه الیق بموضع الطهارة اوهو مراد بالاجماع

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمم جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی مٹی جس میں اگانے کی صفت ہو صرف اسی سے تیمم جائز ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم پاک مٹی سے تیمم کرو، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ایسی مٹی ہو جس میں اگانے کی صفت ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ نے مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کو زیادہ کیا ہے مذکورہ حدیث کی وجہ سے، اور ان دونوں حضرات (امام اعظمؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ الصعید زمین کے بالائی حصہ کا نام ہے اس کو صعید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اوپر ہوتی ہے، اور طیب کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ طاہر کے معنی میں ہو اس لئے اسی پر محمول کر دیا گیا کیونکہ طہارت کے موقع میں یہی معنی لائق اور مناسب ہے، یا یہ کہ معنی اجماع کی وجہ سے لئے گئے ہیں۔

توضیح:- زمین کی جنس سے تیمم کرنا

وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرملؒ ......الخ

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمم جائز نہ ہوگا، **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے اس مٹی کے جو اگانے کی صلاحیت رکھتی ہو کسی اور چیز سے تیمم کرنا درست نہ ہوگا، **وهو رواية الخ** امام ابو یوسفؒ کے قول کے کئی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ الایة......الخ

امام شافعیؒ کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہ تم صعید طیب سے تیمم کرو، جبکہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے **صعیدا طیبا** بمعنی **ترابا منبتا**، یعنی ایسی مٹی جو اگانے والی ہو **غیر ان الخ** البتہ امام ابو یوسفؒ نے امام شافعیؒ کے قول سے ریت کا بھی اضافہ فرمایا ہے یعنی اس خاص مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کی اجازت دی ہے، اس حدیث کی بناء پر جو اوپر گذر چکی ہے یعنی ایک سوال کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا علیکم بارضکم تم پر لازم ہے کہ اپنی مٹی کو استعمال کرو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ، حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس قول سے رجوع کیا ہے، اگرچہ ابتداء یہ قول تھا مگر بعد میں فرمایا ہے کہ سوائے خالص مٹی کے تیمم جائز نہیں ہے،

(۱) سجی ایک قسم کا کھار جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے۔ فیروز اللغات (انوار الحق قاسمی ۹-۱۹۸۹ء)

جیسا کہ معلیؒ نے ان کا آخری قول اور رجوع کی روایت کی ہے، چنانچہ مبسوط میں یہی ہے، مفع، پھر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ استدلال یعنی ترابا منبتا سے تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی مٹی ہونے کی شرط لازم نہیں کرتے، چنانچہ امام میں لکھا ہے کہ اصح قول میں اگانا شرط نہیں ہے۔

ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمى به لصعوده والطيب يتحمل الطاهر ...... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین کا یعنی زمین کی اوپری تہہ اسے صعید کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اوپر ہے، مذکورہ معنی اصمعی، خلیل، ثعلب، ابن الاعرابی، زجاج کے علاوہ دوسرے بلیغوں اور ادیبوں نے بیان کئے ہیں، اور زجاجؒ نے معانی قرآن میں کہا ہے کہ صعید کے معنی میں روئے زمین، خاک کے ماسوا خواہ کہیں کوئی اور چیز ہو، کیونکہ صعید صرف خاک اور مٹی ہی نہیں ہے بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو، زجاج نے کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ لغت میں سے کسی نے اس میں اختلاف کیا ہو، مع، اگر کوئی کہے کہ صعید کے یہ بتائے ہوئے معنی ہم نے مان لئے لیکن آیت میں تو صعیدا طیبا کہا ہے وہاں کیا معنی ہوں گے، اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ **والطيب يحتمل الخ** کہ آیت میں اس بات کا احتمال ہے صعید کے معنی طیب ہو یعنی پاک ہو، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ستھری، حلال اور اگانے والی زمین کے معنوں میں سے کوئی ایک معنی ہو، اور یہ سارے معانی قرآن پاک میں مختلف مواقع میں مراد لئے گئے ہیں، اس مقام میں اس مشترک لفظ طیب سے اکثر نزدیک بقول ابی اسحٰق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔

فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة ...... الخ

اسی بناء پر طیب کے معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ طہارت کے موقع کی مناسبت سے یہی زیادہ لائق ہے، کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہے اور مشترک لفظ میں کسی ایک معنی مراد لینے کے لئے کوئی ترجیح کی وجہ ہونا چاہئے جبکہ اس جگہ مقام کے اعتبار سے اسی طہارت کے معنی کو ترجیح ہے، اب حاصل معنی یہ ہوں گے روئے زمین پاک سے تیمم کرو، اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا ہے **ولكن يريد ليطهركم** یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کردے، پھر اس لفظ کے معنی اگانے والی کے لینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ناپاک کھاروالی مٹی میں اگرچہ اگانے کی صلاحیت پوری ہو جاتی ہے مگر اس سے طہارت اور تیمم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس بات کے کچھ معنی نہ ہوئے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔

اوهو مراد بالاجماع...... الخ

یا یہ کہا جائے کہ طیب سے مراد بالاجماع طاہر ہے، اس طرح صعید طیب کے معنی ہوئے پاک روئے زمین، پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہے، یعنی ایک ہی استعمال میں جب لفظ مشترک سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں تو اس وقت دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، اس لئے انہوں نے اگانے والی مٹی کے پاک ہونے پر اسی لفظ طیب سے استدلال کیا ہے، اور طیب کے معنی طاہر کے لئے، اور ہم احناف بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں، اس لحاظ سے ہمارے اور ان کے درمیان بالاتفاق یہی معنی مراد ہوئے، لہٰذا ہمارے نزدیک طیب سے اس کے دوسرے معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم مراد نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ صعید طیب کے یہ معنی متعین ہو گئے تو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی تفسیر اس اطلاق کے لئے قید نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ خبر واحد سے مطلق آیت کو مقید کرنا جائز نہیں ہے، یہاںتک ابن عباسؓ کے اثر کے متعلق گفتگو ہوئی، اس کے علاوہ اگر اسی اثر سے استدلال کرنا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ کھاری اور نمکین زمین سے تیمم جائز نہ ہو حالانکہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ

اس سے تیمّم جائز ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمّم جائز ہے۔
دلائل میں سے حجت کے لائق ایک دوسری حدیث ابو جہیم انصاریؓ کی ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک مرتبہ بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے اس وقت ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے اسے سلام کا جواب نہیں دیا یہانتک کہ آپ ﷺ نے ایک دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمّم کر کے اس کا جواب دیا، یہ روایت بخاریؒ نے روایت کی ہے اور مسلمؒ نے اسے معلق ذکر کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ مدینے کی دیواریں سیاہ پتھروں سے بغیر مٹی کے بنی تھیں، ابن القصار مالکیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، جس میں وہ تیمّم کے لئے ایسی مٹی کی شرط لگاتے ہیں جس میں اگانے کی صلاحیت موجود ہو جبکہ مذکور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ایسے پتھر پر تیمّم کیا جس میں مٹی کا اثر تک نہ تھا، ابو جہیم راوی کے نام سلسلہ میں تصحیح کرتے ہوئے امام نوویؒ نے اسے مصغر یعنی ابو جہیم کہا ہے۔
مستدل احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **جعلت لي الارض مسجدا وطهورا** کہ میرے لئے زمین مسجد اور طہور کر دی گئی ہے، الارض کے متعین معنی جنس زمین کے ہیں لہذا جنس زمین طہور ثابت ہوئی، اور صحاح کی عام روایتوں میں اسی طرح مروی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے **ایما رجل ادر کته الصلوة فلیصل** یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت وہیں نماز پڑھ لے، اور یہ بات تیمّم کے باب میں ہے جیسا کہ پوری حدیث سے اس کی تصریح ہوتی ہے، لہذا یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہوئی کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے، کیونکہ نماز کا وقت تو ہر قسم کی زمین میں یعنی کبھی ریت میں، کبھی نمکین زمین اور کبھی پہاڑ میں آسکتا ہے، اس کے علاوہ دوسری روایت میں ہے کہ **فعنده طهوره و مسجده**، یعنی وہ وہاں نماز پڑھ لے کہ اس کی طہارت کی چیز اور سجدہ گاہ اس کے پاس موجود ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بارہ میں احادیث بہت سی ہیں کہ خالص مٹی ہونا تیمّم کے لئے شرط نہیں ہے، اسی لئے صحیح قول یہی ہے کہ روئے زمین کی جنس سے تیمّم جائز ہے۔

ثم لايشترط ان يكون عليه غبار عند ابی حنيفة، لاطلاق ما تلونا، وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابی حنيفة ومحمد، لانه تراب رقيق، والنية فرض فی التيمم، و قال زفرؒ: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه في وصفه، ولنا انه ينبئی عن القصد، فلا يتحقق دونه، او جعل طهورا فی حالة مخصوصة، والماء طهور بنفسه علي مامر

ترجمہ:- پھر امام اعظمؒ کے نزدیک تیمّم کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس جنس زمین پر گرد و غبار بھی ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے صرف غبار پر ہی تیمّم کر لیا جائے، کیونکہ وہ غبار بھی تو مٹی ہی ہے صرف یہ کہ وہ ہلکی ہے، اور نیت تیمّم میں فرض ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمّم وضو کا نائب ہے لہذا وصف وضو میں بھی وضو کے مخالف نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمّم خبر دیتا ہے قصد ہونے کا (کہ تیمّم کے لغوی معنی ارادہ کرنے کے ہیں) لہذا بغیر نیت کے تیمّم کے معنی متحقق نہ ہوں گے یا یہ کہ تیمّم حالت مخصوصہ میں طہور قرار دیا گیا ہے، اور پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا ہے۔

توضیح: تیمّم کے لئے مٹی یا پتھر وغیرہ پر غبار ہونا ضروری نہیں ہے

ثم لایشترط ان یکون علیه غبار عند ابی حنیفة، لاطلاق ماتلونا......الخ
تیمّم کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غبار کا ہونا شرط نہیں ہے، لیکن ایک روایت میں امام محمدؒ کے نزدیک غبار کا ہونا بھی

شرط ہے جیسا کہ العنایہ میں ہے، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کی ہیں، اس میں صعید طیب کہا گیا ہے، کہ وہ پاک ہو اور جنس زمین سے ہو مگر اس میں غبار ہونے یا نہ ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

و كذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابى حنيفة و محمد...... الخ

اسی طرح ایسے شخص کو جس کو پاک مٹی پر قدرت حاصل ہو اگر وہ صرف غبار پر تیمم کرلے تو بھی جائز ہو جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کیونکہ غبار بھی باریک مٹی ہی ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، وقایہ، د، ت، جس کی صورت یہ ہوگی کپڑے، گدے اور بستر وغیرہ پاک چیز کو جھاڑنے سے جب ہاتھ پر غبار آجائے تو اس سے تیمم کیا جائے، یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لے کر تیمم کیا جائے، جیسا کہ المحیط میں ہے، اسی طرح غبار خود چہرہ اور ہاتھوں پر لگا اور تیمم کی نیت سے اس سے مسح کرلیا تو بھی صحیح ہوگا، لیکن اگر مسح نہیں کیا تو صحیح نہ ہوگا، الظہیریہ۔

اور اگر گیہوں جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا، جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے بھی تیمم کرنا صحیح ہوگا، السراج، اور اگر اثر ظاہر نہ ہوا تو صحیح نہ ہوگا، البحر، اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹ پر لگے ہوئے غبار سے جس کے بال خشک ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا، ع، اگر جنبی عورت کے ایسے چہرہ پر غبار لگا ہوا ہے جو ظاہر ہو رہا ہے ہاتھ مارا تو بھی جائز ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی نزدیک جائز ہوگا جبکہ پاک مٹی میسر نہ ہو، طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ وہ احباب کے ساتھ سفر میں تھے راستہ میں بارش ہوئی، اتفاق سے اسی وقت کسی کو غسل کی حاجت ہو گئی تو حکم دیا کہ اپنے نمدے اور زین جھاڑ کر اس کے غبار سے تیمم کرلیں، جیسا کہ المبسوط میں ہے، مع۔

تیمم میں نیت کرنا اور اس میں اختلاف علماء مع دلائل

تفصیل بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے والنية فرض الخ اور تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، عام علماء کا یہی قول ہے، ع، اس نیت کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ ایسی عبادت کرنے کے لئے تیمم کرنے کا ارادہ کرنا چاہئے جو خود مقصود ہو اور بغیر طہارت کے وہ عبادت صحیح ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اگر صرف طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت کی جائے تو وہ ارادہ نماز کے قائم مقام مانی جائے گی، التبیین، اگر کسی مریض کو دوسرا شخص تیمم کرا رہا ہو تو اس وقت خود اس مریض پر تیمم کی نیت لازم آئے گی، اس دوسرے شخص پر لازم نہ ہوگی، القنیہ۔

و قال زفرؒ: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه في وصفه..... الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تیمم میں نیت کرنا فرض نہیں ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے جو اوصاف وضو کے ہیں وہی اس کے بھی ہونے چاہئے اس کے خلاف نہیں ہونا چاہئے، اور وضو میں نیت فرض نہیں ہے اس لئے تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خلیفہ وصف اور شرط میں اصل کے مخالف ہے، حالانکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے خلیفہ وصف اور شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا ہے، مع

ولنا انه ينبئى عن القصد، فلا يتحقق دونه......الخ

اور دلیل یہ ہے کہ تیمم لفظی معنی کے لحاظ سے قصد و ارادہ کے معنی ادا کرتا ہے لہذا تیمم بغیر ارادہ کے ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس مطلب کی وضاحت میں یہ کہا گیا ہے کہ تیمم کی اصل اور ماہیت میں ارادہ داخل ہے لہذا بغیر ارادہ کے تیمم متحقق نہ ہوگا کیونکہ جب تیمم کی ذاتی چیز (نیت) نہ ہوگی تو ذات تیمم بھی نہیں پائی جائے گی، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ تیمم کا دوسرا نام قصد ہے اور اسی کو ارادہ بھی کہتے ہیں، اب جبکہ ہمیں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ ہمارے لئے واجب ہو تو اس کی نیت بھی واجب ہوگی، یہ دلیل غایۃ البیان کی ہے، اور اکملؒ۔

اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تیمم کا مطلب ہوتا ہے کہ مٹی کے استعمال کا ارادہ کرنا، اور جو نیت تیمم میں فرض ہے اس سے مراد طہارت حاصل کرنے کی نیت، یا نماز مباح ہونے کی نیت یا حدث ختم کردینے کی نیت، یا جنابت ختم کردینے کی نیت پہلی نیت کے ماسوا ہے اس طرح ایک سے دوسرے کا جواب نہ ہوگا، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان مذکورہ چار باتوں میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ یہ لازم آئے گا، کہ اس جگہ دو ارادے ہیں ایک ارادہ مٹی کے استعمال کرنے کا اور دوسرا ارادہ ان چار باتوں میں سے کسی ایک کا، حالانکہ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ تیمم میں دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں کوئی وزن نہیں کہا ہے کیونکہ مٹی کے استعمال کا ارادہ تو اپنے کام کا اردہ کرنا، یعنی آدمی جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو جس سے وہ کام پورا ہوتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے پھر اس کا کام کرنے کا کوئی مقصد ہوتا ہے، اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوتی ہے۔ ابن الہمامؒ نے اکملؒ کے اعتراض کو اس طرح خوب وضاحت کرتے ہوئے تقویت دی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی نے یونہی چہرہ اور ہاتھ پر مسح کرنے کا ارادہ کیا تو کوئی فائدہ نہ ہوگا (کہ وہ تیمم نہیں مانا جائے گا) اور مصنفؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لفظ تیمم ایک اصطلاح شرعی ہے جس کے معنی میں قصد وارادہ کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اصول فقہ میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ اصطلاح شرعی اسماء میں اس معنی کا ہونا لازمی ہوگا جو الفاظ لغوی معنی کے اعتبار سے ہوں (الحاصل تیمم میں بھی لغوی معنی ارادہ کا پایا جانا ضروری ہوگا)۔

مصنف ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ تیمم میں جس نیت کا ہونا لازمی ہے اس سے مراد پاکی حاصل کرنا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کلام مصنف ختم ہوا۔ اور دوسرے فقہاء نے جو تیمم میں مختلف قسم کی نیتوں کا ہونا مراد لیا ہے مثلاً حدث کے ختم ہونے کی نیت کا ہونا یا نماز کا صحیح ہونا تو ان سب میں پاکی حاصل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر دخول مسجد یا تلاوت قرآن پاک یا اس کے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جواب سلام کے واسطے کسی نے تیمم کیا ہو تو عام مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خانؒ نے بھی اس مسئلہ کو نص کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے صرف سجدہ شکر کی ادائیگی کی نیت سے تیمم کیا ہو تو اس سے شیخینؒ کے نزدیک فرض کی ادائیگی درست نہ ہوگی البتہ امام محمدؒ کے نزدیک درست ہو جائیگی، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور اگر تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تیمم کیا ہو تو اس سے تینوں ائمہ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضیخان۔

پھر بحر اور در مختار میں یہ اشکال ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ اس سے فرض کی ادائیگی جائز نہ ہوگی کیا خود یہ تیمم بھی جائز ہوگا۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اظہر اور اشبہ بہ صحت یہ ہے کہ صرف اس نیت سے تیمم بھی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنفؒ اور محقق کمالؒ کے قول سے یہ بات جلد ہی ظاہر ہو جائیگی۔ اس کا انتظار کریں۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسائل اور بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان تینوں ائمہ کے نزدیک تیمم جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی نیت جس سے طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت مقصود ہو معتبر ہو گی۔ اور ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو وہ معتبر نہ ہو گی۔ البتہ نوادر کی بعض روایتوں میں صرف تیمم کی نیت کافی سمجھی گئی ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ لفظ تیمم سے ایسے قصد کا ہونا مراد ہے جو معتبرہ نیت کے علاوہ ہے۔ لہٰذا اس قصد سے وہ نیت معتبرہ موجب نہ ہوئی اور نہ آیت وضو ﴿إذا قمتم إلى الصلوة﴾ جس کا مطلب ہوتا ہے إذا قصدتم القيام إلى الصلوة کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو۔ بھی قصد و نیت کو لازم ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے پہلے یہ بات کہی گئی ہے کہ جو تیمم سلام کا جواب دینے کے لئے ہو وہ ظاہر مذہب کے مطابق صحیح

نہ ہوگا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیمم کیا ہے، چنانچہ بیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب دینے کی حدیث گذر چکی ہے، جواب میں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ نے جواب سلام کے لئے تیمم کیا تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صرف اسی غرض یعنی جواب سلام کے لئے تیمم کیا ہو بلکہ طہارت کی نیت کر کے تیمم کیا ہو اس کے بعد سلام کا جواب دیا ہو، الفتح مختصرا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو تیمم جواب سلام کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تلاوت قرآن پاک، قرآن پاک کو ہاتھ لگانے اور قبور کی زیارت وغیرہ کے لئے تیمم کرنا سب کا یہی حکم ہے، البتہ خصوصیات کے ساتھ سلام کا ذکر اعتراض کی غرض سے ہے۔

پھر اس مقام پر زیادہ لکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ کوئی بھی اختیاری کام بغیر ارادہ کے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تمام اختیاری کام دلی ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے لہٰذا اس ارادہ میں فعل تیمم وغیر تیمم سب یکساں ہیں، پھر بھی ان تمام کاموں میں خاص کر تیمم کا نام تیمم رکھنا، معنی اس کام میں ارادہ کا ہونا صرف اس بناء پر رکھا گیا ہے کہ مخصوص ارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی کام بھی مقصود ہو، اسی کو نیت خاصہ بھی کہتے ہیں، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ تیمم میں عام ارادہ کے علاوہ ایک نیت خاصہ بھی ضروری ہے، اور اس کے بغیر تیمم صحیح نہ ہوگا، لہٰذا وہ نیت واجب ہوئی اور یہ مقصود ہے، میں مترجم کے دل میں اللہ نے اس سمجھ کی توفیق دی ہے اس بحث اور تحریر کو غنیمت جاننا چاہئے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

او جعل طھورا فی حالۃ مخصوصۃ...... الخ

یا یہ کہ مخصوص حالات میں تیمم کو طہور قرار دیا گیا ہے، یعنی شریعت نے زمین کو اس شرط کے ساتھ طہور کہا ہے کہ پانی نہیں پایا جا رہا ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ تیمم نماز کے واسطے ہو، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں تیمم سے طہارت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اسی طرح بغیر نیت کے بھی طہارت کے لئے مفید نہ ہوگا، یہ باتیں اس لئے کہی گئیں کہ آیت تیمم ﴿**فتیمموا صعیدا طیبا**﴾ کی بنیاد دوسری آیت پاک یعنی آیت وضوء **اذا قمتم الی الصلوۃ** پر ہے کہ تم نماز کا ارادہ کرو تو وضو کرو، اور اگر وضو کے لئے پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اب جس طرح وضو کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نماز کے لئے مخصوص اعضاء دھوڈالو اسی طرح تیمم کی بھی مراد یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت حاصل کرو، شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہے، نہایہ، اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہوگی، تو جواب یہ ہوگا، کہ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ کوئی دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس سے نیت کا واجب ہونا ثابت ہو۔

والماء طھور بنفسہ علی مامر...... الخ

پانی بذات خود بالطبع طہور واقع ہوا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس پر اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ پانی تو محسوس نجاستوں کے لئے طہور ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت دور کرے، جیسا کہ الفتح میں ہے، مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**وینزل من السماء ماء طھور الیطھر کم بہ**﴾ الآیۃ، کہ وہ خدا آسمان سے طہور پانی نازل کرتا ہے تاکہ تم کو اس پانی سے پاک کر دے، اس سے صاف طریقہ سے یہ معلوم ہوا کہ بندوں کو پاک کرنے کے واسطے ہی پانی نازل کرتا ہے، اور یہ حکم عام ہے اس بات کو کہ ناپاکی حقیقی ہو یا حکمی ہو اور اس بیان کی خصوصی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جنگ بدر کی ابتداء میں یہ آیت اس وقت نازل کی گئی تھی جبکہ لوگوں کو غسل کرنا جنابت کی بناء پر لازم ہو گیا تھا اور پانی وہاں میسر نہیں تھا، اس موقع پر آیت نازل کر کے ان لوگوں کو پاک ہونے کا موقع دیا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسموں کی ناپاکی کو دور کر دیتا ہے، اور نیت شرط ہونے کے لئے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔

الحاصل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، اب اس اعتراض کا جواب باقی رہا کہ تیمم تو وضو کا قائم مقام ہے لہٰذا اسے اپنی اصل یعنی وضو کے مخالف نہیں ہونا چاہئے، میں جواب

دیتا ہوں کہ اصل اور خلیفہ کے حکم میں اس جگہ کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے، مسئلہ میں اچھی طرح غور کرلو، م، بعض علماء نے کہا ہے کہ تیمم نماز کو صرف مباح کر دیتا ہے اور بدن سے حدث کو دور نہیں کرتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک تیمم حدث کو دور کر کے نماز کو مباح کرتا ہے، اس وقت تک کے لئے کہ جب تک پانی نہ مل جائے، شیخ ابو بکر رازیؒ پہلے قول کے قائل ہیں، اور دوسرے قول کی دلیل میں حضرت عمرو بن العاصؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غزوہ ذات السلاسل جو سخت جاڑے کے زمانے میں ہوا تھا اسی موقع پر مجھے غسل جنابت کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجھے یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اس وقت غسل کرنے سے میری جان نکل جائے گی اور میں ٹھٹھر جاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ نماز پڑھ لی، اس کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو واقعہ سے مطلع کردیا تو سن کر آپ مسکرانے اور مجھے کچھ نہ فرمایا یہ روایت ابوداؤد نے اور حاکمؒ نے بھی بیان کی ہے، مع، اب یہ سوال رہا کہ کیا تیمم صحیح ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ حدث یا جنابت کی تفصیلی طور سے نیت بھی کی جائے، جواب یہ ہے کہ تفصیلی جواب کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مصنف ہدایہؒ آئندہ فرمارہے ہیں۔

ثم اذا نوى الطهارة، اواستباحة الصلوة اجزأه، ولا يشترط نية التيمم للحدث، او للجنابة، هو الصحيح من المذهب، فان تيمم نصراني يريد به الاسلام، ثم اسلم لم يكن متيمماً عند ابي حنيفةؒ و محمدؒ، وقال ابو يوسفؒ هو: متيمم لانه نوى قربة مقصودة، بخلاف التيمم لدخول المسجد و مس المصحف، لانه ليس بقربة مقصودة، لهما ان التراب ماجعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة، والاسلام قربة مقصودة يصح بدونها، بخلاف سجدة التلاوة، لانها قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة

ترجمہ:- پھر جبکہ طہارت کی یا نماز صحیح ہونے کی نیت کرلی تو یہی نیت کافی ہو جائے گی، اور حدث یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمم میں تفصیلی نیت کی ضرورت باقی نہ رہے گی، یہی مذہب صحیح ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نصرانی شخص اسلام لانے کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لے آئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم نہیں مانا جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس کا تیمم صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے تیمم سے ایسی نیکی کی نیت کی ہے جو مقصود ہے، بخلاف مسجد میں داخل ہونے اور قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنے والے کے، کیونکہ یہ کام اگرچہ نیکی کے ہیں مگر مقصود نہیں (بلکہ نیکی کے لئے ذریعہ) ہیں۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور صرف اس وقت کہا گیا ہے جبکہ اس سے ایسی مقصود بالذات نیکی کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بغیر پاکی کے ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اسلام لانا ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے بھی ہو سکتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ یہ ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:- تیمم کرنا سجدہ تلاوت کی نیت سے، کافر کا تیمم

مسلم تیمم کر کے مرتد ہو گیا پھر اسلام لایا

ثم اذا نوى الطهارة، اواستباحة الصلوٰة اجزأه، ولا يشترط نية التيمم للحدث......الخ

پھر جب تیمم کرنے والے نے طہارت حاصل ہونے یا نماز مباح ہونے کی تو یہی نیت کافی ہوگی پھر یہ شرط رہے گی کہ اس نے یہ تیمم حدث دور کرنے یا جنابت دور کرنے کی مفصل نیت کی ہو۔

هو الصحيح من المذهب...... الخ

یہی صحیح مذہب ہے۔ برخلاف شیخ ابو بکر الرازیؒ کے وہ امتیاز کرنے کیلئے نیت میں تفصیل کرنے کی شرط لگاتے ہیں اس

طرح پر کہ تیمم فرض نماز کے لئے ہے یا نفل نماز کے لئے ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محمد بن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی جنبی نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو وہی تیمم جنابت کے لئے بھی کافی ہوگا، مفع، التبیین، اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے، تاتار خانیہ، اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا اختلاف اس تیمم سے فرض نمازیں ادا کرنی درست ہوں گی، المحیط۔ اور وقت ہونے سے پہلے ہی تیمم کر لینا اسی طرح ایک فرض سے زیادہ کے لئے تیمم کر لینا جائز ہے۔ دت۔ اور سنت و نفل کے لئے بھی تیمم جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کا مطلق اور مکمل بدل ہے۔ اور ضرورۃ یا مجبوراً یا بدل ضروری نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے ضروری ہے کہ اس سے قربت مقصودہ کی نیت کی گئی ہو۔ لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قربت مقصودہ کی نیت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کام بغیر طہارت کے ادا نہیں کیا جا سکتا ہو۔ مذکورہ اصول کے مطابق یہ مسائل نکلتے ہیں۔

فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام، ثم اسلم لم یکن متیمماً عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ...... الخ

کہ اگر کسی نصرانی نے اسلام قبول کرنے کی غرض سے تیمم کیا کہ وہ پاک ہو کر مسلمان ہو پھر وہ اسلام لے آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تیمم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا اور تیمم کہنا صحیح ہوگا۔

وقال ابو یوسفؒ هو: متیمم لانه نوی قربة مقصودة...... الخ

کیونکہ اس نے نیک کام کرنے کی نیت کی ہے کہ وہ اسلام لائے گا اور یہ نیکی مقصود بھی ہے یعنی یہ کسی دوسرے نیک کام کرنے کا صرف ذریعہ نہیں ہے جیسے کہ دوسری شرطیں ہوا کرتی ہیں، اور اسلام لانا خود مستقل بلکہ سب سے بڑھی ہوئی نیکی ہے، لہٰذا اس قربت مقصودہ کی نیت سے اس کا تیمم صحیح ہوگا اور اسے متیمم مان لیا جائے گا۔ ت۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد بھی اسے تیمم کی حالت میں مانا جائے گا اور اگر چاہے تو اسی تیمم سے اپنے فرائض ادا کر سکے گا، نئے تیمم کرنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

بخلاف التیمم لدخول المسجد...... الخ

بخلاف اس تیمم کے جو دخول مسجد یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کی غرض سے کیا گیا ہو کہ یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کام ایسے نہیں ہیں جنہیں مقصود بالذات نیکی کا کام کہا جا سکے بلکہ یہ کام دوسرے کاموں مثلاً ادائیگی نماز یا تلاوت قرآن کے لئے ذریعہ ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے تو جواب یہ ہے کہ کافروں کو صرف اسلام لانے کی صلاحیت کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہانتک امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہوئی۔

لهما ان التراب ماجعل طهورا الا فی حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة...... الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی صرف اسی صورت میں طہور ہوگی جبکہ اس سے ایسی نیکی کا کام کرنے کا ارادہ ہو جو مقصود بالذات ہونے کے علاوہ وہ کام بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتا ہو۔

والاسلام قربة مقصودة یصح بدونها...... الخ

اور اسلام لانا اگرچہ ایسی عبادت ہے جو مقصود بالذات ہے بلکہ تمام عبادتوں کی اصل ہے پھر بھی چونکہ بغیر طہارت کے بھی اسلام لانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اس نیت سے تیمم کرنا معتبر نہیں مانا جائے گا۔

بخلاف سجدة التلاوة...... الخ

البتہ اگر سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے تیمم کیا تو صحیح ہوگا، کیونکہ یہ مقصود بالذات نیکی ہے جو طہارت کے بغیر ادا نہیں کی جا سکتی ہے ایک اعتراض اس تفصیل پر یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی کافر نماز کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لایا اور اب اسی تیمم سے نماز ادا کرنا چاہتا ہے تو مذکورہ تفصیل کے مطابق تیمم کا اعتبار کر کے اس کی نماز درست ہونی چاہئے کیونکہ تیمم کا مقصد ایسی نیکی انجام دینی تھی جو مقصود بالذات ہونے کے ساتھ یہ نیکی بغیر طہارت ادا بھی نہیں کی جا سکتی ہے، حالانکہ شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں

صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ اس تیمّم سے نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کافر کو نیت کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ النہایۃ مختصراً۔
اور حق بات یہ ہے کہ اس جگہ دو اختلافات ہیں (۱) کافر کے اندر نیت کرنے کی مطلقاً صلاحیت نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسلام لانے کی نیت کافر سے صحیح ہوتی ہے اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمّم کے لئے صرف مقصود بالذات عبادت کا ہونا کافی ہے لیکن طرفینؒ کے نزدیک تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اسے کام کرنے کی نیت ہونی چاہئے جو مقصود بالذات عبادت ہونے کے علاوہ وہ عبادت بغیر طہارت کے ادا نہیں ہو سکتی ہو، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ کافر نے اگر اسلام لانے کی غرض سے تیمّم کیا اور اس تیمّم سے نماز فرض ادا کرنی چاہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک فرض کی ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ طرفینؒ جواز نماز کے بارے میں تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ ایسی عبادت مقصود ہ ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ یہ آخری شرط لگانا ضروری نہیں کہتے کہ خواہ بغیر طہارت صحیح ہو یا نہ ہو، اس بناء پر جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے لئے تیمّم کیا گیا ہو تو اس سے بالاتفاق فرض نماز کی ادائیگی صحیح ہوگی، البتہ کافر سے اس لئے صحیح نہ ہوگی کہ کافر میں نیک کام کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اگر قرآن پاک کو چونا یا مسجد میں داخل ہونے کی غرض سے تیمّم کیا تو بالاتفاق اس تیمّم سے فرائض ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس سے مقصود بالذات نیکی کرنے کی اس نے نیت نہیں کی ہے، البتہ اسی تیمّم سے اسے قرآن پاک کو ہاتھ لگانا یا مسجد میں داخل ہونا صحیح اور حلال ہوگا، انتہی مختصراً۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کا تیمّم تو صحیح ہو گیا ہے البتہ ادائیگی نماز کے لئے یہ کافی نہ ہوگا، اور بحر الرائق نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ایسے تمام کاموں کیلئے تیمّم صحیح ہوگا جس میں طہارت شرط نہیں ہے، اور در مختار میں یہ چند جزئی مسائل بیان کئے گئے ہیں سونے، سلام کرنے، سلام کا جواب دینے کے لئے تو تیمّم صحیح ہوگا لیکن اس سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، اور منیہ اور اس کی شرحوں میں لکھا ہوا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمّم کرنا درست نہیں ہے، مختصراً۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل بحث اس روایت کی بناء پر شروع ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود سلام کا جواب دینے کی نیت سے تیمّم کیا ہے، لیکن اس کا جواب جو شیخ ابن الہمامؒ نے دیا ہے وہ کچھ پہلے گذر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صرف سلام کا جواب دینے کی غرض سے تیمّم نہیں کیا تھا، بلکہ اس سے طہارت کی نیت کر کے سلام کا جواب بھی دیا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب واقعۃً صحیح ہے کیونکہ خود بعض روایتوں میں اس جواب کی تصریح ہے کہ میں طہارت کی حالت میں نہیں تھا اس لئے میں نے چاہا کہ طہارت حاصل کر کے سلام کا جواب دوں، اور خود صاحب ہدایہؒ کا جواب بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے لم یکن متیمما یعنی اسے تیمّم ہونے کی صفت ہی حاصل نہیں ہوئی ہے، مزید تحقیق یہ بھی ہے کہ محقق علماء کے جواب کے الفاظ مختلف نہیں ہیں، اور ایک باریک جواب یہ بھی ہے کہ فرض نمازوں کی ادائیگی کے لئے وضو کا پانی تلاش کرنے کی حد مقرر کر دی گئی ہے، اس طرح مثلاً طہارت کے ساتھ سلام کے جواب میں وضو کے لئے پانی کی تلاش لازم کر دی جائے اور تاخیر کا حکم دیا جائے تو اصل مقصود فوت ہو جائے گا یعنی اتنی دیر تک جواب کا انتظار نا ممکن ہو جائیگا لہذا وقتی طور سے تیمّم کے ساتھ جواب دینا گوارہ کیا گیا ہے، لیکن تیمّم میں طہارت کی نیت کرنی ہوتی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سجدۂ تلاوت میں بھی اگر ادائیگی میں تاخیر ہو رہی ہو جو ایک مکروہ کام ہے تو اس موقع پر بھی تیمّم جائز ہونا چاہئے، اور ایسی ضرورت اکثر حالت سفر میں پیش آسکتی ہے، لہذا مختار میں حالت سفر میں مطلق رکھا گیا ہے، لیکن حالت اقامت میں جواز اور عدم جواز دونوں حکم ہے جو مذکورہ اصل سے متفرع ہوا ہے، باریکی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، لہذا حق بات یہ ہوئی کہ تیمّم کرنے کے لئے ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہو اس کے لئے طہارت کی نیت کرنی شرط ہے، اور ریا پانے کی صورت میں بھی تیمّم جائز قرار دیا جائے گا

مگر اس وقت جب کہ اس مقصود کے فوت ہو جانے کا خوف ہو مثلاً عید کی نماز اور نماز جنازہ وغیرہ، فاحفظہ۔

وان توضأ لا یرید به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضیء خلافا للشافعیؒ، بناء علی اشتراط النیة، فان تیمم مسلم ثم ارتد – والعیاذ بالله – ثم اسلم فهوعلی تیممه، وقال زفرؒ یبطل تیممه لان الکفر ینافیه، فیستوی فیه الابتداء والانتهاء کالمحرمیة فی النکاح، ولنا ان الباقی بعد التیمم صفة کونه طاهرا فا عتراض الکفر علیه لاینافیه، کما لو اعترض علی الوضوء، وانما لایصح من الکافر ابتداء لعدم النیة منه وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حکمه وینقضه ایضا رؤیة الماء اذا قدر علی استعماله، لان القدرة هی المراد بالوجود الذی هو غایة لطهوریة التراب، وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما

ترجمہ:-اور اگر کافر نے وضوء کیا حالانکہ اس وقت اس کا ارادہ اسلام لانے کا نہیں ہے مگر بعد میں اسلام لے آیا تو اسے باوضو سمجھا جائے گا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک وضوء میں نیت کرنا فرض ہے، اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا بعد میں وہ خدانخواستہ مرتد اور بے دین ہو گا پھر اسلام لے آیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کا کفر تیمم کے منافی ہے، لہٰذا تیمم کے لئے جس طرح ابتداء میں کافر ہونا منافی ہے اس طرح انتہاء میں منافی ہوگا جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں ایک کا دوسرے کے لئے محرم ہونے میں ابتدائی اور انتہائی دونوں زمانے برابر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کر لینے کے بعد اس کی پاکی کی صفت باقی رہ جاتی ہے لہٰذا ایسی حالت میں کفر لاحق ہو جانا اس کے مخالف نہیں ہوگا، جیسے وضو کر کے پاک ہوا پھر مرتد ہو گیا تو یہ کفر اس طہارت کے مخالف نہ ہوگا لیکن کافر سے اس کے کفر کی حالت میں تیمم اس لئے صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ اس وقت اس کی نیت درست نہیں ہوتی ہے، اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا تیمم وضو کا حکم ہی قبول کرے گا، ان کے علاوہ پانی کو پا کر اس کے استعمال پر قادر ہونا بھی تیمم کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ پانی کے وجود اور پائے جانے سے اس کے استعمال پر قادر ہونا ہی تو مراد ہے، اور یہی چیز مٹی کو طہور ماننے کے لئے غایت مانی گئی ہے، اور درندے دشمن اور پیاس سے ڈرنے والے کو حکم کے اعتبار سے پانی کے استعمال سے عاجز مانا گیا ہے۔

توضیح:- تیمم کو توڑنے والی چیزیں، درندہ، دشمن یا پیاس کے خوف سے تیمم کرنا

وان توضأ لایرید به الاسلام...... الخ

اگر کافر نے وضو کیا اور اس وقت اس سے اسلام لانے کی نیت نہیں کی مگر بعد وضو اسلام قبول کر لیا تو اس کے وضو کو درست مانتے ہوئے اسے باوضو مانا جائے گا، اور اگر وضو کرتے وقت اسلام لانے کی نیت کر لی تھی تو اب بھی اسے بدرجہ اولی باوضو سمجھا جائے گا اگرچہ اس کی سابقہ نیت لغو ہو گی۔ خلافاً للشافعیؒ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے اگرچہ اس نے نیت کی تھی مگر کفر کی وجہ سے اس کی نیت لغو اور بیکار سمجھی جائیگی جبکہ ہم احناف کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے۔

وان توضأ لا یرید به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضیء خلافا للشافعیؒ...... الخ

اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا اور اب اس کے لئے اپنی طہارت کی وجہ سے عبادات کی نیت کرنا صحیح ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ محفوظ رکھے وہ مرتد ہو گیا پھر حدث ہونے سے قبل ہی دوبارہ اسلام قبول کر لیا تو اس کا پہلا تیمم صحیح ہوا اور اسے طہارت کی صفت حاصل ہو گی یعنی وہ طاہر ہو گیا۔ اس کے بعد مرتد ہونے سے اس صفت طہارت میں کوئی فرق نہ ہو گا کیونکہ فی الحال اسے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقال زفرؒ يبطل تيممه لان الكفر ينافيه، فيستوى فيه الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح......الخ

اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ اس کا فی الحال کافر ہونا اس کے تیمم کے مخالف اور منافی ہے۔ تیمم کی ابتداء میں جس طرح کفر منافی تیمم تھا اس طرح بعد میں بھی کفر اس کے تیمم کے منافی ہوگا، اس کی مثال نکاح ہے کہ اس کے رشتہ میں محرم ہونا جس طرح نکاح سے پہلے منافی ہوتا ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد بھی محرم ہونا (کسی طرح ثابت ہو جانے سے) نکاح کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً بعد نکاح معلوم ہوا کہ عورت اس کی رضاعی بہن ہے اس لئے یہ نکاح باطل ہوگا۔ اسی طرح اپنی خوشدامن یا ساس سے برا تعلق کر لینے سے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے، تو ایسے رشتے جس طرح قبل نکاح پائے جانے سے نکاح باطل ہوتا ہے اسی طرح بعد نکاح ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح کفر قبل تیمم ہونے سے تیمم درست نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعد تیمم بھی کفر پائے جانے سے تیمم باقی نہیں رہے گا۔

ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لاينافيه...... الخ

اور ہماری دلیل ہے کہ ایک بار تیمم صحیح ہو جانے سے اس شخص کے اندر طہارت کی صفت باقی رہ جاتی ہے اسی طرح کفر طاری ہو جانے کے بعد بھی اس کی وہ صفت طہارت باقی رہ جاتی ہے اس پر کفر طاری ہونا اس کے منافی نہیں ہے جس طرح وضوء کر کے طہارت حاصل کر لینے کے بعد مرتد ہونا اس طہارت کے مخالف نہ ہوگا۔ اور کافر کا تیمم ابتداً اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ اس کی نیت قابل قبول نہیں ہوتی ہے جبکہ تیمم میں نیت کا ہونا شرط ہے اور موجودہ مفروضہ مسئلہ میں تو نیت کے وقت وہ مسلمان تھا اور صحیح نیت اور صحیح طریقہ سے نیت ہو چکا تھا۔

حاصل بحث یہ ہوا کہ بحالت اسلام تیمم کرنے سے اس شخص کے اندر طہارت آ گئی۔ اس کے بعد اس پر کفر طاری ہونے کی وجہ سے اس کا نفس تیمم تو باقی نہیں رہا البتہ اس میں صفت طہارت باقی رہ گئی جو کفر سے نہیں بلکہ کسی حدث ہونے سے ہی باطل ہوگی۔ اس موقع پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے نیک اعمال برباد ہو جاتے ہیں اس لحاظ سے تیمم اور اس کے اثرات کو بھی ختم ہو جانا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ تیمم کرنا بھی ایک عبادت ہے اس کا ثواب بلاشبہ مرتد ہونے سے برباد ہو گیا مگر اس سے جو طہارت حاصل ہوئی تھی وہ باقی رہ گئی اور برباد نہ ہوئی۔ اب نواقض تیمم کا بیان شروع ہوتا ہے۔

وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حكمه...... الخ اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اس لئے وضو کا حکم اس پر بھی جاری ہوگا۔

وينقضه أيضا الخ نواقض وضو کے علاوہ تیمم کو باطل کر دیتا ہے پانی کے استعمال پر قدرت کی حالت میں پانی کا مہیا ہونا، مذکورہ عبارت میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ تیمم سے فائدہ حاصل کر لینے سے تیمم باطل نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ پانی کے استعمال کی قدرت کی حالت میں پانی دستیاب ہو جائے، اسی بناء پر اب بغیر وضو کئے ہوئے قرآن پاک کو ہاتھ بھی نہیں لگا سکتا ہے۔

لأن القدرة هي المرادة...... الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے **ولم تجدوا ماءً** کہ پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو الخ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تم پانی پر قدرت نہ پاؤ، اسی بناء پر اگر کسی بیمار کے پاس پانی موجود ہو پھر بھی اس کے لئے تیمم کرنا محض اس لئے جائز ہے کہ وہ پانی کے استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ **لم تجدوا** میں پانی کے پائے جانے سے بھی مراد اس کے استعمال پر قادر ہونا ہے اور یہی آخری حد ہے۔ اس کے حق میں مٹی کے طہور بننے کی، یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک مٹی تمہارے حق میں مثل پانی کے طہور ہے جیسا کہ اس حدیث میں تصریح کے ساتھ ہے **التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجدوا الماء فإذا وجده فليمسه بشرته** مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جب تک

کہ پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پالے تو اسے اپنی ظاہری بدن پر استعمال کرے۔
اس حدیث سے یہ بات صراحتاً معلوم ہوئی کہ مٹی اسی وقت تک پاک کرنے والی ہوگی کہ پانی نہ پائے یعنی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مٹی کے پاک ہونے کی حد یہی ہوگی۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ حکم عام ہے کہ خواہ نماز پڑھتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے یا نماز سے باہر یعنی پہلے ہو یا بعد میں ہر حال میں تیمم ٹوٹ جائے گا۔ لیکن باقی تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھتے ہوئے قادر ہونے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ ہمارے مذکورہ قول کے مطابق ہی امام ثوریؒ کا قول ہے، اسی طرح امام احمدؒ کا قول مختار نیز امام مزنیؒ اور ابن شریحؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا قول یہی ہے۔ ع۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ پانی پر قادر نہ ہونا بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا خواہ یہ عجز حقیقتاً ہو یا حکماً تیمم کرنا جائز ہوگا۔

- **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما ......الخ**

اور ایسا شخص جسے اس بات کا ڈر ہو کہ اگر پانی لینے کے لئے کنواں یا تالاب پر جائے تو راستہ میں کسی درندہ یا دشمن کا مقابلہ ہو اور وہ اس شخص کو ہلاک کردے گا یا موجود پانی وضو کے لئے استعمال کر لینے کے بعد آئندہ پیاس سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو، وہ عاجز کے حکم میں ہوگا اور عاجز سمجھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر کسی خوف سے تیمم کر لیا اور وہ خوف بعد تیمم ختم ہوگیا تو وہ تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قدرت نہ تھی بعد میں وہ اچھا ہوگیا یا سردی کے خوف سے تیمم کیا اور وہ سردی ختم ہوگئی تو تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔
حاصل کلام یہ ہوا کہ جس سبب کی وجہ سے تیمم کرنا جائز ہوا تھا وہ سبب جب بھی ختم ہوگا اس کے تیمم کا حق بھی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر پانی ایک میل دور ہونے کی وجہ سے تیمم کیا اس کے بعد پانی ہی کی طرف سفر شروع کردیا تو ایک میل سے کم فاصلہ ہوتے ہی تیمم باطل ہو جائے گا۔ د۔

والنائم عند ابی حنیفۃؒ قادر تقدیرا، حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء، بطل تیممہ عندہ، والمراد مایکفی للوضوء، لانہ لا معتبر بما دونہ ابتداء، فکذا انتہاء

ترجمہ:- اور سونے والا ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقدیراً قادر ہے، یہاں تک کہ اگر تیمم کرنے والا نیند کی حالت میں پانی کے قریب سے گذر جائے تو ان کے نزدیک اس شخص کا تیمم باطل ہو جائے گا، اور پانی پر قادر ہونے سے مراد اتنا پانی کا ہونا ہے جو وضو کرنے کے لئے کافی ہو، کیونکہ ابتداء میں بھی اس سے کم کا اعتبار نہ تھا اس لئے انتہاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح:- تیمم کرنے والے کا سوتے ہوئے میں کسی سواری پر سے پانی کے قریب سے گذرنے والے کا حکم

والنائم عند ابی حنیفۃؒ...... الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے مسئلہ میں سونا عذر میں شمار نہ ہوگا، اور سونے والے کو حکماً پانی پر قادر کہا جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے اس طرح سوتے ہوئے سواری پر سوار ہو کر جائے جس سے نہ تیمم باطل ہوتا ہو اور نہ اسے حدث کا حکم ہوتا ہو اور وہ پانی کے قریب سے گذرتا ہوا چلا جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ جاگنے کے حکم میں ہے اور اس کا سونا ایک ایسا عذر ہے جو بندہ کے اختیار سے ہوا ہے، نیز یہ نیند عذر خفی ہے جب کہ وضوء سے معذور ہونے کا حکم ظاہری عذر پر ہے، اور پانی پر سے گذرنا خفی نہیں ہے بلکہ ظاہری ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ سونے والا شخص معذور اور

عاجز انسان ہے لہٰذا ان کے قول کے مطابق اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ مذکورہ روایت امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، یہی صحیح اور اسی پر فتوی بھی ہے، م۔

ابن الہمامؒ نے لکھاہے کہ اگر کسی شخص نے درندہ یا دشمن یا پیاس کے ڈر سے اس طرح آٹا گوندھنے کے لئے پانی نہ پانے کے خوف سے تیمم کیا تو اس خوف اور ایسے عذر کے ختم ہونے کے بعد وہ شخص وضو کرکے نماز کا اعادہ کرے گا یا نہیں، تو نہایہ میں کہاہے کہ ایک قول جو یہ ہے کہ "اعادہ واجب" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اس صورت میں ہو کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا ہو کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے، اور درایہ میں بھی نہایہ کے موافق یہی قول ذکر کیا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہاء کرام نے آسمانی خوف اور بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کے درمیان فرق کیا ہے، کہ بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کی صورت میں اعادہ کو واجب قرار دیا ہے، اور نیند کی صورت میں قاضی خان میں کہا گیا ہے کہ واجب یہ ہے کہ بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی تیمم باطل نہ ہو، کیونکہ اگر تیمم کرنے والے کے قریب پانی ہو اور اس نے بے خبری میں تیمم کرلیا ہو تو بالاتفاق اس کا تیمم صحیح ہوتا ہے، لہٰذا سونے والا بھی چونکہ بے خبری کی حالت میں پانی کے پاس سے گذرا ہے لہٰذا اعادہ نہیں ہونا چاہئے، الفتح میں ایسا ہی لکھاہے، اسی طرح فتاوی قاضی خان میں لکھاہے کہ تیمم کرکے (محتاط حالت میں) سونے والے کا پانی کے پاس سے گذرنا بالاتفاق تیمم کو باطل نہیں کرتا ہے، اسی طرح مجتبیٰ میں ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کسی کے نزدیک بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، فتاویٰ میں قول یہ ہے کہ بالاتفاق تیمم باطل نہ ہوگا، مع۔

اور تجنیس میں ہے کہ اگر کسی کے بغل میں کنواں تھا مگر اسے اس کی خبر نہ تھی اور اسی انجانی حالت میں اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی، لیکن اگر کسی نہر کے کنارہ پر ہو اور اسے اس کی خبر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ کسی کی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت میں ہے کہ وہ نماز جائز ہوگی کیونکہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے اور قادر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی ہے (یعنی کسی چیز پر قدرت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بارے میں اس کے معلومات بھی ہوں) کہا گیا ہے کہ مذکورہ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی قول اصح بھی ہے، انتہی۔

ان مسائل سے جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حقیقت میں جاگتے ہوئے نہر کے کنارے گذرتے ہوئے ایسے شخص کو جسے اس نہر کا علم نہ ہو امام ابو حنیفہؒ تیمم کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو محتاط طریقہ سے سوتے ہوئے نہر کے قریب سے گذر جانے والے شخص کے تیمم کو وہ کیونکر باطل قرار دیں گے، الفتح، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح فرق ظاہر ہے کہ علم کے اسباب جن میں ایک بیدار ہونا بھی ہے ان کے حصول میں اس شخص کی طرف سے کسی قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی اس کے باوجود نہر پر مطلع نہ ہونا اس کے حق میں ایک قسم کا عذر سماوی ہوا، اس کے برخلاف سو جانے کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اگر شریعت اسے عذر تسلیم کرے تو اسے عذر مانا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں سونے کو جاگنے کا حکم دیا گیا ہے، اور عینیؒ نے اس کی توضیح کرتے ہوئے کہاہے کہ ایسے چھبیس (۲۶) مسائل ہیں جن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، مزید چند مسائل یہاں پر ذکر کئے جارہے ہیں۔

نمبر ۲۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر آنگن میں چت سویا ہوا تھا کہ بارش کے قطرے اس کے کھلے ہوئے منہ کے اندر از خود چلے گئے تو اسے بیدار کا حکم دیتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ کوئی عورت روزہ رکھ کر سوئی ہوئی تھی کہ خاوند نے اسی حالت میں اس سے ہمبستری کرلی تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر یہ باتیں حالت احرام میں ہوئیں تو احرام باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۵۔ سوئے ہوئے محرم کا سر اگر کسی نے مونڈ دیا تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر ۶۔ اگر حالت احرام میں کوئی شخص سویا ہوا تھا اور وہ کروٹ لیتے ہوئے کسی شکار پر اس طرح گرا کہ وہ شکار مر گیا تو اس نص پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر ۷۔ اگر عرفات میدان سے کوئی شخص سوتے ہوئے میدان سے گذر گیا تو اس پر قیام عرفات جو لازم تھا وہ ادا ہو گیا۔
نمبر ۸۔ اگر کوئی شخص تنہائی میں سویا تھا اسی حالت میں اس کی بیوی کچھ وہاں پر بیٹھی رہی اب چونکہ خلوت صحیحہ ہونے میں دسری کوئی رکاوٹ نہ تھی اس لئے اسی حالت کو خلوت صحیحہ کا حکم دیا جائے گا۔
نمبر ۹۔ سوتے ہوئے میں کوئی شخص اس طرح گرا کہ اس سے کسی کا کچھ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس بربادی کا ذمہ دار ہوگا۔
نمبر ۱۰۔ اگر سوتے ہوئے میں اپنے کسی مورث پر اس طرح گرا کہ وہ مورث مر گیا تو یہ اس کی دراثت سے محروم ہو جائے گا۔
نمبر ۱۱۔ اگر نماز کی حالت میں نیند آگئی اور خواب میں اس نے کسی سے بات کرلی تو اس کی نماز برباد ہو جائے گی۔
نمبر ۱۲۔ سوتے ہوئے میں ایسے شخص سے بات کرلی جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو کفارہ لازم آجائے گا یہی صحیح قول ہے، اسی طرح بقیہ دوسرے مسائل بھی ہیں کہ ان تمام مذکورہ مسائل میں سونے والے شخص کو جاگنے والے کا حکم دیا گیا ہے، مذکورہ مسئلہ میں جس قیاس کا ذکر کیا گیا ہے اس میں خوف خداوندی یا سماوی اور مخلوق کے خوف کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا ہے، البتہ یہ بحث اس صورت میں درست ہوگی جب کہ امام اعظمؒ کی طرف جو قول منسوب کیا گیا ہے وہ درست ہو کیونکہ ایک صحیح روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحبؒ نے سونے والے شخص کو معذور تسلیم کر لیا ہے اگر ایسی ہی بات ہو تو پھر ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، بہر صورت فتویٰ اس قول پر ہے کہ اگر تیمم کرنے والا شخص نیند کی حالت میں پانی کے پاس سے گذر گیا تو اسے پانی پر قادر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کا تیمم اپنی جگہ باقی رہ جائے گا۔

والمراد مایکفی للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فکذا انتهاء......الخ

والمراد ما یکفی الخ اور پانی پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ہو جو وضو کے لئے کافی ہو، کیونکہ جس طرح وضوء کی ابتداء کرنے کے لئے مناسب مقدار پانی کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وضوء کے مکمل کرنے کے لئے بھی مناسب مقدار پانی کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ تیمم کرنے والے کو جب بھی اتنے پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جس سے وضو پورا کیا جاسکتا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اسے وضو کرنا لازم ہوگا، البحر وغیرہ۔
اس جگہ مصنف ھدایہؒ نے تیمم کرنے کو وضو کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا ہے، حالانکہ تیمم تو کبھی وضو کے لئے ہوتا ہے اور کبھی جنابت ہو جانے اور کبھی حیض نفاس کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی بناء پر تنویر میں کہا ہے کہ جس اصل کی قائم مقام تیمم ہے وہ اصل جس چیز سے بھی ٹوٹتی ہے اسی سے اس کا خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹے گا مثلاً اگر تیمم وضو کا قائم مقام تھا اور اسی موقع پر اگر اتنا پانی مل گیا جس سے وضو کیا جاسکتا ہو مثلاً ایک لوٹا پانی تو اتنا پانی مل جانے اور اس کے استعمال پر قدرت ہو جانے سے وہ تیمم ٹوٹ جائے گا اور وضو کرنا لازم ہو جائے گا اسی طرح اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو صرف ایک لوٹا پانی سے تیمم نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اتنا پانی غسل کے لئے کافی نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً خروج ریح سے ٹوٹتا ہے تو اسی سے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر اگر تیمم غسل جنابت کے عوض کیا گیا ہو تو وہ تیمم خروج ریح سے نہیں ٹوٹے گا البتہ احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائے گا (ہاں اس خروج ریح کے بعد نماز پڑھنے کے لئے وضوء کر لینا کافی ہوگا، م۔
کسی مسافر کو حدث لاحق ہوا ساتھ ہی اس کا کپڑا بھی ناپاک ہو گیا اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہے جس سے وہ صرف کوئی ایک کام کر سکتا ہے یعنی کپڑے کی پاکی یا بدن کی پاکی تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ وہ پہلے نجاست حقیقیہ دھوئے اور حدث کے لئے تیمم کرے اور اگر پہلے تیمم کر کے بعد میں کپڑا دھویا ہو تو تیمم دوبارہ کر لے، محیط السرخسی، اور اگر پانی سے وضو کر کے

ناپاک کپڑے ہی میں نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہو گی لیکن وہ شخص گنہگار ہو گا، قاضی خان، اگر وہ مرض ختم ہو گیا جس کی وجہ سے تیمم جائز قرار دیا گیا تھا تو اس کا تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، الفصول، ہر ایسی چیز جس کے ہونے سے تیمم مباح نہیں تھا بلکہ اس کے نہ ہونے پر مباح ہو تو جب وہ چیز پائی جائے گی تیمم ٹوٹ جائے گا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اس کے پائے جانے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا ،البدائع، اگر پانی نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی نے تیمم کیا اس کے بعد کوئی ایسی بیماری بھی لگ گئی جس سے تیمم کرنا جائز ہے اور اس کے بعد وضو کے لائق پانی مل گیا تو اگر وہ شخص مقیم ہو تو اسے سابقہ تیمم سے نماز پڑھنی صحیح نہ ہو گی کیونکہ تیمم کی اجازت کا سبب بدل جانے سے پہلی مجبوری کا تیمم دوسری مجبوری کے تیمم کے لئے کافی نہ ہو گا، الفصول، اگر تیمم کرنے والا ایسے پانی سے گذرا کہ وہاں پر کسی دشمن یا درندے کے خوف سے وضو کے لئے نہیں اتر سکتا ہے تو وہ تیمم نہیں ٹوٹے گا، السراج۔

اگر کوئی شخص کنوئیں پر پہنچا مگر وہاں پر کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول یا رسی وغیرہ کوئی سامان نہیں ہے یا کہیں پر پانی ملا مگر وضو کر لینے کے بعد پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹے گا، البدائع، اگر کوئی شخص پانی کے پاس سے اس حال میں گذرا کہ اسے یہ یاد نہیں ہے کہ میں تیمم کی حالت میں ہوں اس کے باوجود وضو ٹوٹ جائے گا، خزانۃ المفتیین، مسافر تیمم کی حالت میں پانی بھرے مٹکے کے پاس سے گذرا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا اور اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس پانی سے وضو کرے البتہ اگر پانی اتنا زائد ہو کہ اسے دیکھ کر اس کو یہ یقین ہو کہ یہ پانی وضو کرنے اور پینے سب کام کے لئے رکھا گیا ہے تو اسے وضو کر لینا چاہئے ، قاضی خان، اگر راستہ میں اتنا پانی ملا ہو کہ اندازہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس سے صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر ادائے گی فرض کے طریقے پر وضو کیا جاسکتا ہے لیکن سنت کے ادائے گی کے لئے وہ پانی کافی نہیں ہو سکتا ہے تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، الخلاصہ۔

اگر تیمم کرنے والا نماز میں ہو اور اس کو ایک شخص ایسا نظر آیا ہو جس کے پاس پانی موجود ہو اور گمان غالب یہ ہو کہ مانگنے سے وہ شخص پانی وضو کے لئے دیدے گا تو اس کے مانگنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مانگنے سے نہ دے گا یا دینے کے معاملے میں اسے شک ہو تو اسے چاہئے کہ نماز پوری کرلے اس کے بعد اس سے پانی مانگے اب اگر اس نے پانی دیدیا خواہ مفت میں یا اتنا عوض لے کر جو اس پانی کے لئے مناسب مانا جاتا ہو تو وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے ورنہ اس کی نماز مکمل سمجھی جائے گی اگر مانگنے پر اس نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دیدیا تو پڑھی ہوئی نماز صحیح سمجھی جائے گی اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہو گی البتہ آئندہ نماز پڑھنے کے لئے اسے وضو کرنا ضروری ہو گا، الفتح۔

چند جزوی مسائل

اگر کوئی حاجی حج سے فراغت کے بعد لوگوں کو ہدیہ دینے کی نیت سے کسی برتن میں پانی لاتا ہو اور اس برتن کے منہ کو رانگا وغیرہ سے اچھی طرح بند کر دیتا ہو تو جب تک کہ اسے اس پانی کو خرچ کر دینے کے بعد پیاسے رہ جانے کا خطرہ نہ ہو اس کے لئے ضروری ہو گا کہ وضو کی ضرورت کے لئے اس پانی کو اپنے استعمال میں لائے یعنی اس پانی کے رہتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، الخلاصہ، صاحب ہدایہؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ ایسے موقعہ پر اس پانی کو محفوظ رکھنے کے لئے وہ یہ حیلہ اختیار کر سکتا ہے کہ پانی کسی غیر کو ہبہ کر دے اور بطور امانت اپنے پاس رکھے تو اب اس کے لئے تیمم کر لینا جائز ہو گا، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہ حیلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی غیر کے پاس پانی ہو اور وہ مناسب قیمت پر یا کچھ نقصان سے پانی فروخت کرتا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہے اور موجودہ صورت میں تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرے تو ایسی صورت میں اسے تیمم کرنا کس طرح جائز ہو گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے اس بناء پر اس کے حق میں پانی نہ ہونے

کے برابر ہے، اگر چہ حقیقتاً پانی مل جائے جیسے سبیل کا پانی (عوام الناس کے فائدہ کے لئے راستہ میں رکھا ہوا پانی ٹنکی وغیرہ میں ہو) بر خلاف بیع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے، الفتح، در مختار میں ہے کہ وہ شخص اس آب زمزم کو اس طرح سے دوسرے کو ہبہ کر دے کہ اس کے بعد اس کے رجوع کرنا ممکن ہو یا اس میں کوئی ایسی چیز ملا دے جو اس پانی پر غالب آجائے، انتہی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ گفتگو تو اسی میں ہے کہ غیر کے پاس پانی ہونے سے پانی مانگنا چاہئے یا نہیں، اور آب زمزم میں عام سے پانی زیادہ ملا دینے سے اس کی وہ خصوصیت ختم ہو کر آب زمزم کا اس سے نفع ختم ہو جاتا ہے، م۔

ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر، ولانه آلة التطهير، فلابد من طهارته في نفسه كالماء، ويستحب لعادم الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت، فان وجد الماء يتوضأ والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين، فصار كالطامع في الجماعة، وعن ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ في غير رواية الاصول ان التاخير حتم، لان غالب الرأى كالمتحقق، وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة، فلايزول حكمه الا بيقين مثله، ويصلي بتيممه ماشاء من الفرائض والنوافل، وعند الشافعيؒ تيمم لكل فرض، لانه طهارة ضرورية، ولنا انه طهور حال عدم الماء، فيعمل عمله ما بقي شرطه

ترجمہ:- اور صرف پاک زمین کے ساتھ تیمم کرے اس لئے کہ قرآن پاک میں طیب سے مراد طاہر ہے اور اس لئے بھی کہ وہ پاک کرنے کا ذریعہ ہے لہٰذا خود اس کو بھی پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ خود پانی میں بھی پاکی کا ہونا ضروری ہے، پانی نہ پانے والے کے لئے اس حال میں کہ پانی پانے کی امید ہو یہ بات مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے وہ موخر کرے تاکہ آخر میں اگر وہ پانی پالے تو وضو کرے ورنہ تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے تاکہ دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ نماز کی ادائیگی ہو سکے، اس طرح ایسا ہو گا جیسے جماعت پانے کی لالچ میں کوئی شخص جماعت کا انتظار کرتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے اصول کتب کے ماسوا دوسری کتابوں یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے ایسے ہوتی ہے گویا کہ وہ محقق ہے لیکن ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی نہ پانے والے کا عجز حقیقۃً ثابت ہے لہٰذا اس کا حکم یقین کے ماسوا کسی دوسرے طریقے سے زائل نہیں ہو سکتا، اس کے بعد اسی تیمم سے جس قدر بھی چاہے فرائض یا نوافل نمازیں پڑھ سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر نماز فرض کے لئے مستقل تیمم کرنا ہو گا کیونکہ تیمم مجبوری کی حالت میں طہارت ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک یہ پانی نہ پانے تک ہر حال میں طہور ہے لہٰذا جب تک کہ اس کی شرط پائی جائے گی اس وقت تک یہ تیمم اپنا کام کرتا رہے گا۔

توضیح:- پاک مٹی ہونے کی شرط، پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر کیا، ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز

ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر......الخ

صرف پاک روئے زمین کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہو گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ الخ میں صعید سے روئے زمین اور طیب سے پاک مراد ہے اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ صعید پاک کرنے والی چیز ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسا کہ پانی میں بھی اس کا پاک ہونا ضروری ہے، مٹی کا پاک ہونا چاروں اماموں کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے، ع، اس بناء پر یہ مسئلہ استنباط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کے غبار سے تیمم کیا ہو تو صحیح نہیں ہو گا البتہ اگر کپڑے کے خشک ہونے کے بعد غبار اس پر پڑا ہو تو اس پر جائز ہو گا، النہایہ، ف۔

مٹی اتنی ہی مستعمل سمجھی جائے گی جو منہ اور ہاتھ میں لگی ہو اور اس جگہ کی مٹی مستعمل نہیں ہو گی جہاں پر ہاتھ لگے ہوں جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م، اگر جنبی یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے شخص نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو وہ

تیمّم صحیح ہوگا جیساکہ خلاصہ میں ہے، ف، اگر دو شخص نے ایک ہی جگہ تیمّم کیا تو بھی جائز ہے، محیط السرخسی، ایک ہی جگہ سے بار بار تیمّم کرنا بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، اگر ناپاک زمین خشک ہوگئی اور ناپاکی کا اثر جاتا رہا تو اس پر نماز جائز ہے لیکن تیمّم جائز نہیں ہے، قاضی خان، الصدر، اگر ناپاک زمین پر تین بار پانی پڑ کر زمین خشک ہوتی رہی تو اس طرح اس کی پاکی ہو جائے گی اور یہ مسئلہ عنقریب الفتح وغیرہ سے بیان کیا جائے گا

ویستحب لعادم الماء وهو یرجوہ ان یؤخر الصلٰوۃ الی آخر الوقت...... الخ

جس شخص کو پانی بروقت میسر نہ ہو لیکن اسے امید ہو اور غالب گمان ہو کہ پانی مل جائے گا، ایضاح، ع، تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے مؤخر کردے، ف، یہی صحیح ہے اس جگہ آخر وقت سے مراد مستحب وقت کا آخر ہے لہٰذا مکروہ وقت آنے سے پہلے نماز پڑھ لے اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، البدائع، یہی صحیح ہے، البرجندی۔

فان وجد الماء یتوضأ والا تیمم وصلی لیقع الاداء باکمل الطهارتین......الخ

اگر آخر وقت میں بھی اپنے گمان کے مطابق پانی پالیا تو وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اگر پانی نہ پاسکے تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لے، ف، اور اس سے زیادہ مکروہ وقت کا انتظار نہ کرے، اور انتظار کرنے کی غرض یہ ہے کہ حتی الامکان طہارت کے جو طریقے ہیں یعنی وضو اور تیمّم ان میں سے اکمل طریقہ کے ساتھ نماز ادا ہوسکے اس کی صورت ایسی ہوگی جیساکہ جماعت پانے والا جماعت کی لالچ میں انتظار کرتا رہتا ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ فی غیر روایة الاصول ان التاخیر حتم...... الخ

اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس جگہ تاخیر کرنا واجب ہے اس لئے کہ غالب گمان یقین کے برابر ہوتا ہے، ف، قدوریؒ نے کہا ہے کہ تاخیر کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، ائمہ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم پر پانی موجود ہو تو اس وقت تیمّم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وقت جاتے رہنے کا خوف ہو، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلے پر ہمارے تینوں ائمہ متفق ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی تاخیر کرنا اصح ہے، مع، اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوگا کہ مستحب ہونے کی صورت میں اگر تاخیر نہیں کی اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی بخلاف اس قول کے جس میں تاخیر کرنا واجب قرار دیا گیا ہے (کہ تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے ترک واجب لازم آئے گا اور نماز نہ ہوگی)۔د۔

وجه الظاهر ان العجز ثابت حقیقة، فلایزول حکمه الا بیقین مثله......الخ

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت میں ثابت ہو چکا ہے اور اس کا حکم تیمّم کا جائز ہونا ہے تو یہ جواز ختم نہ ہوگا البتہ اسی صورت میں زائل ہوگا جب کہ اس کی بناء پر یقین کی کوئی دلیل پائے جائے، ف، جب کہ موجودہ صورت میں یقین نہیں بلکہ غالب گمان ہے یہاں تک کہ اگر آخر وقت میں بھی پانی نہ ملا تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لینی ہوگی، م۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آبادی یا جنگل میں کسی نے تیمّم کرنا چاہا اور اسی وقت اس کو خبر دی گئی کہ پانی قریب میں ہے یا خود اس کو غالب گمان ہوا کہ پانی قریب میں ہے تو پانی تلاش کرنے سے پہلے اس کے لئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ظن غالب کا حکم یقین کے قریب ہوتا ہے اسی بناء پر اگر آخر وقت میں بھی پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق نماز میں تاخیر کرنا واجب ہونا چاہئے لیکن اس کے خلاف ہونے کی تصریح کی گئی ہے، مف۔

ویصلي بتیممه ماشاء من الفرائض والنوافل...... الخ

اور اس تیمّم سے (جب تک کہ حدث نہ ہو۔ع۔) جتنی بھی فرض اور نفل نمازیں پڑھنی چاہے پڑھ سکتا ہے، ف، خواہ ایک وقت میں ہو یا مختلف اوقات میں، ع، خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے بھی تیمّم کرنا جائز ہے اور وقتی فرض

سے زائد مختلف اوقات کے فرائض بھی اسی ایک تیمم سے ادا کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ متون میں ہے، م، یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور سعید بن مسیب امام نخعیؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے اور یہی قول داؤد ظاہری اور امام شافعیؒ کے شاگردوں میں سے امام مزنیؒ کا ہے اور رویانیؒ کا بھی مختار مذہب ہے۔

وعند الشافعیؒ تیمم لکل فرض، لانہ طھارۃ ضروریۃ..... الخ

یعنی امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے تیمم کرنا ضروری ہے کیونکہ تیمم سے طہارت ضروری اور مجبوری درجے کی ہوئی ہے، ف، یعنی جب پانی نہیں ملا یا اس کا استعمال نہ کیا جاسکا اور مجبوراً تیمم کیا گیا تو مجبوری اور ضرورت کے مطابق ہی تیمم کرنا صحیح ہوگا، تیمم کی ضرورت ہر فرض نماز کی ادا ئیگی ہے اور سنن کی ادا ئیگی فرض کے تابع ہوتی ہے اس لئے جب دوسرے وقت میں بھی تیمم کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو نیا تیمم کرنا ہوگا، م، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمر، شعبی، قتادہ، ربیعہ اور اسحاق کا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے، دار قطنی، طبرانی، مگر اس حدیث میں دو طریقے سے گفتگو ہے اول یہ کہ اس کی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ، سفیان، احمد، نسائی، دار قطنی، ابن معین، علی بن مدینی، ساجی اور جوزجانی رحمھم اللہ اور کچھ دوسروں نے بھی ضعیف اور متروک کہا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

دوم یہ کہ بالفرض اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس میں صرف اسی قدر بیان ثابت ہے کہ ایک ہی وقت میں تیمم سے نماز پڑھنا سنت ہے تو اس کا مطلب یہ نکل سکتا ہے کہ شاید مسنون طریقہ یہ ہوا ہو کہ آپ ﷺ نے ایک وقت زیادہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر ایک تیمم سے صرف ایک ہی وقت کی نماز پڑھی ہو لہٰذا اس روایت سے کوئی خاص بات ثابت نہ ہو سکی، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیہقی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے موقوف ایک روایت کی ہے کہ نماز کے لئے تیمم کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہی مذہب ابن عمرؓ کا ہے و **لنا انہ طھور الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب پانی پر قدرت نہ ہو تو مٹی بھی طہور ہے، ف، اس صحیح حدیث کی بناء پر جو صحاح اور سنن میں ثابت ہے یعنی "**الصعید الطیب وضو المسلم وان لم یجد المآء عشر سنین**" الخ یعنی پاک مٹی مسلمان کے لئے وضو کے پانی کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، مع، لہٰذا مٹی جب طہور ٹھہری تو وہ اپنا کام کرتی رہے گی جب تک اس کی شرط باقی رہے گی، ف، مطلب یہ ہے کہ جب تک پر قدرت نہ ہوگی مٹی سے طہارت حاصل کی جائے گی، چاہے جتنا بھی زمانہ گذر جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مٹی صرف نماز پڑھنے کو جائز نہیں کرتی ہے بلکہ حدث دور کرتی ہے۔

ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ، فخاف ان اشتغل بالطھارۃ أن تفوتہ الصلوۃ، لانھا لاتقضی فیتحقق العجز، وکذا من حضر العید، فخاف ان اشتغل بالطھارۃ ان تفوتہ العید یتیمم، لانھا لاتعاد، وقولہ الولی غیرہ اشارۃ الی انہ لایجوز للولی، وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃؒ، وھو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ، فلا فوات فی حقہ، وان احدث الامام او المقتدی فی صلوۃ العید، تیمم و بنی ابی حنیفۃؒ، وقالا لا یتیمم، لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام، فلا یخاف الفوت، ولہ ان الخوف باق، لانہ یوم زحمۃ، فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلاتہ، والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم فعتریہ، وبنی بالاتفاق، لانا لو اجبنا الوضوء، یکون واجداً للماء فی صلوتہ فیفسد

ترجمہ:- اور تندرست آدمی شہر کے اندر جبکہ جنازہ موجود ہو اور اس کا ولی کوئی دوسرا آدمی ہو اس لئے اسے خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوگا تو اس کی جنازے کی نماز جاتی رہے گی ایسی صورت میں وہ شخص نماز جنازہ کے لئے تیمم کر سکتا ہے کیونکہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء نہیں کی جاسکتی ہے لہٰذا اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا اس طرح اگر کوئی شخص عید کی

نماز میں حاضر ہوا اور اسے یہ خوف ہوا اگر طہارت حاصل کرنے کے لئے وضو میں مشغول ہو گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی تو بھی تیمّم کر سکتا ہے کیونکہ اس کا بھی اعادہ نہیں کیا جا سکتا ہے، اس متن میں لفظ الولی وغیرہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی کو تیمّم جائز نہیں ہو گا یہی روایت حسن بصریؒ کی ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کو دوبارہ جنازہ کی نماز پڑھوانے کا حق حاصل ہے لہذا اس کے حق میں نماز کا فوت ہونا نہیں پایا جائے گا، اور اگر امام یا مقتدی میں سے کسی نے بھی عید کی نماز میں حدث کیا تو وہ تیمّم کر سکتا ہے اور پڑی ہوئی نماز پر بناء کر سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تیمّم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز پوری کر سکتا ہے لہذا اس کے حق میں بھی نماز کے فوت ہونے کا خوف نہ رہا اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خوف اپنی جگہ پر ان کے لئے باقی ہے کیونکہ وہ دن بھیڑ کا ہوتا ہے اس لئے اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ وضو کر کے نماز شروع کی ہو کیونکہ اگر تیمّم کر کے ہی نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق حدث کے بعد وہ تیمّم کرے گا اور گذشتہ نماز پر بناء کرے گا کیونکہ اگر اس صورت ہم اس پر وضو کو لازم کر دیں تو وہ اپنی نماز کے دوران پانی پانے والا کے حکم میں آجائے گا اس طرح اس کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔

توضیح:- نماز جنازہ، یا نماز عید کے واسطے تیمّم کرنا اور مقتدی اور امام اور شروع کرنے سے پہلے تیمّم کرنے کی تفصیل اور جنبی اور حائض کے لئے تیمّم کا حکم

ویتیمم الصحیح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غیره...... الخ

اور تندرست انسان تیمّم کرے (اگرچہ وہ شخص جنبی ہو یا حائضہ کا خون بند ہو چکا ہو، د) جب کوئی شخص شہر کے اندر ہو اور جنازہ حاضر ہو اور اس کے ماسوا کوئی دوسرا شخص ولی ہو جس سے اسے یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرنے میں مشغول ہو گا تو اس کے جنازے کی نماز جاتی رہے گی، ف، یعنی اس کی کل تکبیریں اس سے فوت ہو جائے گی، د۔

لانها لاتقضی فیتحقق العجز، وکذا من حضر العید،......الخ

کیونکہ جنازے کی نماز ایسی نماز ہے کہ اس کی قضاء نہیں ہوتی ہے لہذا ایک مرتبہ جماعت فوت ہو جانے سے اس کا عاجز ہونا بالکل متحقق ہو گیا، ف۔ تیمّم کی بناء پر یہ ہے کہ ایک مرتبہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کا بدل ممکن نہ ہو اسی لئے کسوف یعنی چاند گرہن اور خسوف یعنی سورج گرہن اور سنن مؤکدہ نمازوں کے لئے اور فقط فجر کی سنت جس کے جانے رہنے کا خوف ہو ان نمازوں کے لئے تیمّم کرنا جائز ہو گا، د، فجر کی سنت کے فوت ہونے کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو پانی لانے کے واسطے بھیجا گیا مگر نمازی کو اس بات کا خوف ہے کہ پانی لانے کے بعد صرف فرض نماز مل سکتی ہے سنت نہ ملے گی تو اسے چاہئے کہ وہ فوراً تیمّم کر کے صرف سنت پڑھ لے اور پانی سے وضو کر کے فرض ادا کر لے اور اگر اتنا وقت ہو کہ پانی آنے تک سنت کے ساتھ فرض نماز بھی نہ ملے گی تو ایسی صورت میں تیمّم کر کے سنت نہ پڑھے بلکہ دونوں کو قضاء کرے جیسا کہ امام طحاویؒ نے تصریح کی ہے۔

وکذا من حضر العید، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته العید یتیمم...... الخ

اسی طرح عید گاہ میں آنے والے کا حکم ہے کہ پہلے سے اس پر عید کی نماز واجب ہو جب وہ عید گاہ میں حاضر ہو گیا اس کے بعد اسے خوف ہوا کہ اگر وضو کی طہارت میں مشغول ہو گا تو اس عید کی نماز جاتی رہے گی تو وہ تیمّم کر لے، ف، مثلاً وہ ایسے وقت پر پہنچا ہو کہ ابتداء نماز کے لئے وضو میں مشغول ہونے کی صورت میں اسے جماعت کے چھوٹنے کا خوف ہو یا اس نے تیمّم

کر کے نماز شروع کی پھر بے اختیار اس کا وضو ٹوٹ گیا اور یہ خوف ہوا ہو تو وہ بھی تیمّم کر کے نماز پڑھ لے، جس کی وجہ یہ ہے، م، کہ عید کی نماز کی قضاء نہیں ہے اور نہ اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

وقوله الولی غیرہ اشارة الی انه لایجوز للولی......الخ

جنازہ کی نماز تیمّم کر کے پڑھ لینے کا بیان کرتے ہوئے متن میں جو یہ قید بڑھائی ہے "والولی غیرہ" اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جنازہ کے ولی کے علاوہ کسی دوسرے کو وضو کر کے نماز میں شریک ہونے میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو وہ تیمّم کر کے نماز پڑھ لے، کیونکہ اس کی وجہ سے نہ نماز میں تاخیر کی جائے گی اور نہ ہی دوبارہ نماز پڑھانے کی اجازت ہو گی، البتہ اگر وہ خود ہی جنازہ کا ولی ہو تو اس لئے تیمّم کر کے پڑھنا درست نہ ہو گا کیونکہ نماز کی جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے لئے دوبارہ جماعت کی جاسکتی ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے جو حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں نماز نہ پڑھنے کا خوف نہیں ہے، ف، اور یہی حکم سلطان وقت کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم بادشاہ کے نائب کا بھی ہے، المجتبیٰ، ع۔

وان احدث الامام او المقتدی فی صلوة العید......الخ

اگر نماز عید میں امام یا مقتدی کو حدث ہو گیا ہو اس مسئلہ میں امام اور مقتدی میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ تیمّم کر کے پڑھی ہوئی نماز کے بعد بقیہ حصہ ادا کر لے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے اسے تیمّم کر کے پڑھنا جائز نہ ہو گا۔

لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام، فلا یخاف الفوت......الخ

کیونکہ موجودہ صورت میں ایسا شخص لاحق ہو جائے گا اور لاحق امام کے بعد بھی اپنی نماز پوری کر کے پڑھ سکتا ہے اس طرح اس کے حق میں جماعت کے فوت ہونے کا خوف باقی نہ رہا، مگر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عید کے دن نمازیوں کی بھیڑ بہت زیادہ ہو جاتی ہے اس لئے اس کے حق میں یہ احتمال یقین کے برابر ہو جاتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو مثلاً کسی سے گفتگو کرے یا سلام وجواب میں مشغول ہو جائے تو آخر کار اس کی جماعت فوت ہو جائے گی، ف، بالخصوص ہمارے زمانے میں اس قسم کا خوف بہت زیادہ ہے اور اس مسئلے کی نظیر جمعہ یا عیدین کی نماز میں سجدہ سہو کا حکم ہے کہ اگر ان نمازوں میں ایسا سہو ہو جس سے سجدہ لازم آتا ہو پھر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری نہیں ہے کہ بھیڑ بہت ہوتی ہے اور لوگ سجدہ سہو کا خیال نہ کر کے ذہنی طور پر پریشان ہونگے اور نماز فاسد کر لینگے۔

والخلاف فی ما اذا شرع...... الخ

مذکورہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ایسی صورت میں ہے کہ اس نے وضو کر کے نماز شروع کی ہو اس لئے کہ اگر تیمّم کر کے نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق تیمّم کر کے ہی بناء کرے گا کیونکہ اگر اس پر وضو واجب کیا جائے تو لازم آئے گا کہ نماز کے درمیان پانی پر قادر ہو جانے کی وجہ سے پوری نماز فاسد ہو جائے اور از سر نو وضو کر کے نماز پڑھنی ہو گی، ف، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جب جنازہ آجائے اور تم بے وضو ہو اور تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ وضو کرنے سے نماز ختم ہو جائے گی تو تم تیمّم کر کے ہی نماز پڑھ لو اس طرح حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بھی عیدین کے بارے میں مروی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے سلام کے جواب کے واسطے تیمّم فرمایا اس وقت جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی نظر سے غائب ہو جائے گا لہٰذا ان تمام مسائل سے یہ بنیادی مسئلہ طے پایا کہ جو چیز اس طرح سے فوت ہوتی ہو کہ اس کا بدل بھی نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کے لئے پانی ہونے کے باوجود تیمّم کرنا جائز ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے، النہایہ۔

چند ضروری مسائل

نمبر۱۔ جس طرح میت کے ولی کو اس پر نماز جنازہ کے لئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ولی نے جسے امامت کے لئے کہا ہے اسے تیمّم کرنا جائز نہ ہوگا، الخلاصہ۔

نمبر۲۔ اگر ولی ابعد کی موجودگی میں ولی اقرب یا اونچا حقدار آجائے تو اب اس ولی ابعد کو بھی تیمّم کرنا جائز ہو جائے گا، اور یہ حکم بالاتفاق ہے، کیونکہ اسے بھی نماز کے فوت ہو جانے کا اب خوف ہو گیا ہے۔

نمبر۳۔ اسی طرح اگر ولی مستحق نے کسی غیر کو امامت کی اجازت دیدی اس کے بعد ہی خود ولی کو حدث ہو گیا تو اب اس ولی کو بھی تیمّم کی اجازت ہو جائے گی، البحر۔

نمبر۴۔ اگر ایک جنازہ پر تیمّم کر کے نماز پڑھی اس سے فراغت کے بعد دوسرا جنازہ بھی آگیا تو وہ اس بات کا اندازہ لگائے کہ پہلے جنازہ سے فارغ ہونے کے بعد سے اب تک وضو کر کے آسکتا ہے تو تیمّم دوبارہ کرلے، ورنہ اسی پہلے تیمّم سے نماز پڑھ لے، اس پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر۵۔ نماز عید کے لئے ابتداء ہی جائز ہوگا۔

نمبر۶۔ اگر امام یا مقتدی نے تیمّم کر کے نماز شروع کی پھر اسے حدث ہو گیا تو بالاتفاق تیمّم کر کے نماز کی بناء کر سکتا ہے۔

نمبر۷۔ اسی طرح اگر وضوء کر کے نماز شروع کی پھر حدث ہو گیا لیکن وضو کر کے نماز پڑھنے سے وقت نکل جانے کا خوف ہو تو بالاتفاق تیمّم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر۸۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو ایسی صورت میں وضو کر کے نماز میں شرکت کرنے سے بھی جماعت چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو تو بالاتفاق تیمّم جائز نہ ہوگا اور وضو کرنا ہوگا۔

نمبر۹۔ اور اگر جماعت پانے کی امید نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک تیمّم کر کے نماز میں شریک ہو جائے اور بقیہ نماز پوری کرلے، مگر صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، النہایہ، یہ چند حاصل مسائل ہیں۔

نمبر۱۰۔ جنب کو نماز عید اور جنازہ کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے، الظہیریہ۔

نمبر۱۱۔ ایسی حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

نمبر۱۲۔ ان تمام مسائل کی اصل یہ ہے کہ جس صورت میں اگر اس طرح کوئی عبادت فوت ہو رہی ہو کہ اس کا عوض اور بدل نہ ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے۔

نمبر۱۳۔ اور ایسی عبادت جس کے فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء ہو جیسے جمعہ فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے عوض ظہر کی نماز ہے اس لئے جمعہ فوت ہونے کے خوف سے تیمّم جائز نہ ہوگا، الجوہرہ۔

ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لوتؤضا، فان ادرك الجمعة صلاها، والا صلى الظهر اربعا، لانها تفوت الى خلف، وهو الظهر بخلاف العيد، وكذا اذا خاف فوت الوقت لوتؤضا، لم يتيمم و يتوضأ، و يقضى مافاته، لان الفوات الى خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسى الماء فى رحله، فتيمم و صلى ثم ذكر الماء، لم يعدها عند ابى حنيفه و محمد، وقال ابو يوسفؒ يعيدها، والخلاف فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره، وذكره فى الوقت و بعده سواء، له انه واجد للماء، فصار كما اذا كان فى رحله ثوب فنسيه، ولان رحل المسافر معدن للماء عادة، فيفترض الطلب، ولهما انه لاقدرة بدون العلم، وهى المراد بالوجود، وماء الرحل معدن للشرب لا للاستعمال

ترجمہ:- اور جمعہ کے نماز کے لئے تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وضو کرنے کی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو، اس لئے اگر وضوء کرنے کے بعد نماز جمعہ مل جائے تو ادا کر لے ورنہ ظہر کے فرض کی چار رکعتیں ادا کر لے، کیونکہ جمعہ کے قائم مقام ظہر کی نماز باقی رہ جاتی ہے، بخلاف عید کی نماز کے، اسی طرح اگر کسی وقتیہ نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو جب بھی وضو ہی کر لے، اس لئے وضوء کرنے کے بعد جو نماز چھوٹ گئی ہو اسے ادا کر لے، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء پڑھنا ممکن ہے، مسافر جب پانی اپنے کجاوے میں بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس کے بعد پانی یاد آ گیا تو اس نماز کا اعادہ نہ کرے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس پانی کو اس مسافر نے خود اپنے ہاتھ سے رکھا ہو یا اس کے حکم سے کسی غیر نے رکھا ہو، پانی کا یاد آ جانا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد ہو دونوں کا حکم برابر ہے کیونکہ یہ پانی کا پانے والا ہو اس کی مثال ایسی ہو گی کہ کجاوے میں اپنا کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے کے بعد یاد آیا اور اس لئے کہ مسافر کا کجاوہ عادۃً پانی کا معدن ہوتا ہے یعنی مکمل انتظام ہوتا ہے لہذا اس پر ضروری ہے کہ پانی تلاش کرے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بغیر علم کے پانی پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اور پانی کے پائے جانے سے مراد بھی یہی ہے اور کجاوے میں جو پانی رکھا جاتا ہے وہ پینے کے لئے ہوتا ہے استعمال کے لئے نہیں۔

توضیح:- جمعہ کے لئے تیمم، وقتیہ نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم

مسافر کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا، مسافر کا کجاوے میں کپڑا رکھ کر بھول جانا

ولا یتیمم للجمعة وان خاف الفوت لو تؤضا...... الخ

جمعہ کی نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں اگرچہ اس کے فوت ہو جانے کا خوف ہو جب بھی اس کے لئے تیمم جائز نہ ہو گا، کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں ہے اس لئے کہ اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں اس کا بدل ظہر موجود ہے اسی لئے اگر جمعہ کے خیال سے وضو کیا اور جمعہ کی جماعت مل گئی یعنی امام نے ابھی تک سلام نہیں پھیرا تو اس نماز میں شریک ہو جائے اور اگر شریک ہونے سے پہلے ہی امام نے سلام پھیر دیا ہو تو ظہر کی چار رکعتیں نماز پڑھ لے، اس جگہ جمعہ پانے سے یہی مراد ہے اس کے برخلاف اس قسم کی قسم کھانے کی صورت میں کہ اگر قسم کھا کر کہا ہو کہ میں جمعہ ضرور پاؤں گا پھر امام کو صرف قعدے میں پایا تو اس نے جمعہ کی صرف فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ اس کی تصریح عنقریب آئے گی، م۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قائم مقام ظہر ہوتا ہے برخلاف عید کی نماز کے کہ اس کا کوئی قائم مقام اور خلیفہ نہیں ہے لہذا اسے تیمم سے پڑھنا جائز ہے۔

وکذا اذا خاف فوت الوقت...... الخ

اس طرح وقتی فرضوں کو اگر وضو کر کے پڑھنے سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو تو بھی تیمم نہیں کر سکتا ہے اس لئے وضو کر کے چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرے، سنتوں کی قضاء نہیں ہے البتہ فجر کی سنت کی قضاء ہے، مگر اس صورت میں جبکہ فرض بھی چھوٹ گئی ہو اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور اگر صرف سنت چھوٹی ہو تو اس کے قضاء میں اختلاف ہے جیسا کہ اس کا بیان اپنے باب میں آئے گا، م۔

لان الفوات الی خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسی الماء فی رحله...... الخ

وقتیہ نماز کے فوت ہونے کی صورت میں بھی وضو کو چھوڑ کر تیمم کرنے کی اجازت اس لئے نہیں ہے کہ اس کا خلیفہ موجود ہے، یعنی اس کے عوض قضاء نماز پڑھی جا سکتی ہے، اس مسئلے کی اصل بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکی ہے اب اس بات کا بیان

ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی رکھ کر بھول جائے واقعۃ اسے اتنا عاجز اور مجبور سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں کہ اسے تیمم کرنا صحیح ہو اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والمسافر اذا نسی الماء...... الخ

یعنی مسافر نے اپنے کجاوے میں یا ضروری سامان میں اپنے ہاتھ سے پانی رکھا یا اس کے حکم سے رکھا گیا اور رکھ کر وہ بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنی ہوگی یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے **والخلاف فی ماء الخ** یہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس نے خود پانی رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح اسے پانی رہنے کا علم ہو خواہ واقعۃً اس نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اس جگہ مسافر کا بھول جانا شرط ہے کیونکہ اگر اس نے ظن غالب پر اعتبار کیا کہ میرے کجاوے میں پانی نہیں ہے حالانکہ پانی موجود تھا تو بالاتفاق اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا اور نماز کا اعادہ لازم ہوگا، نہایہ۔

جامع صغیر میں مسافر کی قید نہیں لگائی گئی ہے بلکہ اس طرح لکھا ہے کہ ایک آدمی کے کجاوے میں پانی موجود تھا مگر وہ شخص بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر یاد آگیا تو نماز پوری ہو جائے گی اسی مسئلے سے فخر الاسلامؒ نے اپنی شرح میں استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسا شخص واقعۃ مسافر ہو یا صرف آبادی سے باہر ہو حکم میں دونوں برابر ہوں گے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے کی اصل بحث مسافر کے بارے میں ہے اور غیر مسافر کا حکم اسی پر قیاس کیا گیا ہے، فافہم، م۔
اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء** یعنی مسافر کا وقت کے اندر پانی یاد آجانا یا وقت کے بعد یاد آنا حکم میں دونوں یکساں ہیں، یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف باقی ہے اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر حقیقت میں پانی جمع رکھنے والا ہے لہٰذا حکم کے اعتبار سے وہ ایسا ہوا کہ اس کے کجاوے میں کپڑا تھا مگر بھول کر ننگے حالت میں یا ناپاک کپڑے پہنے ہوئے نماز پڑھ لی۔

ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ، فیفترض الطلب......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مسافر کے کجاوے میں بالعموم پانی رکھا جاتا ہے اس لئے اس پر یہ فرض تھا کہ پہلے اپنے کجاوے میں پانی تلاش کر لینا، جب اس نے تلاش نہیں کیا تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کے لئے نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، الحاصل امام ابو یوسفؒ کی یہ دو دلیل تھیں لیکن طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا اس وقت تک قابل قبول نہیں ہو سکتا ہے جب تک اسے اس کا علم نہ ہو، اس جگہ پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہو، جب اس کو پانی موجود ہونے کا علم ہی نہ ہو تو اس کی قدرت بھی نہیں پائی گئی اور اسی حال میں اسے پانی نہیں ملا لہٰذا اس کا تیمم جائز ہوا اور جب تیمم جائز ہو گیا تو نماز بھی صحیح ہو گئی اب اس سوال کا جواب کہ بالعموم مسافر کے کجاوے میں پانی کا وافر انتظام ہوتا ہے تو جواب دیا **وماء الرحل الخ** یعنی کجاوے کا پانی ہونے کے باوجود نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے کیونکہ وہ بالعموم صرف پینے کے لئے رکھا جاتا ہے اور دوسرے کسی مقصد کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، جبکہ یہاں پر گفتگو اس پانی سے ہے جو اس نے اپنے تمام لوازمات میں استعمال کے لئے رکھا ہو پھر اسے بھول گیا اس جگہ پاک کپڑے کے مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے جو بات کہی ہے اس کا جواب اس طرح دیا ہے جو آئندہ عبارت میں ہے۔

ومسألۃ الثوب علی الاختلاف، ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف، والطھارۃ بالماء تفوت الی خلف، وھو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء، لان الغالب

عدم الماء فی الفوات، ولا دلیل علی الوجود، فلم یکن واجدا، وان غلب علی ظنه ان هناك ماء، لم یجزله ان یتیمم حتی یطلبه، لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل، ثم یطلب مقدار الغلوة، ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته

ترجمہ:-اور کپڑے کے مسئلے میں اختلاف ہے اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی ستر کا فرض جس کا چھپانا واجب ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی خلیفہ بھی نہیں ہے لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے کی صورت میں اس کا خلیفہ باقی رہتا ہے یعنی تیمم کرنا، اور تیمم کرنے والے پر پانی کو تلاش کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قریب ہی میں پانی پانے پر ظن غالب نہ ہو کیونکہ میدانی علاقوں میں پانی نہ پانا اغلب ہے اور اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا پانی پانے والا اسے نہیں سمجھا جائے گا ہاں اگر اس کو اس بات کا ظن غالب ہو کہ اس علاقے میں پانی موجود ہے تو پھر جب تک کہ پانی تلاش نہ کرے اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ دلیل پر غور کرتے ہوئے اسے پانی پانے والا سمجھا جائے گا پھر پانی کی تلاش ایک غلوہ تک کرنا چاہئے اور پانی تلاش کرتے ہوئے ایک میل تک نہیں پہنچنا چاہئے تاکہ وہ شخص اپنے سفر کے ساتھیوں سے جدا نہ ہو جائے۔

توضیح:-مسافر کو پانی کی جستجو

ومسئلة الثوب علی الاختلاف...... الخ

کپڑے کا مسئلہ بھی اس اختلاف کے مطابق ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی مسافر اپنا پاک کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر یا ناپاک کپڑا پہنے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی چنانچہ امام کرخیؒ نے اس مسئلے کو ذکر کیا اور یہی اصح ہے، ع، مسئلے کو تسلیم کرنے کی صورت میں قیاس مع الفارق لازم آتا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولو کان علی الاتفاق الخ** یعنی اگر کپڑے کا مسئلہ اختلافی نہ ہو کر اتفاقی ہی ہوتا تو بھی اس میں فرق لازم آتا ہے کہ کپڑے کی صورت میں بدن کے صرف اسی حصے کو چھپانا فرض ہے جس کا چھپانا واجب ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کا بدل بھی کوئی نہیں پایا جاتا لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے سے اس کا بدل پایا جاتا ہے یعنی تیمم۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ ننگے ہو کر نماز پڑھنے میں ستر چھپانا جو فرض ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہوتا جو اس کے قائم مقام ہو بخلاف پانی کی طہارت کے کہ اس کے فوت ہونے کی صورت ہی میں اس کا بدل باقی رہ جاتا ہے یعنی تیمّم کر لینا جس سے جواز کی صورت نکل آتی ہے واضح ہو کہ اس جگہ شروع میں کچھ توضیح باقی رہ گئی ہے، یعنی معنی کے توضیح کی دو صورتیں ہیں یعنی اول معنی سے مقصود ایسا فرق بیان کرنا ہے جس سے قیاس درست نہ ہو اور علامہ عینیؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے دوم یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط پاک کپڑوں سے ستر عورت کرنا ہے اور طہارت سے مراد وضو ہے اس لئے جس صورت میں کوئی شخص کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے حالت میں اس نے نماز پڑھ لی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہو تو گویا دوسرا کوئی کام بھی نہیں ہوا کیونکہ اس لئے کہ ستر عورت کے عوض کوئی دوسرا کام بھی نہیں ہے لہٰذا بدون ستر عورت کے ہی نماز ادا ہو گئی، اور جس صورت میں طہارت وضو فوت ہو گئی تو نماز میں اس کے بجائے تیمم اس کا قائم مقام نہیں ہوا لہٰذا نماز اس شرط سے خالی نہیں ہوئی کیونکہ اصل نہیں پایا گیا تو اس کا بدل پایا گیا لہٰذا اگر کپڑے کی موجودگی میں اعادہ کا حکم ہوگا اس وجہ سے وہ اصل اور بدل سے خالی ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں نماز کا اعادہ ہونا چاہئے کیونکہ اگر اصل نہیں تھا تو اس کا بدل موجود تھا یہی توضیح اس بندہ مترجم کی سمجھ میں آئی ہے اور یہی توضیح بہتر ہے، واللہ اعلم۔

اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر دو برتنوں میں پانی بھرا ہوا ہو اور اتنا معلوم ہو کہ ان میں سے ایک پاک اور ایک ناپاک ہے مگر

اس کی تعین نہیں ہے ایسی صورت میں دونوں کا پانی بہادیا جائے اور کسی سے بھی وضو نہ کیا جائے کیونکہ وضو کا قائم مقام اس جگہ پر تیمم موجود ہے اسی طرح اگر کسی کے پاس دو کپڑے ہیں جن میں سے ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہے مگر کسی کی تعین نہیں ہے ایسی صورت میں تحری کر کے ان میں سے کسی ایک کو پہن کر نماز پڑھنی چاہئے کیونکہ دونوں میں سے کسی کو نہ پہننے سے ترک کے بغیر قائم مقام لازم آئے گا، ع، پھر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بھی اختلاف ہے ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے اس تفصیل کو اچھی طرح یاد رکھ لو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو شخص آبادی کے اندر نہ ہو یعنی خواہ مسافر ہو یا خواہ شہر سے باہر ہو وہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور پانی اس حالت میں ہو کہ وہ رکھ کر بھولا جا سکتا ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد اس شخص پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا اگرچہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے خلاف ہے، محیط السرخسی، اور اگر کجاوے میں پانی رکھے جانے کا اسے علم نہ ہو تو بالاتفاق اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، التبیین، لیکن محیط السرخسی میں اس صورت میں بھی امام ابو یوسفؒ کا اختلاف لکھا ہے اور یہی صحیح ہے، م، اگر کسی نے ایسے کنوئیں پر پڑاؤ ڈالا جس میں پانی موجود تھا لیکن اس کا منہ ڈھکا ہوا تھا اس لئے اسے اس کنوئیں کا علم نہ ہو سکا یا نہر کے کنارے پر کوئی شخص تھا اور اسے اس نہر کا علم نہیں ہوا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، المحیط۔

اگر اس مسافر نے پانی کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک کیا یا ختم ہو جانے کا اسے گمان غالب ہوا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور نماز کے بعد پانی یاد آگیا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ کرے، اور اگرچہ پیٹھ پر پانی لدا ہو یا گردن میں لٹکا ہو یا سامنے رکھا ہوا اور بھول کر تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اسے نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، السراج، اور اگر پالان یا زین سے پانی لٹکا ہوا تھا اب اگر وہ شخص اس پر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکا ہوا تھا یا پیچھے سے جانور کو ہانکتا ہوا اور پانی آگے لٹکا ہوا ہو یا آگے سے کھینچتا ہوا اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا ہوا ہوا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز جائز ہوگی اور اگر سواری میں آگے یا ہانکنے میں پیچھے لٹکا ہوا اور نماز پڑھ لی ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی، محیط السرخسی، اور اگر پاک کرنے والی چیز کو رکھ کر بھولے سے نجاست کے ساتھ یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لی یا ناپاک پانی سے وضو کر لیا تو بالاتفاق یاد آنے پر اعادہ واجب ہوگا، البحر، د۔

ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء......الخ

ایسا شخص جس کو اپنے قریب پانی ہونے کا گمان غالب نہ ہو اس پر پانی تلاش کرنا تیمم کے غرض سے ضروری نہیں ہے ہاں اگر پانے کی کچھ امید ہو تو اسے پانی تلاش کرنا مستحب ہے ورنہ نہیں، سراج۔ **لان لغالب الخ** اس لئے کہ میدانوں میں اکثر پانی نہیں ہوا کرتا ہے اور ساتھ ہی پانی کے ہونے کی یا نہ ہونے کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہٰذا اسے پانی کا پانے والا نہیں کہا جائے گا، یہ حکم میدانوں کا بیان کیا گیا ہے لیکن آبادی میں بالاتفاق پانی تلاش کرنا واجب ہے جیسا کہ المجتبیٰ میں ہے، ع۔

وان غلب علی ظنہ ان ھناک ماء، لم یجزلہ ان یتیمم حتی یطلبہ......الخ

یعنی اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس جگہ پانی موجود ہے یا کسی عادل شخص نے اسے پانی ہونے کی خبر دیدی تو اب اسے بغیر پانی تلاش کئے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، یعنی اس صورت میں پانی تلاش کرنا واجب ہے، ت، کیونکہ دلیل کے اعتبار سے وہ پانی کا پانے والا مانا گیا۔

ثم یطلب مقدار الغلوۃ، ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ......الخ

پانی تلاش کرنے میں ایک غلوے سے زائد آگے نہ بڑھے یعنی ایک میل تک نہ جائے کیونکہ دور نکل جانے سے اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا خوف ہوتا ہے، غلوے کی مقدار چار سو گز ہے، الظہیریہ، ع، اور حلبی نے تین سو گز ذکر کیا ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ اس جگہ اصح قول یہ ہے کہ وہ اتنی دور تک تلاش کرے کہ تلاشی کرنے میں نہ خود اسے نقصان ہو اور نہ اس

کے ساتھیوں کو انتظار کی مشقت اٹھانی پڑے، د، پھر تلاش کرنا خود نمازی پر ضروری نہیں ہے بلکہ کسی کے ذریعے تلاش کروانا بھی کافی ہے، السراج، د، اگر وہ شخص پانی کے قریب بھی پہنچ گیا مگر وہ نہ جان سکا اور ایسا کوئی دوسرا شخص بھی نہیں ہے جس سے وہ پوچھے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا اور نماز جائز ہوگی اور اگر کوئی دوسرا شخص تھا مگر اس سے پوچھے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں اس شخص نے بتلادیا تو اس نماز کو لوٹانا ضروری ہے، اور اگر اس نے پوچھا پھر بھی اس نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے نماز پڑھ لی مگر بعد میں بتلادیا تو بھی اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان تیمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تیمم لتحقق العجز ولو تیمم قبل الطلب اجزاه عند ابی حنیفة لانه لایلزمه الطلب من ملك الغیر وقالا لایجزیه لان الماء مبذول عادة ولو ابی ان یعطیه الابثمن المثل وعنده ثمنه لایجزیه التیمم لتحقق القدرة

ترجمہ:- اگر مسافر کے ساتھی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگ لینا چاہئے کیونکہ عموماً ایسے موقع پر کوئی پانی سے انکار نہیں کرتا ہے اب اگر انکار کر بیٹھے تو یہ تیمم کرے کیونکہ اس صورت میں پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور بالفرض کسی نے پانی چاہنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ غیر کی ملکیت سے کسی چیز کا مانگنا ان کے نزدیک لازم نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ عموماً پانی دینے میں انکار نہیں کیا جاتا ہے اور خوشی کے ساتھ دیا جاتا ہے، اگر دوسرے ساتھی نے بغیر قیمت کے پانی دینے سے انکار کر دیا البتہ قیمت مناسب مانگتا ہے زائد نہیں مانگتا ہے اور اس کے پاس قیمت دینے کی صلاحیت بھی ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ پانی پر اس کی قدرت ثابت ہو گئی۔

توضیح:- ہمراہی کے پاس پانی کا ہونا، قیمۃً پانی ملنا، قیمت کا موجود ہونا یا نہ ہونا

وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان تیمم لعدم المنع غالبا......الخ

اور اگر رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو وہ تیمم کرنے سے پہلے اس سے وضو کے لئے پانی مانگ لے کیونکہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پانی کا انکار نہیں کرے گا پھر بھی اگر اس ساتھی نے پانی دینے سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ اب پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور اگر پانی مانگنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ غیر سے اس کی ملکیت کی چیز مانگے، اس جملے سے یہ معلوم ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم سے پہلے اس مسافر کے لئے پانی طلب کرنا استحبابی حکم تھا لازمی نہیں تھا یا یہ کہ یہ حکم اس صورت میں ہو کہ وہ رفیق تنگدل نہ ہو بلکہ کشادہ پیشانی ہو، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ پانی مانگنا اس پر واجب نہیں ہے کیونکہ شریف انسانوں کے لئے کسی سے کچھ مانگنا تکلیف دہ ہوتا ہے اور حسن بن زیادؒ کا بھی قول اسی قسم کا ہے۔

وقالا لایجزیه لان الماء مبذول عادة......الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پانی بغیر مانگے ہوئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی عموماً آسانی سے دیدیا جاتا ہے، بذل کے معنی دیدینا، بانٹ دینا، عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ تجرید میں ہے کہ ہمراہی سے پانی مانگنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ اس سے مختلف ہیں، اور ایضاح اور تقریب اور شرح الاقطع میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے بیان کیا ہے، اور ذخیرہ میں جصاصؒ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظمؒ کی مراد یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے اور صاحبینؒ کی مراد یہ ہے کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اس طرح ان ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور مبسوط میں ہے کہ اگر ہمراہی کے پاس پانی موجود ہو تو اس سے

مانگنا واجب ہے سوائے حسن بن زیادؒ کے قول کے کہ انہوں نے فرمایا کہ سوال میں بہر صورت ذلت ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اکثر نسخوں میں اس جگہ امام ابو حنیفہؒ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہے جب کہ اسے غالب گمان یہ ہو کہ وہ مانگتے ہی دیدیگا اور تینوں ائمہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ حسنؒ کا قول ہے کہ سوال کرنا ذلت اور نقصان دہ ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی قیمتی چیز نہیں ہے، تنویر میں اس قول کو ظاہر الروایت قرار دیا ہے اس بناء پر جو مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔

اور کافی اور عتابی کی شرح زیادات میں ہے کہ اگر یہ گمان ہو کہ مانگنے سے دیدیگا تو مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر یہ گمان ہو کہ نہیں دیگا تو تیمم کرنا جائز ہوگا اور اگر شک ہو تو تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے اس کے بعد اگر اس نے دیدیا تو لوٹالے، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد دیدیا تو لوٹانا ضروری نہیں، انتہا، البتہ تیمم باطل ہو گیا، ف، ابن الہمامؒ نے جصاصؒ کی توضیح اور توفیق کی بناء پر یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک پانی کو مباح کر دینے سے پانی پر قدرت مان لی جاتی ہے جیسا کہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اسی بناء پر اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ تم انتظار کرو میں فارغ ہو کر تمہیں پانی دونگا تو اس پر انتظار واجب ہے اگرچہ نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو اور پانی کے سوا اور چیزوں میں بھی مباح کر دینے سے قدرت مان لی جاتی ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک قدرت نہیں مانی جاتی ہے اس بناء پر اگر ساتھی کے پاس ڈول اور رسی موجود ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک مانگنے سے پہلے ہی اگر تیمم کرلے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے مانگنے پر اس نے کہا کہ اتنی دیر انتظار کرو کہ میں پانی بھر لوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک انتظار کرتے رہنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے اسی طرح اگر رفیق سفر کے پاس کپڑا موجود ہو اور دوسرا شخص ننگا ہو اور اس نے کہا ہو کہ انتظار کرو میں پڑھ کر تم کو دیدوں گا اس جگہ بھی حکم میں وہی اختلاف ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، اور تینوں اماموں نے اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہارے حج کرنے کے لئے اپنا مال تمہارے لئے مباح کر دیا ہے تو اس پر حج کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ حج واجب ہونے کے لئے مال کی ملکیت ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور تیمم کے مسئلے میں ملکیت ضروری نہیں ہے صرف قدرت کافی ہے، الفتح۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ پر چند فوائد ہیں (۱) فتویٰ اس بات پر ہے کہ جب ساتھی کے پاس اس کی اپنی ضرورت سے زائد پانی ہو اور اس کے دینے کا گمان ہو تو ظاہر الروایت کے ظاہر مذہب کے مطابق اس سے پانی مانگنا واجب ہے (۲) اگر گمان ہو کہ نہیں دے گا تو مانگنا واجب نہیں ہے (۳) اگر مانگنے سے کسی وقت ذلت ظاہر ہوتی ہو تو اصح مذہب کے مطابق مانگنا واجب نہیں ہے (۴) پانی کے علاوہ اور چیزوں میں مانگنا واجب نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو ابى ان يعطيه الا بثمن المثل وعنده ثمنه لايجزيه التيمم لتحقق القدرة......الخ

اور اگر ہمراہی نے پانی بغیر قیمت کے دینے سے انکار کر دیا البتہ بازاری قیمت کے برابر مانگتا ہو یا کچھ زیادتی کے ساتھ مگر دوگنی قیمت سے کم اور اس کے پاس یہ قیمت موجود بھی ہو جو اس کی ضروری اخراجات سے فاضل ہوں تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا یعنی پانی خرید کر وضوء کرے اسی لئے اگر اس کے پاس اتنی قیمت نہ ہو یا ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس کے لئے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، نہایہ، اور تیمم اس لئے جائز نہیں ہوگا کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہے اسی لئے اگر وہ خریدنا چاہے اور خریدنے میں کوئی مجبوری نہ ہو تو تیمم جائز نہیں ہوگا، م، اور تنویر میں ہے کہ اگر عام بازاری قیمت سے زائد پر اگر پانی دیتا ہو اور اس سے کم کرنے پر راضی نہ ہو یعنی غبن فاحش پر دینا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں تیمم جائز ہوگا۔

ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

ترجمہ:-اور غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کر کے پانی خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ بات ہے اور شریعت نے ایسے نقصان برداشت کرنے کے حکم کو ساقط کر دیا ہے۔

توضیح:- کھلے ہوئے خسارے سے پانی خریدنا لازم نہیں، ترتیب مسح تیمّم

ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط......الخ

یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ ایسے کھلے ہوئے نقصان کو برداشت کرنا شریعت نے ختم کر دیا ہے، اس جگہ اصل یہ ہے کہ آدمی کو بغیر نقصان اٹھائے جان یا مال کے ساتھ پانی استعمال کرنا واجب ہے اور ثمن مثل یعنی جتنی قیمت پر عام طریقے سے ملتا ہو اور اس سے جس قدر بھی زائد ہو وہ نقصان دہ ہے لہٰذا اس کا برداشت کرنا لازم نہیں البتہ ثمن مثل سے ہو تو اس کا حکم اس سے مختلف ہے، البحر۔

اس جگہ غبن فاحش سے مراد دوگنی قیمت ہے، الکافی، اس سے معلوم ہوا کہ دوگنی قیمت سے کم قیمت ثمن مثل کے حکم میں ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن مثل حقیقت میں اس قیمت کو کہتے ہیں جو اس علاقے کے لوگ اس چیز کی قیمت لگاتے ہوں اور جو قیمت عام لوگوں کے اندازے کے خلاف بڑھی ہوئی ہو تو وہ غبن ہے یعنی نقصان ہے اس لئے اگر وہ قیمت عام اندازے سے دوگنی ہو تو اس جگہ پر اسے غبن فاحش کہا جائے گا لیکن اکثر معاملات میں دس درہم سے ایک درہم زائد قیمت بھی غبن فاحش میں داخل ہے جیسا کہ اپنے موقعہ پر ذکر کیا جائے گا، م، غبن فاحش کی یہ تفصیل تیمم اور وضو سے متعلق ہے اسی لئے اگر کسی کو پیاس سے جان جانے کا خوف ہو اور دوگنی قیمت پر پانی ملتا ہو تو اپنی جان بچانے کی خاطر اس دوگنی قیمت پر بھی خریدنا واجب ہے، د، واضح ہو کہ شوافع میں سے بغویؒ اور ان کے ساتھیوں نے ہمارے قول کے مانند معمولی غبن پر خریدنا لازم قرار دیا ہے اور نوویؒ نے ثمن مثل سے زائد پر خواہ وہ زیادتی کم ہو یا زیادہ بہر صورت تیمم کو جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے اور امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "اُم" میں اس پر نص بیان کیا ہے، مع۔

اگر تیمم کر کے نماز پڑھتے ہوئے کسی نے اپنے رفیق کے پاس یا کسی اور کے پاس پانی دیکھا اور اس کا گمان غالب یہ ہوا کہ مانگنے سے وہ شخص پانی دیدے گا تو اسے چاہئے کہ نماز توڑ کر اس سے پانی مانگ لے اور اگر شک ہو تو نماز نہ توڑے بلکہ اسے پوری کر لے اگر پوری کرنے کے بعد چاہنے سے اس نے پانی دیدیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو اس کی نماز پوری ہوگئی اور اگر انکار کرنے کے بعد دیدیا تو جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ پوری ہوگئی، محیط السرخسی، آئندہ کے لئے وضو کر لے، ف، اس جگہ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان رفیق ہے، م۔

چند ضروری مسائل

چند آدمیوں کے درمیان تھوڑا پانی، ایک کے پاس تھوڑا پانی، مریض کو وضو اور تیمّم کی طاقت نہیں ہے، قیدی کو پانی بھی نہیں اور مٹی بھی میسر نہ ہو، اور زخمی کا حکم

نمبر ۱۔ ایضاح میں ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ اسے وضو کرنے سے پیشاب ہوتا رہتا ہے لیکن تیمّم کرنے سے پیشاب جاری نہیں رہتا تو اس کو تیمّم کرنا جائز ہے، السراج۔

نمبر ۲۔ جس شخص کو اپنے تیمّم کے باقی رہنے کا یقین ہو ساتھ ہی کچھ شک بھی ہو تو اس کا تیمّم باقی رہے گا مگر جب کہ اسے حدث ہو جانے کا یقین ہو جائے۔

نمبر ۳۔ اور جس شخص کو حدث ہونے کا یقین ہو اسے حدث کی حالت میں مانا جائے گا یہانتک کہ اس کے تیمّم رہنے کا یقین

ہو جائے، الخلاصہ، اس جگہ یقین سے مراد گمان غالب ہے، م۔
نمبر ۴۔ تیمم ہوتے ہوئے پھر تیمم کرنا کوئی نیکی نہیں ہے، القنیہ، نمبر ۵۔ اس کے بر خلاف وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے یہ کچھ اس وجہ نہیں کہ مٹی طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل کرنا بھی کوئی نیکی نہیں۔
نمبر ۶۔ مسافر کو اگر غسل کے لئے پانی ملنے کی امید نہ ہو پھر بھی اپنی اہلیہ سے ہمبستری کرنا جائز ہے، الخلاصہ، عام علماء کا یہی قول ہے، ع۔
نمبر ۷۔ تیمم کر کے نماز پڑھنے والے اگر کسی نصرانی نے کہا کہ پانی لے لو تو وہ اس کا کچھ خیال نہ کرے اور اپنی نماز پوری کرلے فارغ ہونے کے بعد اسی سے مانگے اگر وہ دیدے تو وضو کر کے اپنی نماز کا اعادہ کرلے ورنہ نہیں، قاضی خان۔
نمبر ۸۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں، (۱) زمین پر ہاتھ رکھ کر آگے لانا (۲) پیچھے ہٹانا (۳) ہاتھ کو جھاڑنا (۴) انگلیاں کشادہ رکھنا (۵) بسم اللہ پڑھنا (۶) ترتیب کے ساتھ مسح کرنا (۷) پے درپے مسح کرنا، البحر والنہر۔
نمبر ۹۔ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتھیلی سے دائیں ہتھیلی کے اندرونی حصے کے پہنچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی حصے کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری حصے پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اس طرح مسح کرے یہی طریقہ احوط ہے، محیط السرخسی اور البدائع۔
نمبر ۱۰۔ سفر میں ایک ساتھ تین ضرورت مند جمع ہوئے ایک جنبی دوسری حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو تیسرا مردہ، اور اس جگہ صرف اتنا پانی ہو جو ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری کر سکتا ہو، تو اگر وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو تو وہی اس پانی کا زیادہ حق دار ہو گا اور اسی کی ضرورت میں خرچ ہو گا۔
نمبر ۱۱۔ اور اگر تینوں اس کے برابر کے حق دار ہوں تو ان میں سے فی الحال کسی کے کام میں خرچ نہیں کیا جائے گا اور سب کو تیمم کرنا مباح ہو گا۔
نمبر ۱۲۔ اور اگر کسی کا وہ نہ ہو بلکہ سب کے لئے مباح ہو تو جنبی شخص اس کا زیادہ مستحق ہو گا، قاضی خان، اور یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۱۳۔ اسی طرح اگر حائضہ کی جگہ محدث بھی ہو تو جنبی ہی کو اولیٰ اور زیادہ مستحق سمجھا جائے گا، الخلاصہ۔
نمبر ۱۴۔ اور اگر باپ اور بیٹے کے درمیان پانی ضرورت مشترک ہو جائے تو باپ کی ضرورت کا زیادہ خیال کیا جائے گا اور وہ زیادہ مستحق ہو گا، قاضی خان۔
نمبر ۱۵۔ اور اگر جنبی کو صرف اتنا پانی میسر ہوا جس سے وضو کیا جا سکتا ہے تو تیمم کرے کیونکہ اس پر وضو کرنا لازم نہیں ہے اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جس سے وضوء لازم آتا ہے تو اب وضو کرے۔
نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر محدث کے پاس صرف اتنا پانی ہو جس سے وضو کے بعض اعضاء دھو سکتے ہیں تو انہیں دھونے کی ضرورت نہیں ہے تیمم کرلے، شرح الوقایہ، د، وغیرہ۔
نمبر ۱۷۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ جتنے اعضاء دھو سکتا ہو دھولے بقیہ اعضاء کے لئے پورا تیمم کرلے، ہمارے نزدیک تیمم اور دھونا دونوں کام اکٹھے نہیں کئے جائیں گے، م۔
نمبر ۱۸۔ مریض کو نہ وضو کی طاقت ہے اور نہ تیمم کی اور نہ اس کے پاس ایسا کوئی آدمی ہے جو ان کاموں میں اس کی مدد کرے تو وہ شخص دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھے گا۔
نمبر ۱۹۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے شرح جامع صغیر کرخی میں دیکھا ہے کہ جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اگر ان کے چہرے پر زخم ہو تو وہ بغیر طہارت کے ہی نماز پڑھ لے تیمم بھی نہ کرے اور اس پر اس نماز کا اعادہ

بھی ضروری نہیں، یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۲۰۔ اس مسئلے کی بناء پر مریض کا مسئلہ بھی یہی ہوگا اور یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۲۱۔ اگر کسی قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ پاک مٹی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز نہ پڑھے، قاضی خان۔
نمبر ۲۲۔ یہ اس وقت میں جب کہ پاک زمین کو کھرچ کر یا پاک دیوار کو کھرچ کر بھی مٹی نہیں نکال سکتا ہو اور اگر ممکن ہو تو اس مٹی سے تیمم کرلے، الخلاصہ۔
نمبر ۲۳۔ لیکن تنویر میں لکھا ہے کہ جس قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ مٹی جس سے وہ طہارت حاصل کر سکے تو وہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز میں تاخیر کرے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نمازیوں کے مانند نماز کے افعال ادا کرتا رہے، امام اعظمؒ نے اسی طرف رجوع کیا ہے، ت، اور شارحؒ نے در مختار میں کہا ہے کہ ایسی مشابہت کرنا اس پر واجب ہے، د، نمبر ۲۴۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہی حکم اس پر مریض کا بھی ہے جو اپنے مرض کی وجہ سے دونوں قسم کی طہارتوں سے عاجز ہو تو وہ بھی نمازیوں کی طرح نماز کے افعال ادا کرتا رہے یعنی اس پر یہ لازم ہے کہ وہ رکوع کرے اور اگر خشک جگہ پائے تو سجدہ بھی کرے ورنہ کھڑے ہو کر اشارہ کرے پھر نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ روزے کے دنوں میں کرنا ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، امام اعظمؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، د، میں مترجم کہتا ہوں یہ روایت الظہیریہ کی روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ نمازی کی مشابہت نہ کرے بلکہ مستقلاً نماز پڑھے اور نماز کا اعادہ بھی نہیں کرے اور کہا ہے کہ یہی اصح ہے، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔
نمبر ۲۵۔ واضح ہو کہ مریض اور مجبور اور وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور نماز کا اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر سماوی اور قدرتی ہے برخلاف قیدی کے کہ اس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہوا ہے لہٰذا اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شارح در مختار نے سہو کے ساتھ مریض مجبور کو اس قیدی کے ساتھ ملا دیا اور سب کی اصل یہ طے ہوئی کہ وہ معذور جس کا عذر قدرتی ہو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے اور بعد میں اس کا لوٹانا بھی لازم نہیں لیکن وہ معذور جس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہو اس کے لئے بھی تیمم کرنا جائز تو ہے لیکن بعد میں اس کا اعادہ واجب ہے اسی اصل کی بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ جس شخص نے پانی اس لئے نہیں پایا کہ پانی کے پاس جانے سے اس کو دشمن کا خوف تھا یا قرض خواہ کی جانب سے گرفتار کئے جانے کا خوف تھا تو اسے بھی تیمم کرنا جائز ہوگا لیکن اس پر وضو کر کے نماز کا اعادہ واجب ہوگا، فتح القدیر میں اس مسئلے کو اصل کے ساتھ صراحۃ لکھا ہے۔
لکھا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے میں قید یا قتل کر دونگا تو اسے چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے بعد میں اعادہ کرلے، قاضی خان، اور جو شخص قید خانے میں گرفتار ہو وہ تیمم کر کے نماز پڑھے بعد میں وضو کر کے اعادہ کرے کیونکہ اس کے عاجز ہونے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے اور بندوں کی طرف سے جو حرکت ہو اس سے حق الٰہی عز و جل ساقط نہیں ہوتا ہے، محیط السرخسی، ہمارے نزدیک پانی اور مٹی دونوں طہارتوں کو استعمال کرنے کا حکم نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے اسی بناء پر اگر کسی جنبی کے بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو وہ فقط تیمم کرلے اور پانی استعمال نہ کرے لیکن اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست حصے کو دھو ڈالے اور زخمی حصے پر مسح کرنے سے اگر نقصان نہ ہو تو مسح کرلے ورنہ اس کی پٹی پر مسح کرے۔
اور اگر نصف حصہ زخمی اور نصف تندرست ہو تو اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے البتہ تنویر نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ صحیح بدن کو دھو لے اور زخمی بدن پر مسح کرے اور در مختار میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، فتح القدیر میں کہا ہے کہ فقہ کی زیادہ موافق اور نوادر کی روایت کے مطابق یہ حکم ہے کہ تیمم کرلے، فیض وغیرہ میں کہا ہے

کہ یہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ اور محیط میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ تیمم کرے پانی استعمال نہ کرے لہذا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اور در مختار کا اصح کہنا ضعیف اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ بحر الرائق میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب کوئی حکم اصول کی روایت میں نہ ہو لیکن نوادر میں مذکور ہو تو وہی قابل ترجیح اور قابل عمل ہوگا جیسا کہ اس مسئلہ میں پایا جارہا ہے اس کے علاوہ خلاصہ اور محیط میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اگر کسی کو چیچک ہو یا زخم بھرے ہوئے ہوں اور اسے حدث یا جنابت ہوگئی ہو سب کا حکم اسی تفصیل کے مطابق ہے لہذا جنابت کی صورت میں بدن کے اکثر حصے کا اعتبار ہوگا اور حدث میں وضو کے اکثر اعضاء کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور خلاصہ میں بھی ایسا ہی ذکر گیا ہے۔

جس شخص کے دونوں ہاتھوں میں زخم ہوں اسے تیمم کرنا جائز ہے اگرچہ وضو کرانے والا بھی اس کے پاس ہو صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اگر مجروح شخص کو اپنے جسم کا صحیح حصہ دھونے میں پانی سے نقصان ہو تو اسے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، ط، جس شخص کے سر میں ایسا درد ہو کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح نہیں کرسکتا یا غسل کرتے ہوئے دھو نہیں سکتا تو فیض میں ایک نادر روایت یہ بیان کی ہے کہ وہ تیمم کرسکتا ہے، اور قاری الہدایہؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ اس سے مسح کا فرض ساقط ہوگیا، اور اگر سر پر لکڑی تختے وغیرہ سے کوئی پٹی بندھی ہوئی ہو تو اس پر مسح کرنے میں دو قول ہیں، د، اور اظہر یہ ہے کہ اگر مسح نقصان نہ دیتا ہو تو مسح کرنا واجب ہے، ط، اور اگر نقصان دیتا ہو تو غسل کی طرح اصل مسح اور پر مسح کرنا بھی معاف ہے گویا یہ عضو یہی باقی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب المسح علی الخفین

(پاؤں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان)

توضیح:- موزوں پر مسح کا بیان

جس طرح تیمم وضو کا بدل ہے اسی طرح موزوں پر مسح بھی پاؤں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت نص قرآنی سے ہے اور موزوں پر مسح کا ثبوت حدیث متواتر یا مشہور سے ہے، مسح کے لئے بھی اجازت ویسی ہے جیسے تیمم کے لئے اجازت ہے اور دھونا اصل ہے اور تیمم اور مسح عارض ہے، مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت کے لئے ہے اسی طرح تیمم اور مسح دونوں میں بعض جزء پر اکتفا ہوتا ہے، تاج الشریعہ، نہایہ، غایۃ اور کفایہ، مع، لغت میں مسح کے معنی ہاتھ پھیرنا اور شریعت میں خاص قسم کے موزے کو خاص زمانے میں تری پہنچانا، شریعت میں وہ موزہ معتبر ہے جو ٹخنوں یا اس کے اوپر حصے کو چھپالے خواہ وہ چمڑے کا ہو یا اس کے مانند ہو، د۔

واضح ہو کہ موزے کے مسح کے ثبوت میں روافض اور خوارج وغیرہ نے اعتراض کیا ہے لیکن اہلسنت اور دوسرے لوگوں کے نزدیک اس کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں ہمیشہ اس پر عمل در آمد ہوتا رہا ہے لیکن فرقہ روافض اور خوارج جب پیدا ہوا تو یہ لوگ علیحدہ ہوگئے یعنی اپنا الگ مسلک اختیار کرلیا، مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے موزے پر مسح کا قول اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک کہ دوپہر کی مانند واضح دلائل میرے پاس نہ آگئے امام اسبیجابیؒ نے بھی اسی طرح فرمایا ہے، محیط میں ہے کہ امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی موزوں پر مسح کا منکر ہوگا اس پر کفر کا خوف ہے، مفید میں بھی کرخیؒ سے نوادر کے حوالے سے اسی طرح کا قول منقول ہے، ثمر قندیات میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق منکر پر کفر کا حکم عائد نہیں ہوگا، مع، لیکن یہ ضعیف قول ہے، در مختار میں ہے کہ اس کا منکر مبتدع ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق وہ کافر ہے اور تحفہ میں کہا ہے کہ اس کا ثبوت اجماع سے بلکہ تواتر سے ہے،

انتہی، اور اظہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی تاویل کے اس کا منکر ہو گا تو وہ کافر ہو گا کیونکہ اس کا ثبوت قطعی ہے، م۔

ابن ابی حاتمؒ نے کہا ہے کہ خفین کے مسح کی روایت اکتالیس صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ مسئلہ اس قدر مشہور ہو چکا تھا صحابہ کرام کے زمانے میں بھی کہ اس کے راوی اتنے زیادہ پائے گئے ورنہ عموماً روایت کرنے والے کم ہی ہوتے ہیں ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے اسی کے مانند مغنی میں ذکر کیا ہے اسی طرح ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ اشراق میں حسن بصریؒ کا قول منقول ہے فرماتے ہیں کہ ستر صحابہ نے مجھے روایت کی ہے، اور بدائع میں ہے کہ حسنؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ستر بدری صحابہ کو پایا سب موزوں پر مسح کے قائل تھے اس مسئلے کو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سروجیؒ اور اس سے عینی وہ فتح القدیر میں صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں جو اس مسئلے کی روایت کرتے ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ میں نے شرح معنی الآثار میں سرسٹھ صحابہ کی روایت اور ساتھ ان محدثین کے نام جنہوں اس روایت کی تخریج کی ہے سب بیان کئے ہیں۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں مختصراً ان کو ذکر کرتا ہوں اور یہ سب حدیثیں مرفوع ہیں اور ان کی سندیں صحیح ہیں سوائے ان کے جن میں کچھ علت ہے تو میں ان کو بھی ان کی علت کے ساتھ بیان کروں گا چنانچہ ان کے بیان یہ ہیں اصحاب صحاح ستہ کی پوری جماعت نے حضرت جابر و انس بن مالک اور مغیرہ ابن شعبہؓ سے روایت کی ہے اور سوائے امام بخاری کے دوسرے تمام لوگوں نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی ہے، صرف بخاری نے عمرو بن امیہؓ سے اور ایک صحابی سے روایت کی ہے۔

صرف مسلمؒ نے حضرت علیؓ و اسامہ بن زید و حذیفہ اور حضرت بلالؓ سے اور ابو داؤد نے حضرت ثوبان سے، ترمذی نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہؒ نے بھی حضرت صفوانؓ سے اور صحیح ابن حبان میں حضرت سلمانؓ و انسؓ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ اور ابو بکرہ بن الحارث اور مسند احمد میں حضرت ثوبان اور ابو ہریرہ اور عوف بن مالک سے روایت کی ہے، نیشاپوریؒ نے حضرت یعلی ابن مرہ اور اسامہ بن زید اور ابو برزہ اسلمی اور عقبی بن عامر اور خالد بن سعید بن العاص اور ام سعد اور ابو ایوب انصاری سے روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے حضرت عبد اللہ بن حارث بن جزء اور ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمر اور قیس بن سعد اور ابو موسیٰ اور عمرو بن العاص اور ابو سعید الخدری اور عمار بن یاسر اور جابر بن سمرہ اور ابو بکرہ بن الحارث سے حدیث کی روایت کی ہے اور عبد اللہ بن وہبؒ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے حدیث کی روایت کی ہے اور ابو عمامہؓ کی بھی حدیث کی روایت کی ہے لیکن ابن ابو عمامہ کی حدیث کے اسناد میں کلام ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت صفوانؓ کے حدیث کے روایت کی ہے اور طبرانیؒ نے حضرت صفوان اور عوف بن مالک اور عبد اللہ بن رواحہ اور ابو عوشجہ اور ابو طلحہ اور زبیر بن العوام اور ربیعہ بن کعب اور عبد الرحمٰن بن حسنہ اور عمرو بن حزم اور ابو ایوب اور جابر بن عبد اللہ اور براء بن عازب اور ابو بکرہ بن الحارثؓ کی حدیثیں روایت کی ہیں، اور ابو یعلی موصلی نے اسامہ بن شریک کی حدیث اور ابو الطاہر الزہلی نے حضرت اسامہ بن شریک کی حدیث روایت کی ہے اور ابو نافع نے حضرت اسامہ بن زید اور عبد اللہ بن رواحہ کے حدیث روایت کی ہے اور ابن عبد البرؒ نے حضرت ابو ہریرہ اور ابو طلحہ اور ابو مسعود انصاری اور ابو عبیدہ بن الجراح اور عبد الرحمٰن بن عوف اور فضالہ بن ابی عبید اور عثمان بن ابی عفان اور علی بن ابی طالبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور اسحاق بن راہویہ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو ایوبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور بزارؒ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو برزہ اسلمی صحاح اور ابو عوشجہ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر معمولی ہے اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر یہ بھی معلول ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث کی روایت کی جس کی اسناد صحیح ہے۔

دار قطنیؒ نے صحیح سند میں سے حضرت ام المومنین حضرت عائشہؓ اور عروہ بن مالکؓ کی حضرت میمونہؓ کی حدیثیں روایت کی

ہیں اور عسکریؒ نے بن ورقہ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابو نعیمؒ نے شعیب بن غالب کندیؒ اور مالک بن سعدؓ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابن حاتمؒ نے عبداللہ بن مسلم کے دادا یسار کی حدیث کی روایت کی ابن حزمؒ نے ابوذر غفارؓ اور کعب عجرہ کی حدیث میں سے ہر ایک کو صحیح اسناد کہا ہے، اور ابن عساکر نے ابو العلاء الداری کی حدیث کی روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے اوس صقفی اور عمرؓ کی حدیث مرفوعا روایت کی اور جابر بن سمرہ کی حدیث کو موقوفا روایت کی ہے۔

اسلم بن اسہل الواسطیؒ تاریخ واسط میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی ہے، قاضی ابو احمد نے سہل بن سعد سے صحیح سندوں سے حدیث کی روایت کی ہے یہ گنتی صحابہ کرام کے نام ذکر کئے گئے، کتب صحاح کے علاوہ سنن و مسانید میں اور بھی دوسرے اصحاب سے روایتیں موجود ہیں یہاں تک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مضمون کی ان صحابہ کرام سے روایتیں پائی گئی ہیں اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ روایتوں میں ان حضرات کے نام بھی ہیں حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم الخ اور عینیؒ نے بھی ان صحابہؓ کے نام لکھے ہیں جن میں عشرہ مبشرہ (یعنی چاروں خلفاء راشدین اور ان کے علاوہ وہ چھے جن کو قطعی طور سے جنتی ہونے کی حضور نے بشارت دی ہے) کے نام ہیں ان کے علاوہ ان تمام بڑے بڑے صحابہ کے نام بھی ذکر کئے ہیں جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ لگے رہے ہیں اور سیوطیؒ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صرف سیوطیؒ کی ہی خصوصیت نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک یہ عملا متواتر ہے بلکہ روایۃ بھی متواتر ہونے میں ائمہ علماء متفق ہیں اسے اچھی طرح سمجھ لو، اور عینیؒ اور ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ شیخ ابو عمر بن عبد البر نے کہا ہے کہ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی مسئلہ خفین کا انکار نہیں کیا اور نہ کسی سے کوئی روایت منقول ہے البتہ بعض روایتوں میں ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے بعض راویوں نے نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کہ ابن عباس اور ابو ہریرہؓ سے صحیح سندوں کے ساتھ دوسرے صحابہ کرام کے مانند موزوں پر مسح کرنا مروی ہے اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ سے انکار کی روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ تمام روایتیں عکرمہؒ راوی سے منقول ہیں حضرت عطاءؒ نے جب یہ بات سنی تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ نقل ہوا ہے یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھ سکے اور غلط روایت کردی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خود حضرت عائشہؓ سے ان کا اپنا عمل مسح کا صحیح سندوں سے منقول ہے چنانچہ نسائی اور دار قطنیؒ نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں موزوں پر مسح کا حکم دیتے تھے اور دوسری سند سے منقول ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ جب سے سورہ مائدہ نازل ہوئی ہے اس وقت سے رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی تک موزوں پر مسح کرتے رہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہمیشہ موزے پہنے رہتے تھے، شیخ ابو عمر بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ وہ بدعتی جو مسلمانوں کی جماعت میں فقہ و احادیث سے خارج ہے ان کے ماسوا کوئی بھی موزے پر مسح کا انکار نہیں کرے گا جیسا کہ عینیؒ میں موجود ہے اس بناء پر صاحب ہدایہؒ نے یہ فرمایا ہے جو آئندہ مذکور ہے۔

المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا، لكن من رآه ثم لم يمسح اخذاً بالعزيمة كان ماجوار

ترجمہ:- دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے اور احادیث و اخبار اس بارے میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص اس کو جائز سمجھتا ہے وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے جائز تو سمجھا لیکن ثواب کی نیت سے اس نے مسح نہیں کیا تو وہ یقیناً مستحق ثواب ہے۔

توضیح:- مسح نہ کرنے میں خارجی یا رافضی ہونے کے الزام کا خوف، وقت کے ختم ہونے کا خوف یا وقوف عرفہ کے وقت موزوں پر مسح کرنے کا رخصت سے لاعلمی، موزے کے اعتبار، موزہ پہننے کی شرط

المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة......الخ

دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز اور اس کا ثبوت سنت سے ہے چونکہ یہ صرف جائز ہے لہذا پیروں کو دھونا ہی افضل ہے ہاں اگر کوئی شخص جو مسح نہیں کرنا چاہتا ہے اس کی طرف لوگوں کو خارجی یا رافضی ہونے کا شک ہوتا ہے تو اس کے حق میں دھونے کے مقابلے میں مسح کرنا ہی افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضوء کر سکتا ہے یا وقت جانے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو اس کے لئے مسح کرنا واجب ہونا چاہئے، البحر۔

مصنفؒ نے مسح کو جائز کہا ہے لہذا اسی حکم میں مرد اور عورت سب شریک ہوں گے اور سب کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، ف، مسح خفین میں عورت بھی مرد کے برابر ہے، المحیط، بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ آیت وضوء میں لفظ ارجلکم کو حالت جری میں یعنی زیر کے ساتھ پڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم اسی سے استنباط کیا گیا ہے اور ایجاد ہوا ہے، فتح القدیر اور عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ آیت پاک میں ارجلکم الی الکعبین کہا گیا ہے یعنی ٹخنوں تک پیروں دھونے کا حکم ہے حالانکہ بالاتفاق موزوں پر مسح کا حکم ٹخنوں تک کا نہیں ہے بلکہ قدم کے پشت پر انگلیوں کی طرف سے اوپر کی جانب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت پاک میں پاؤں پر مسح کرنا مراد ہی نہیں کیونکہ مسح دونوں ٹخنوں تک کرنا ہے اس لئے یہاں پر صرف دھونا ہی مراد ہو سکتا ہے اور ارجلکم کو زیر پڑھنا تو وہ جر جوار یعنی اس سے پہلے لفظ رؤسکم کے زیر ہونے کی وجہ سے ہے۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ التباس اور اشتباہ کے موقع پر جر جوار کرنا ممنوع ہے لہذا یہ قاعدہ یہاں پر جاری نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ارجلکم کے لفظ کعبین کہدینے کی وجہ سے وہ اشتباہ دور ہو گیا اس لئے اس کی ممانعت ہی ختم ہو گئی۔

اس جگہ نکتہ یہ ہے کہ اگر چہرے اور ہاتھ کے دھونے کے ساتھ ہی دونوں پاؤں کے دھونے کا حکم ہوتا تو پھر سر کے مسح کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ جملہ بھی بڑھانا لازم آتا کہ ان چیزوں کے دھونے میں ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے پہلے سر کا مسح کر لو پھر پاؤں دھو، اور اگر پاؤں کے ساتھ غسل کی بھی تصریح ہوتی تو عبارت میں طوالت کرنی پڑتی حالانکہ موجودہ کلام ہی میں صرف لفظ کعبین بڑھانے دینے سے ترتیب بھی باقی رہ گئی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ ہو کر معجز ہو گیا اور یہ اعجاز نادر ہوا یہ تحقیق اس مترجم کو محض فضل الٰہی عزوجل سے حاصل ہوئی ہے، والحمد للہ رب العالمین، اس سے معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم مرد ہو یا عورت صرف رحمت خداوندی سے حاصل ہوا ہے یا اس کی اجازت ملی ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہم لوگوں کو مسح کے جواز کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہوا ہے۔

والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا......الخ

یعنی احادیث واخبار ان کا تعلق خواہ فعل سے ہو یا قول سے اس مسئلے کے بارے میں بہت زیادہ اور بہت مشہور ہیں لہذا ان احادیث کا کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس بناء پر فقہاء نے یہ بھی کہدیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کرنے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت اور اجازت نہیں تصور کیا تو وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے تسلیم کیا اور تسلیم کے بعد افضلیت کو حاصل کرنے کے خیال سے مسح نہ کر کے پاؤں کو دھولیا تو وہ زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا، لفظ عزیمت رخصت اور اجازت کے

مقابلے میں ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا اگرچہ ناجائز ہے اور اس کی رخصت ہے مگر بجائے مسح کرنے کے پاؤں کو دھو لینا زیادہ کار ثواب ہے یہ باتیں جو مصنفؒ نے ذکر کیں ہیں یہ سب شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کی بیان کی ہوئی ہیں، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ تو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے دونوں پاؤں کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا موزوں پر مسح کرنے کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہے تو پھر مسح کرنے کا حکم کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے اس کا راوی محمد بن مہاجر ہے، ابن حبانؒ نے اسماء الرجال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا، ابن الجوزیؒ نے اپنی کتاب علل متناہیہ میں کہا ہے کہ یہ روایت اسی شخص نے گڑھی ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ محامل میں امام مالکؒ سے جائز اور ناجائز وغیرہ ہونے کے چھ اقوال نقل کئے ہیں پھر نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ سب اختلاف باطل اور مردود ہے، امام مالکؒ کے شاگردوں میں یہ بات مشہور ہے کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے جس کے لئے کسی وقت کی تعیین بھی نہیں ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی بنسبت مسح کر کے دھونا ہی افضل ہے اور ابن المنذر نے حضرت عمرو بن عمر سے اسی قول کی روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے ابو ایوب انصاریؒ سے روایت کی ہے، شعبی، حماد بن سلیمان، حکم اور ہمارے مشائخ میں سے استغفیؒ نے کہا ہے کہ مسح کرنا افضل ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی صحیح ترین روایت ہے، ابن المنذرؒ نے دونوں عمل کے برابر ہونے کو اختیار کیا ہے۔

جن لوگوں نے مسح کو افضل کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے، بھذا امرنی ربی کہ میرے رب نے مجھے اس بات کا حکم کیا ہے یہ حدیث ابو داؤد میں موجود ہے اس سے استدلال اس طرح ہے مسح کا حکم اگر وجوب کے لئے نہ ہو تو کم از کم استحباب کے لئے تو ہو گا اس لئے مسح کرنا مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی رخصت دی ہے یہ روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے اور حضرت سفانؓ کی روایت میں ہے کہ ہمیں اس بات کی رخصت دی گئی ہے کہ ہم اپنے موزے اتاریں، آخر تک اس کی روایت نسائی نے کی ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ مسح کا حکم رخصت پر ہے اور رخصت میں عزیمت اولی ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندوں کی مجبوریوں پر جو رخصت دی جاتی ہے ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک رخصت رفاہیت جس میں عزیمت بھی ثابت ہو جیسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنا دوسری وہ رخصت جو عزیمت کو ختم کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی جگہ دو رکعت پڑھنا یہ رخصت اسقاط ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے گا تو ہمارے نزدیک اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا اسی طرح موزے پر مسح کا بھی حکم ہے اور اس کا حکم بھی رخصت اسقاط کا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے کہ موزوں پر مسح کرنا رخصت اسقاط ہے جیسے کہ سفر میں بجائے چار رکعت کے دو رکعت اس طرح پاؤں کے دھونے میں ثواب کس طرح ہو سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ رخصت اسی وقت تک کے لئے ہے۔

جب تک کہ کوئی موزہ پہنے ہوئے ہو اور موزہ اتار دینا اس کے اختیار میں ہے ایسے ہی جیسا کہ سفر کے ارادے کو ختم کر دینا یا مقیم ہو جانا اس کے اختیار میں ہے اس طرح معنی یہ ہوئے کہ موزہ اتار دے تو اس کو دھونے میں زیادہ اجر ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ مسح کے مقابلے میں دھونے میں تکلیف زیادہ ہے اور اس کا ثبوت نص سے ہے، مع۔

واضح ہو کہ موزوں پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے یہ چند باتیں ضروری ہیں، (۱) موزہ ویسا ہو جیسا کہ شریعت میں معتبر ہے یعنی اس میں یہ تین خصوصیتیں پائی جارہی ہوں، (۱) اس کو پہن کر سفر طے کرنا اور پے در پے رفتار رکھنا ممکن ہو، المحیط، وہ رفتار عادت کے مطابق ہو ایک یا فسخ یا زیادہ بھی، د، اس لئے وہ موزہ جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہ ہو گا، الجوہرہ، دوسرے یہ کہ وہ موزہ کم از کم دونوں ٹخنوں کو چھپا رہا ہو اس سے اوپر چھپانا شرط نہیں ہے، المحیط، تیسری بات یہ

ہے کہ وہ موزہ پاؤں کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی بیچ میں زیادہ خلاء نہ ہو تاکہ گندگی کے اثر کو اندر جانے سے روکتا رہے، د۔
پنڈلی کی طرف سے نیچے کی طرف جھانکنے میں اگر پاؤں نظر آجاتے ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں، الصدر، بلکہ پاؤں سے اگر موزہ زائد بھی ہو تو بھی حرج نہیں ہے البتہ اگر پاؤں سے بڑھے ہوئے موزے کے حصے پر مسح کیا اور پاؤں کو بڑھا کر وہاں تک نہیں لے گیا تو مسح جائز نہ ہوگا اسی لئے اگر پاؤں کو بڑھا کر خالی جگہ پر لے گیا اور اوپر سے مسح کر لیا تو مسح جائز ہو جائے گا البتہ اگر پاؤں کو پھر پیچھے ہٹا لیا تو مسح کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، السراج، مگر حلبیؒ نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ مسح کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، ط، ان میں پہلا قول اظہر ہے، واللہ اعلم، م۔
دوسری شرط یہ ہے کہ ہر موزے کے اوپر کی طرف سے تین انگلی کی مقدار مسح کیا گیا ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ تین انگلیوں یا اس کے قائم مقام حصے سے مسح ہوا ہو، چوتھی شرط یہ ہے کہ حدث سے کامل طہارت حاصل کر کے موزے پہنے گئے ہوں پانچویں شرط یہ ہے کہ مسح مقررہ مدت کے اندر ہو چھٹی شرط یہ ہے کہ موزوں میں زیادہ پھٹن نہ ہو انہی باتوں کو مصنف ہدایہؒ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے جو سامنے آرہی ہے۔

و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث، خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على مانبين ان شاء الله، و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا، ولوجوزناه بحدث سابق، كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت، والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء، كان رافعا، وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس، بل وقت الحدث، وهذا المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه، و لبس خفيه، ثم اكمل الطهارة، ثم احدث يجزيه المسح، وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم، فيراعى كمال الطهارة وقت المنع، حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا.

ترجمہ:- مسح جائز ہے ہر اس حدث سے جس سے وضوء لازم آتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اور اس کے بعد اس کو حدث ہوا ہو، ماتن نے اس کو مخصوص کیا ہے ایسے حدث کے ساتھ جس سے وضوء لازم آتا ہے، اس لئے کہ غسل جنابت لازم آنے کی صورت میں مسح جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم عنقریب انشاء اللہ بیان کریں گے، اسی طرح مخصوص کیا ہے مسح کو اس حدث کے ساتھ جو وضو کے بعد ہوا ہو اس لئے کہ موزے کو شریعت نے حدث کی سرائت سے مانع تسلیم کیا ہے، اور اگر ہم موزے پر مسح کو سابق حدث پر مان لیں مثلاً مستحاضہ عورت نے موزے پہنے پھر وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والی نے موزے کو پہنا اس کے بعد پانی پالیا تو موزے رافع مانے جائیں گے، اور ماتن کا یہ قول کہ جب ان دونوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ پہنتے وقت مکمل طہارت ضرور ہو بلکہ حدث ہونے کے وقت یہ ضروری ہوگا کہ مکمل طہارت پر موزوں کو پہنا ہو، یہی طریقہ ہمارا مذہب ہے، اسی لئے اگر کسی نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھو لیا پھر دونوں موزے پہن لئے پھر بقیہ طہارت پوری کی اس کے بعد حدث ہوا تو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے سرائیت کرنے کو روکتے ہیں۔

توضیح:- مسح جائز ہونے کی شرط، مستحاضہ اور تیمّم والے نے موزہ پہنا ہو وضو میں ترتیب کا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہن لیا تو کیا حکم ہوگا

و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث......الخ

اور ہر ایسے حدث سے وضو کرنا جائز ہے جس سے وضوء لازم آتا ہے جب کہ دونوں موزوں کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اس کے بعد حدث ہوا ہو، واضح ہو کہ وضو کو لازم کرنے والی اصل چیز نماز کا ارادہ ہے جیسا کہ باب الطہارات کے شروع

میں گذر چکا ہے اور حدث مسح کے لئے شرط ہے اس لئے حدث کو وضو لازم کرنے والا کہنا مجازاً ہے اور مبسوط اور غیر مطلوب میں حدث کو جو سبب کہا ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس جگہ وضو لازم کرنے والا کہنے سے وہ حدث خارج ہو گیا جس سے غسل لازم آتا ہو، اور طہارت کاملہ پر پہننے کی شرط لگانے سے وہ صورت اس سے خارج ہو گئی جب کہ شک کی بناء پر وضو کر کے پہنا ہو، حاکم شہید نے کہا ہے کہ گدھے کو چھونے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ جس وقت پانی سے طہارت حاصل کی جارہی ہے اس وقت وہ مطلق پانی ہے، مع، دوسرے کو اپنے موزے پر مسح کا حکم دینا جائز ہے، الخلاصہ.

خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على مانبين ان شاء الله......الخ

مذکورہ صورت میں مسح کے جائز ہونے کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جس سے فقط وضو لازم آتا ہو اس لئے کہ اگر کوئی شخص مکمل طہارت کی حالت میں موزے پہنے اور اس کے بعد اسے ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل جنابت لازم آتا ہو تو اسے موزوں پر غسل کرنا جائز نہ ہوگا، اس بحث کو ان شاءاللہ ہم دوبارہ بیان کریں گے، اگر کسی نے وضو پر وضو کیا ہو تو وہ بھی مسح کر سکتا ہے اگرچہ وضو لازم کرنے والی یہاں پر کوئی چیز نہیں ہے مگر ثواب کے حاصل کرنے میں یہ فرض کرنا ہوتا ہے کہ گویا یہ لازم کرنے والا ہے، م۔

و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا......الخ

مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جو کامل طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد واقع ہوئی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے نہیں دیتا ہے مانع ہوتا ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے سے روکتا ہے اور حدث ختم کر دینے والا نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدث کو دور کرنا پانی وغیرہ سے ہوتا ہے موزے سے نہیں ہوتا ہے۔

ولو جوزناه بحدث سابق، كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت...... الخ

اگر ہم موزے پر مسح کو اس حدث کے بعد فرض کریں جو پہلے ہو چکا ہے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنا اور وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والے نے موزہ پہنا اور پانی پالیا تو اس وقت یہ موزے مسح کے لئے رافع ہو جائیں گے یعنی مسح کے حکم کو ختم کر دیں گے، ف، کیونکہ وہ مستحاضہ جس کا خون جاری ہوا ہو وضو کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان تو اس پر صرف وقت رہنے تک کے واسطے طہارت کافی ہے لہٰذا وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کی طہارت باقی نہ رہی، لہٰذا وہ دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی، اور امام زفرؒ کے نزدیک جس طرح دوسرے تندرست آدمی مسح کر سکتے ہیں اسی طرح یہ مستحاضہ بھی مسح کر سکتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلتے ہی اس کا پہلا حدث لوٹ آیا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ موزے پر مسح کافی ہے، و۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ موزہ شاید پیروں کے حدث کو دور کرنے والا ہوا حالانکہ موزہ دور کرنے والا ہوتا ہے رافع نہیں ہوتا ہے اسی طرح تیمم کرنے والے نے اگر موزہ پہنا اور اس کے بعد اسے پانی نظر آ گیا تو اس کا پہلا حدث لوٹ آئے گا اب اگر موزے پر مسح جائز ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ موزے حدث کے لئے رافع ہیں حالانکہ یہ باطل ہے، واضح ہو کہ اس جگہ مستحاضہ سے مراد وہ ہے جس کو وضو کے وقت یا موزے پہنتے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو کرنے کے بعد سے موزے پہننے تک خون نہیں آیا ہو تو اس کو تندرست کے حکم میں رکھا جائے گا، مع۔

وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس......الخ

اور ماتن کا یہ کہنا کہ دونوں موزوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں جبکہ پہنتے وقت مکمل طہارت ہو بلکہ حدث کے وقت یہ بات درست ہو رہی ہو کہ مکمل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا ہو **هذا مذهب عندنا الخ** ہمارے نزدیک یہی صورت مذہب ہے **حتى لو غسل رجليه الخ** یعنی اگر ایسے شخص نے پہلے دونوں

ہاتھ دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ بے ترتیبی کے ساتھ دونوں پاؤں دھوئے ہوں اور موزے پہنے ہوں، م) اس کے بعد طہارت کا کام پورا کیا ہو (اور ابھی تک حدث نہیں ہوا ہو) اس کے بعد حدث ہوا تو اس کو موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم......الخ

مذکورہ حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے اثر کو داخل ہونے سے روکتے ہیں اس لئے اس کمال طہارت کی ضرورت اور نگہداشت اسی وقت ہوگی جبکہ اس میں رکاوٹ آتی ہو یعنی حدث پایا گیا اس لئے اسی وقت کمال طہارت چاہئے، چنانچہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہوگی تو موزہ رافع حدث ہوگا، اگر ہم اس صورت میں مسح کو جائز قرار دیں لیکن ہم اسی وجہ سے جواز مسح کے قائل نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے جسے عینیؒ نے ذکر کیا ہے، م، حاصل یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جس وقت بھی حدث ہو طہارت کاملہ کی حالت میں خواہ طہارت موزے پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا پہننے کے بعد پوری ہوئی ہو، یہی ہمارے نزدیک معتبر ہے، المحیط، اگر دونوں پاؤں دھو کر کسی نے موزے پہنے اور طہارت پوری ہونے سے پہلے اسے حدث ہوگیا ہو تو موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، الکافی۔

اگر کسی محدث نے موزے پہنے اور وہ پانی میں چلا گیا یہاں تک کہ موزوں میں پانی داخل ہو کر اس کے پاؤں دھل گئے اس کے بعد باقی اعضاء کی طہارت حاصل کی اور اس کے بعد اسے حدث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے، التبیین، موزے پہننے کے بعد کسی کو جنابت ہوئی تو اسکے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہوگا لیکن اگر نہانے کے لئے پانی نہیں ملا یا غسل کرنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اس نے تیمم کرلیا اس کے بعد وضو کیا اور پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا مسح کر سکے گا اس کے بعد نہانے کا پانی پالینے یا پانی پر قدرت حاصل ہو جانے کے صورت میں مسح نہیں کر سکے گا یہ سمجھ کر کہ وہ ابھی جنبی ہوا ہے، المضمرات۔

کسی جنبی نے غسل کیا اور اس کے بدن پر کہیں پر پٹی لگی رہ گئی اسی صورت میں اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ، یہ لازم ہے کہ یہ پٹی اعضائے وضو کے علاوہ کسی اور حصے پر لگی ہوئی ہو، م، کیونکہ اگر اعضائے وضو میں پٹی لگی رہ گئی ہو اور اس کے دھونے سے پہلے حدث ہوگیا ہو تو ایسی صورت میں مسح جائز نہیں ہوگا، مسح کرنے کے مسائل جو مصنفؒ نے ذکر کئے ان پر مسح کرنے کی صورت میں شریعت کی طرف سے ایک وقت معین کیا گیا ہے جسے اب صاحب ہدایہؒ بیان فرمارہے ہیں۔

ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها، لقوله عليه السلام: يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها

ترجمہ:- اور جائز ہے مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک، اس حدیث کی وجہ سے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن اور تین رات تک، اور مسح کی ابتداء حدث کے بعد سے ہوگی اس لئے کہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے مدت کا اعتبار کیا جائے گا منع کے وقت سے۔

توضیح:- موزے کے مسح کی مدت مقیم اور مسافر کے لئے، موزے کے مسح کی ابتدائی مدت

ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها...... الخ

مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اس

حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، جابرؓ، خزیمہؓ، صفوانؓ، عوف بن مالکؓ، ابو بکرۃؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی کی ہے، عنایہ، اور ان سب کی سندیں صحیح ہیں، م، واضح ہو کہ کچھ لوگ اس سے مختلف ہو گئے کہ ان کی رائے میں مسح کی کوئی محدود مدت نہیں ہے لیکن عام علماء تابعین اور صحابہ کرام کے نزدیک وقت محدود ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ عام فقہاء کا یہی قول ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قدیم اور ضعیف ہے اس پر کسی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی گئی ہے، ابو داؤد، دار قطنی اور بیہقیؒ نے ابن ابی عمارۃؓ سے سات دن اور اس سے زیادہ پر دلالت کرنے والی مرفوع حدیث کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود ابو داؤد نے اس کو ضعیف کہا ہے اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے اور ابن القطان نے کہا ہے کہ اس روایت میں محمد بن زید بن ابی زیاد راوی کو ابن حاتم نے مجہول کہا ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ اس میں ضعیفوں اور جاہل راویوں کی بھرمار ہے، بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مجہول ہے مستدرک میں کہا ہے کہ صحیح ہے بخاری مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے جب اس حدیث کو مجہول اور غیر صحیح کہدیا تو پھر کس طرح سے اسے ذکر فرماتے اس لئے حاکم کا قول قابل قبول نہیں ہے، ابو زرعہؒ نے کہا ہے کہ ایک صحیح اثر بھی ان کے پاس موجود ہے جو صحیح سند سے ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ موزوں پر مسح کرنے میں کسی وقت کی قید نہیں کرتے تھے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت حضرت بن خطابؓ سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اثر بھی دلیل میں پیش نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ اول تو یہ کہ یہ آثار صحیح احادیث کے مقابلے میں ہیں دوم یہ کہ ان میں اکثر سندیں معلول ہیں، ان پر اعتراض ہے۔

سوم یہ کہ انہی صحابہ کرام سے وہ دوسری روایت بھی منقول ہے جس میں مسافر کے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کا حکم ہے اس لئے بالفرض اگر ان روایتوں کے ثبوت کو مان لیا جائے تو ان میں توفیق پیدا کرنے کی یہ صورت ہوگی کہ ان حضرات نے اس قول سے جس میں وقت کی تحدید نہیں ہے رجوع کر کے وقت کی تحدید کے قائل ہو گئے ہوں، اس کے علاوہ دوسری صحیح حدیثوں سے موافقت کا ہونا خود قابل ترجیح ہے اور صاحب ہدایہؒ نے جو حدیث لکھی ہے وہ صحیح ہے اور اس مضمون کی بہت سی دوسری صحیح حدیثیں موجود ہیں چنانچہ طبرانیؒ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کرنے کے سلسلے میں مسافر کے لئے تین رات تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مقرر کی ہے، حافظ ابو نعیمؒ نے مالک بن سعدؓ کی حدیث قولی اور مالک بن ربیعہؓ کی فعلی حدیث روایت کی ہے اور مسلمؒ نے شریح بن ہانیؒ سے حدیث روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح کے وقت کے سلسلے میں دریافت کیا تو فرمانے لگیں کہ حضرت علیؓ کے پاس جا کر دریافت کرو کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں رہتے تھے تب ہم نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، ابن خزیمہ نے حضرت علیؓ سے بھی روایت کی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ابو داؤد نے خزیمہ بن ثابت سے اسی جیسی ایک مرفوع روایت کی ہے اسی کو ابن ماجہؒ اور ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے اور ابو بکر نیشاپوری نے عمرو بن امیہ ضمریؓ سے اور بزارؒ نے عوف بن مالک سے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اور دار قطنی نے ابو بکرہؓ سے مرفوع حدیثیں روایت کی ہیں، ابن خزیمہ نے ابو بکرہ کی حدیث کو اپنے صحیح میں روایت کیا ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت مغیرہؓ سے حدیث روایت کی کہ وہ آخری غزوہ جو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ادا کیا تھا اس میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر ہونے کی صورت میں تین دن تین راتیں اور

مقیم ہونے کی صورت میں ایک دن ایک رات جبکہ انہیں پاؤں سے نہ اتارا گیا ہو، ترمذیؒ نے صفوان بن عسالؓ سے حدیث روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اس کو نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اس طرح یہ سب حدیثیں صحیح ہیں اور سب میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسافر کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، یہاں تک اس وقت کا بیان تھا جو مسح کی آخر مدت ہو سکتی ہے۔

اب یہ سوال کہ مدت کی ابتداء کب سے مانی جائے گی اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا **و ابتداؤھا عقیب الحدث الخ** مسح کی ابتداء حدث کے بعد ہو گی کیونکہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے روکتا ہے لہٰذا یہ وقت اسی وقت سے شمار ہو گا جس وقت سے اس نے حدث کے اثر کرنے کو روکا ہے اور وہ وقت حدث کے بعد سے شروع ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل تھی، یہی قول امام شافعیؒ اور ثوریؒ اور جمہور علماء کا بھی ہے اور امام احمدؒ اور داؤدؒ کی دو روایت میں سے یہی اصح روایت ہے، اور امام اوزاعیؒ اور ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ ابتداء مدت اس وقت سے ہو گی کہ حدث کے بعد جب مسح کیا ہو، یہی ایک روایت امام احمدؒ اور ابو داؤد سے بھی ہے اور دلیل کے اعتبار سے یہی قول مختار اور زیادہ راجح ہے یہی بات امام نوویؒ نے ذکر کی ہے، ابن المنذرؒ اس قول کو اختیار کیا ہے اور عام علماء کا صحیح قول بھی یہی ہے، مع، لہٰذا مسافر کو جس وقت حدث ہو اس وقت سے تین دن اور تین راتیں شمار کرنی چاہئے، م، سفر خواہ کوئی نیکی کرنے کے موقع کا ہو یا کسی معصیت سے کرنے کا ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کے لئے ایک ہی حکم ہے، السراجیہ۔

اسی طرح مقیم بھی حدث کے وقت سے ایک دن اور ایک رات تک مسح کر سکتا ہے، م، اسی بناء پر اگر کسی نے فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے اور اسے عصر کے وقت حدث ہوا اس وقت اس نے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت اسی وقت سے اعتبار کر کے دوسرے دن کے اسی وقت تک باقی رہے گی جس وقت حدث ہوا تھا اگر وہ مقیم ہو، المحیط، اگر مسافر ہو تو چوتھے دن اسی وقت تک مدت ہو گی، السرخسی، اور واضح ہو کہ وہ مسح جو طہارت کی حالت میں کیا گیا ہو وہ معتبر نہیں ہو گا اسی بناء پر اس مذکور صورت میں اس شخص نے اپنی طہارت کے باوجود ظہر کے وقت دوبارہ وضو کر کے موزے پر مسح کیا تو اس وقت سے مدت شروع نہ ہو گی، م، مقیم نے اگر اپنے مدت کے اندر سفر شروع کر دیا تو اب وہ اپنے سفر کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ، اگر اقامت کی مدت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو تو موزے اتار کر وہ پاؤں دھوئے گا، المحیط، اور اگر کوئی سفر اقامت کی مدت گذار کر مقیم ہوا تو وہ اپنے موزے اتار لے اور اگر ایسی حالت ہی میں مقیم ہوا کہ اقامت کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو وہ صرف اقامت کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ۔

اگر کسی شخص کو موزے اتارنے سے اپنے پاؤں پر خطرہ محسوس ہو تو وہ ضرورت کی بناء پر کسی وقت کی تحدید کئے بغیر موزوں پر مسح کرتا رہے، المحیط، ع، اور مسافر کے لئے سردی کے خوف کی وجہ سے یہ جائز ہے کہ ضرورت کی بناء پر تین دن اور تین رات سے زیادہ موزوں پر مسح کر سکتا ہے، جوامع الفقہ، ع، اب یہ بات باقی رہی کہ مسح کرنے کا طریقہ کیا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے جو آئندہ بیان کیا جا رہا ہے۔

والمسح علی ظاهر هما خطوطا بالاصابع، یبدأ من قبل الاصابع الی الساق، لحدیث مغیرةؓ ان النبی علیه السلام وضع یدیه علی خفیه، ومدهما من الاصابع الی أعلاهما مسحة واحدة، وكانی انظر الی اثر المسح علی خف رسول الله ﷺ خطوطا بالاصابع، ثم المسح علی الظاهر حتم، حتی لایجوز علی باطن الخف، و عقبه و ساقه، لانه معدول به عن القیاس، فیراعی جمع ما ورد به الشرع

ترجمہ:- اور وہ مسح دونوں موزوں کے ظاہری حصے پر ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ انگلیوں کی لکیر بن جائیں اس طریقے سے کہ ہاتھ کی انگلیوں کو پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ کر لے جائے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت مغیرہ

بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھ کر پیروں کی انگلیوں سے کھینچے ہوئے اوپر حصے کی طرف لے گئے اس طرح سے ایک بار مسح کیا، اس مسح کو جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے موزوں پر ہاتھوں کی انگلیوں سے لکیر کھینچ کر کیا ہے گویا اب بھی دیکھ رہا ہوں، پھر ظاہری حصے پر مسح کرنا یہ اتنا لازمی ہے کہ اس سے علاوہ موزے کے باطنی حصے پر یا اس کی ایڑی پر اور اس کی پنڈلی پر مسح کرنا جائز ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ حکم قیاس سے باہر ہے اس بناء پر اس کی رعایت کی جائے گی جتنا شریعت میں حکم دیا گیا ہے۔

توضیح:- موزے پر مسح کی کیفیت

والمسح علی ظاهر هما خطوطا بالاصابع، یبدأ من قبل الاصابع الی الساق...... الخ

موزوں پر مسح کرتے وقت ان موزوں کے اوپر کے ظاہری حصے پر کرنا چاہئے، اس طرح پر کہ بیسوں انگلیوں سے ہاتھوں کی انگلیوں کھینچتا ہوا پنڈلی تک لے جائے جس سے موزوں کے ظاہر پر لکیر پڑ جائیں، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے منقول ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزے پر رکھے اور ان کو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا اس طرح ایک بار مسح کیا یہ واقعہ میرے سامنے میں ایسے گذرا گویا میں آپ کی انگلیوں کی لکیر کو ابھی بھی موزوں پر دیکھ رہا ہوں۔

مصنفؒ نے حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث ذکر کی ہے اس میں حدیث کے مفہوم کو بیان کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث انہی الفاظ سے مروی ہو ، م، وہ روایت اس طرح بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح کیا کہ اپنا دایاں ہاتھ دائیں موزے پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزے پر
رکھا اور دونوں کو اوپر کی طرف ایک بار کھینچ کر مسح کیا گویا میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی انگلیوں کو آپ کے دونوں موزوں پر دیکھ رہا ہوں، یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بیان کی ہے مگر اس کی سند غریب ہے، اگر چہ اس کی سند غریب ہے مگر اس سے یہ چند احکام ثابت ہوتے ہیں نمبر ایک موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا بھی سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت یہ ہے دائیں ہاتھ کو دائیں موزے پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں موزے پر رکھا جائے سوم یہ کہ ایک بار مسح کرنا مسنون ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں ثابت ہوتا کیونکہ یہ ایک محاورے کے مطابق کہا گیا ہے یہاں ہمیں بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں تصریح ہے کہ موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں اس کا مطلب یہ نکلا آپ کی انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوئے تھے وہ دیکھتا ہوں یہ مقصود نہیں ہے نہ یہ کہ حقیقت میں انگلیاں دیکھتا ہوں کیونکہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عینیؒ نے اس باریکی پر غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حدیث کو پورے الفاظ کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ اس کا اصل مطلب اس طرح بیان کر دیا جس سے حدیث کا مقصود ظاہر ہو جائے، م۔

فقہاء نے اس حدیث سے یہ بات اخذ کی ہے کہ دھونے کے مانند مسح خفین میں تکرار یعنی تین بار مسح کرنا ثابت نہیں ہے اور بار بار مسح کرنے سے نشانات باقی نہیں رہ سکتے، طبرانیؒ نے کتاب اوسط میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع روایت کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح کر کے دکھایا اس طرح پر کہ موزوں کے اگلے حصے سے انگلیاں رکھ کر پنڈلیوں کی جڑ تک ایک بار لے گئے اور اس وقت انگلیوں میں فاصلہ باقی رکھا، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے، اور کتاب امام میں کہا ہے کہ ابن المنذر نے عمر بن خطابؓ سے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر اس طرح مسح کیا تھا کہ انگلیوں کے نشانات موزوں پر لکیر کی شکل میں دیکھائی دیتے تھے، اور یہ روایت

کی کہ قیس بن سعدؓ کی انگلیوں کے نشانات ان کے موزے پر دیکھے جاتے تھے، مف، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مسح جس طرح سے ہوا دا ہو جائے گا اور مسنون ہونے کے واسطے معقول طریقے سے اتنا ہی ثبوت کافی ہے، ابن ابی شیبہ اور طبرانی دونوں کی روایت کی معنوی غرابت دور ہو گئی اگرچہ حضرت مغیرہؓ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد کی غرابت باقی ہو بالخصوص صحابہؓ کے آثار سے زیادہ تعلق ظاہر ہوا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس طرح مسح کرنا مستحب ہے۔

ثم المسح على الظاهر حتم، حتى لايجوز على باطن الخف، و عقبه و ساقه...... الخ

موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا لازم ہے اس لئے باطنی یعنی نیچے کے حصے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس کے ایڑیوں پر اور پنڈلیوں پر بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم ایسا ہے جس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے لہذا شریعت سے جو باتیں ثابت ہونگی وہی باتیں باقی رکھی جائیں گی اور انہی پر عمل ہوگا، حاصل مطلب یہ نکلا کہ یہ بات جائز نہیں کہ سر کے مسح کی طرح موزے کے ظاہری حصے پر مسح کا ایک انداز کر کے موزے کے نچلے حصے پر یا اسی کے ایڑی یا دائیں بائیں کسی جگہ بھی مسح کرنا جائز ہو جائے جیسا کہ سر کے مسح کرنے میں جائز ہے بلکہ موزے کے مسح کا حکم چونکہ قیاس سے خارج ہے اس لئے یہ حکم جس طرح ثابت ہو رہے اس طرح یعنی موزے کے ظاہری حصے پر ہی مسح کرنا ضروری ہوگا اس کے علاوہ اور کسی جگہ مسح کرنا بیکار ہوگا لیکن اگر ضروری حصے پر مسح کرنے کے بعد زائد حصے پر مسح کر لیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

والبداية من الاصابع استحباب، اعتبارا بالاصل، وهو الغسل، وفرض ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخيؒ من اصابع الرجل، والاول اصح اعتبا را لآلة المسح

ترجمہ:- اور انگلیوں کی طرف سے مسح شروع کرنا مستحب ہے اصل یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے اور ہاتھ کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، امام کرخیؒ نے فرمایا ہے پاؤں کی انگلیوں سے لیکن پہلا قول اصح ہے آلہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے۔

توضیح:- مسح شروع کرنے کی جگہ، موزے پر مسح کرنے میں کتنی مقدار فرض ہے

والبداية من الاصابع ......الخ

موزوں پر مسح کرتے ہوئے انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا کوئی حکم لازمی نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اصل حکم یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے، یعنی پیروں کو دھونے میں جس طرح انگلیوں کی طرف سے دھونے کو شروع کرنا مستحب ہے اسی طرح اس کے بدل یعنی مسح میں بھی اسی جگہ سے شروع کرنا مستحب ہے اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ مکمل اصل نہیں ہے بلکہ مجملاً بیان ہے لہذا موزے کے اوپر سے مسح کرنے کا حکم تو قطعی ہوگا لیکن سروں کی طرف سے ابتدا کرنا یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی نہیں ہے صرف مستحب ہے یہ اصولی بات ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینیؒ نے اپنی شرح میں جو فرمایا ہے کہ اس حکم کا مدار حدیث پر ہے یہ سمجھنا ایک وہم ہے، فافہم۔

شوافع کے نزدیک بھی کتاب الامام جیسی دوسری کتابوں میں اس بات پر نص ہے کہ صرف نچلے حصے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جو لوگ موزوں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے کوئی یہ کہتا ہو کہ موزے میں اوپر کی طرف مسح کر لینا کافی نہیں، ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے موزے کے نچلے حصے کی طرف مسح کر لیا اور اوپر کی طرف مسح نہ کیا تو اس کا مسح جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ عینی میں ہے، صاحب ھدایہؒ کے فرمانے کا بھی یہی مطلب ہے، اجماع سے یہی بات قطعی طور پر معلوم ہو گئی کہ مسح کے ظاہر پر مسح کرنا چاہئے لہذا اس مفہوم کو چھوڑ کر اپنے قیاس سے ظاہری حصے کی مقدار کسی اور مقام سے مسح کر لینا جائز نہیں ہوگا جبکہ ظاہری حصے کو چھوڑ دیا گیا ہو، لہذا اشارحین کی اس مضمون

کے خلاف تشریح کرنا اور علامہ عینیؒ کا اعتراض یہ سب بیکار بحث ہے، م۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ قولہ وَالمَسحُ عَلی ظَاھِرھما الخ یعنی موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا یہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور موزوں کے نچلے حصے پر مسح کرنا مستحب نہیں ہے، میں ترجم کہتا ہوں کہ یہ مطلب نکالنا غلط ہے بلکہ یہ کہ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض کی مقدار تو ضروری اور لازم ہے اس پر مسح کرنا کسی طرح نہیں چھوڑا جاسکتا یہاں تک کہ اگر کسی نے مسح نہیں کیا اور چھوڑ دیا کسی اور جگہ مسح کرلیا تو وہ مسح جائز نہ ہوگا، اس عبارت کی غرض یہ نہیں ہے کہ نچلے حصے کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے یا مستحب ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کی ہے لہذا بدائع میں جو یہ لکھا ہے غلط نہیں ہے کہ ہمارے نزدیک موزے کے ظاہر اور باطن سب پر مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ نچلے حصے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہو۔
میں یہ کہتا ہوں کہ ایک درہم کی مقدار سے کم نجاست ہو، اور عینیؒ نے لکھا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہ ہے اور ان کے نزدیک چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مسح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ بات اجماع سے ثابت اور قطعی ہے امام سرخسیؒ نے مبسوط میں لکھا کہ اگر صرف موزے کے نچلے حصے پر مسح کیا ظاہری حصے پر مسح نہیں کیا تو یہ مسح جائز نہ ہوگا اور بدائع میں جو کچھ باتیں لکھی ہوئی ہیں انہی باتوں کو صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے بھی بیان کیا ہے اور امام نوویؒ اور اوزاعیؒ اور احمدؒ کا بھی مذہب بیان کیا ہے، امام نوویؒ اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ موزے کے نچلے حصے کا مسح کرنا ہمارے بزرگوں کے نزدیک مستحب ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث حجت ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر دین عقل اور رائے کے ساتھ ہوتا تو موزوں پر نچلے حصے کی طرف مسح کرنا اس کے اوپر کے حصے کے مقابلے میں اولی ہوتا حالانکہ میں نے تو رسول ﷺ کو دیکھا کہ آپ موزوں کے اوپر کے حصے کی طرف مسح کیا کرتے تھے، یہ روایت ابوداؤدؒ احمدؒ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤدؒ نے یہی روایت دوسرے صحیح طریقوں سے بھی روایت کی ہے۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ رسول ﷺ نے موزوں کے صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا ہے ورنہ یہ کلام بے ربط ہوگا اور اس میں اس فائدے کی بھی تصریح ہے کہ رسول ﷺ اکثر و بیشتر عادت کے مطابق صرف ظاہری حصے ہر مسح فرمایا کرتے تھے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے کبھی کبھی باطنی حصے پر بھی مسح کرلیا ہو جس سے اس میں اتنی قوت نہیں آجاتی کہ اسے سنت کہا جاسکے، کیونکہ سنت کہنے کے لئے اس پر ہمیشگی اور مداومت کرنا بھی پایا جائے بلکہ سنت طریقہ یہی ہوا کہ اکثر و بیشتر صرف ظاہری حصے پر مسح میں اکتفا کیا جائے اور اتفاقاً شاذ و نادر باطنی حصے پر بھی مسح کرلیا جائے بشرطیکہ باطنی حصے پر مسح کرنے کی حدیث درجہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو، حدیث میں تو وہ عبارت ہے جو ابوداؤدؒ ترمذیؒ اور ابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ سے روایت کی ہے کہ غزوہ تبوک میں رسول ﷺ کو وضو کرایا تو آپ نے موزے کے اوپر اور نیچے مسح کیا، اس سلسلے میں ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت معلوم ہے اس لئے میں نے محمد اسمٰعیل بخاری اور ابوذرعہ رازیؒ سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، دار قطنیؒ نے علل میں کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اسی طرح احمدؒ نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، عینیؒ نے ان اعتراضات کے جواب نقل کئے ہیں پھر کہا ہے کہ اس حدیث سے شوافعؒ نے استدلال کیا ہے اسی وجہ سے بدائع میں کہا گیا ہے کہ اعلی اور اسفل پر مسح کرنا مستحب ہے۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ ایسا کرنا سنت ہے حالانکہ یہ طریقہ عام حالت کے خلاف ہے پھر اس میں اس کی بھی وضاحت نہیں ہوسکی اور یہ بات معلوم نہ ہوسکی کہ آپ نے موزے کے نچلے حصے پر جو ہاتھ پھیرا تھا وہ موزے کے مسح کی نیت سے تھا یا گرد و غبار کی صفائی کی نیت سے تھا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصح قول یہی ہے کہ موزے

کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض ہے اسی لئے اکثر اوقات صرف اسی پر بس کیا گیا ہے اور اتفاقاً گاہے گاہے باطنی حصے کو بھی مسح کر سکتے ہیں جبکہ اس میں کچھ بھی نجاست لگی نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وفرض ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخیؒ من اصابع الرجل...... الخ

موزے پر مسح کرنے میں ہاتھ کی صرف تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے لیکن امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ پیر کی تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے، لیکن پہلا قول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازے میں تین انگلیوں کے برابر ہونا ہی اصح ہے آلۂ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ ہاتھ آلۂ مسح ہے اور پاؤں ممسوح ہے جبکہ ہاتھ سے مسح کیا ہے تو اسی کا اعتبار بھی ہونا چاہئے، امام سرخسیؒ نے محیط میں اسی کو اصح کہا ہے، ع، ہاتھ کی انگلیوں میں تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، قاضی خان۔

اگر دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں پر زخم ہو جس کے دھونے اور مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے پاؤں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایک پاؤں ٹخنے کے اوپر کٹا ہوا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ٹخنوں کے نیچے سے کٹا ہوا اتنا نیچے ہو کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے اس پر مسح ہو سکتا ہو تو پھر دونوں موزوں پر مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، المحیط، انگلیاں پانچ ہوتی ہیں اور نص میں اصابع کا لفظ مذکور ہے اس لئے جمع کا اعتبار کرتے ہوئے تین انگلیاں لازمی ہوئیں ان سے کم نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا یہ تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا واجب ہوا جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے لہٰذا تین سے زائد انگلیاں رکھنا بہتر ہے، م، امام احمدؒ کے نزدیک اکثر حصے پر ہونا امام مالکؒ کے نزدیک سارے حصے پر سوائے انگلیوں کے درمیان اور امام شافعیؒ کے نزدیک اوپر حصے کے تھوڑے پر بھی مسح کر لینا کافی ہے اگر نچلے حصے سے کچھ چھوٹ گیا ہو تو کافی نہیں ہوگا جیسا کہ البویطی اور المزنی نے مختصر میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں یہ بیان دلیل ہے اس پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک موزے کے باطنی حصے پر مسح کرنا واجب ہے لیکن مسئلہ ان کے مختار مذہب کے خلاف ہے ورنہ اجماع کے خلاف لازم آئے گا اور ابن المنذرؒ اور ابن بطالؒ کا وہ قول جو اوپر گذر گیا اس کی تردید کرتا ہے، م، اگر موزے کا کچھ حصہ پاؤں سے خالی ہو (یعنی پیر سے اتنا بڑا ہو کہ پیر داخل کرنے کے بعد بھی موزہ خالی رہ جاتا ہو ایسی صورت میں) اور موزے کے ایسے حصے پر مسح کیا جہاں پر قدم موجود ہوے تو درست ہوگا اور اگر اس حصے پر مسح کیا جو قدم سے خالی ہے تو درست نہیں ہوگا، المحیط، ع، اگر ایک موزے پر دو انگلیوں کے برابر اور دوسرے پر پانچ انگلیوں کے برابر بھی مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، جوامع الفقہ، ع، ف، امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح ہے کہ آلۂ مسح میں سے زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا، المحیط والزیادات، تین انگلیوں سے مسح کرنا بھی صحیح ہے، الکافی، اسی طرح اگر ایک انگلی سے تین جگہ تین مرتبہ مسح کیا اور ہر بار نیا پانی لیا تو مسح جائز ہوگا، التبیین، اور اگر انگوٹھے اور کلمے کی انگلیوں سے اس طرح مسح کیا کہ درمیانی جگہ کھلی ہوئی ہو تو جائز ہوگا، قاضی خان، اگر تین انگلیاں رکھ دیں اور ان کو اوپر نہیں کھینچا تو مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت ہوگا، المنیہ۔

اگر موزے پر انگلیوں کے پوروں سے مسح کیا تو ایسی صورت میں اگر پانی ٹپک رہا ہو تو وہ مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، الذخیرہ، اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ نہ پہنچا تو تین انگلیوں کے اندازے سے یا بارش سے بھیگی ہوئی گھاس پر چلا تو وہ کافی ہوگا، اور اصح قول میں اوس کا حکم بارش کے حکم کے مطابق ہے، التبیین، اگر اس جگہ پر اوس پڑ جائے تو کافی ہوگا، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، ع، مسح میں لکیروں کے نشان کو ظاہر کرنا ظاہری روایت کے مطابق شرط نہیں ہے، شرح الطحاوی اور المجتبیٰ، لیکن مستحب ہے، المنیہ۔

کسی عضو کو دھویا اور اس کی تری باقی رہ گئی تو اس سے مسح کرنا جائز ہے خواہ اس کی تری ٹپکتی ہو یا نہ ٹپکتی ہو اور اگر مسح کرنے کے بعد تری رہ گئی ہو تو اس سے موزے پر مسح جائز نہ ہوگا، المحیط، اگر کوئی شخص پنڈلیوں کی طرف سے مسح شروع کرتے ہوئے پیروں کی انگلیوں کی طرف ہاتھ لے گیا یا دونوں موزوں پر چوڑائی میں مسح کیا تو یہ مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت، الجوہرہ، اگر

ہتھیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچی تو اچھا کیا، بہتر تھا پورا ہاتھ رکھنا اور اگر ہاتھ کی پیٹھ کی طرف سے مسح کیا تو جائز ہوگا لیکن مستحب ہے ہتھیلی کی طرف سے مسح کرنا، الخلاصہ۔
اگر انگلیاں کھینچی اور ان کی جڑیں الگ رکھیں تو جائز نہ ہوگا، موزے پر مسح کرتے ہوئے تکرار یعنی بار بار کرنا مسنون نہیں ہے، قاضی خان، موزے کی مسح کے لئے نیت کرنا شرط نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، الفتح، اسی لئے اگر کسی نے اس نیت سے موزے پر مسح کیا تاکہ دوسروں کو تعلیم دے لیکن طہارت صحیح ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ اب یہ سوال کہ کس قدر پھٹا ہوا ہونا نقصان دہ نہیں اس کا جواب مصنف آئندہ دے رہے ہیں۔

ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل، وان کان اقل من ذٰلك جاز، وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی، ولنا: ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرقٍ عادةً، فیلحقهم الحرج فی النزع، وتخلو عن الکثیر، فلاحرج، والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجلِ اصغرها هو الصحیح، لان الاصل فی القدم هو الاصابع، والثلاث اکثرها، فتقام مقام الکل، واعتبار الاصغر للاحتیاط، ولا معتبر بدخول الانامل اذاکان لاینفرج عند المشی، ویعتبر هذا المقدار فی، کل خف علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولایجمع فی خفین، لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر بالآخر، بخلاف النجاسة المتفرقة، لانه حامل للکل، وانکشاف العورة نظیر النجاسة

ترجمہ:- ایسے موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو اتنی زیادہ کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے اندازے سے ظاہر ہو جاتی ہوں اور اگر اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھٹن تھوڑی ہونے سے بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ جب ظاہری حصے کو دھونا ضروری ہوا تو باقی حصے کا بھی دھونا واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عام طریقے سے عادۃً موزے پھٹن سے خالی نہیں ہوتے ایسی صورتوں میں موزے کے اتارتے رہنے میں موزے والے پر تنگی لازم آجائیگی اور زیادہ پھٹن ہونے کی صورت میں اتارنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کثیر مقدار سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے برابر پاؤں کھل جاتے ہوں یہی قول صحیح ہے کیونکہ قدم میں اصل انگلیوں کا ہونا ہے اور انگلیوں میں تین انگلیاں مجموعوں کے لحاظ سے اکثر ہیں اس لے یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام ہو جائیگی اور اختیار کا خیال کرتے ہوئے چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، اگر پھٹن کچھ ایسی ہو کہ چلتے وقت انگلیاں نظر نہ آتی ہوں تو ان میں انگلیوں کے داخل ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، ہر موزے میں اتنی مقدار کا علیحدہ اعتبار ہوگا لہٰذا ایک موزے کے پھٹن کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور دونوں موزوں کے پھٹن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک موزے میں پھٹن کا ہونا دوسرے موزے پہن کر سفر کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتی ہے برخلاف اس نجاست کے جو متفرق جگہوں میں لگی ہوئی ہو کیونکہ یہی شخص تمام نجاست کو اپنے ساتھ لئے ہوئے اور ستر کھل جانے کا حکم نجاست جیسا ہے

توضیح:- پھٹے موزے پر مسح، ہر ہر موزے میں پھٹنے کی مقدار

ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل......الخ
ایسے موزے پر مسح جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو کیونکہ کم شگاف تو اکثر و بیشتر موزوں میں ہوا کرتا ہے اس لئے اسے قابل معافی سمجھا گیا البتہ زیادہ شگاف کا ہونا نقصان دہ ہے، زیادہ سے مراد یہ ہے جس سے پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر شگاف پایا جائے اس جگہ پاؤں کی تین چھوٹی انگلیاں مراد ہیں، ت، کہ اگر اس سے کم ہو تو وہ قابل معافی ہے اور پھر اس سے مسح جائز ہے۔

وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی...... الخ

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کم شگاف بھی قابل معافی نہیں ہے لہٰذا اس پر مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ کھلے ہوئے حصے کا دھونا واجب ہوتا ہے اور وہ حصہ بھی کھل چکا ہے لہٰذا اس کا دھونا بھی واجب ہوگا، لیکن اس کا یہ فرمانا ایک سرسری سا قیاس ہے اس کے برخلاف ہمارے نزدیک کم کے معاف ہونے میں اور زیادہ کے معاف نہ ہونے میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عموماً موزے تھوڑے بہت پھٹے ہوئے ہوتے ہیں اگر ان کو بھی معاف نہ کیا جائے اور ان کے اتارنے کا حکم دیا جائے تو حرج لازم آئے گا لیکن زیادہ پھٹن کی بناء پر اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ مسلم ہے کہ شریعت میں انسان پر حرج کو لازم نہیں کیا ہے بلکہ ختم کر دیا ہے لہٰذا حرج ختم کرنے کی وجہ سے کم پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا لیکن زیادہ پھٹے ہوئے پر مسح جائز نہ ہوگا۔

والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح...... الخ

زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ پاؤں کی انگلیوں میں سے تین چھوٹی انگلیوں کے برابر پھٹا ہوا ہو، یہی قول صحیح ہے غیر صحیح روایت میں حضرت حسنؒ کے واسطے سے ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار معاف ہے اور شمس الائمہ حلوائی سے غیر صحیح قول یہ ہے کہ اگر بڑی انگلیوں پر پھٹن ہو تو تین بڑی انگلیوں کے برابر ہونے سے اور چھوٹی انگلیوں پر پھٹن ہو تو چھوٹی تین انگلیوں کے برابر ہونے سے زیادہ سمجھا جائے گا۔ النہار۔

اور صحیح قول میں پیر ہی کا اعتبار ہے ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار نہیں کیونکہ قدم میں انگلیوں ہی کا اعتبار اصل ہے اسی بناء پر کسی نے کسی کے پاؤں کی انگلیاں کاٹ دیں تو اس کے عوض پورے پاؤں کی دیت لازم آئے گی، کفایہ، کیونکہ انگلیاں ہی اصل ہیں اور انگلیاں کل پانچ ہوا کرتی ہیں جن میں سے تین کو نصف سے زیادہ ہونے کی وجہ سے کل ہونے کا حکم دیا گیا ہے اسی بناء پر تین ہی انگلیاں پانچوں انگلیوں کے برابر سمجھی جائیں گی، اور صرف تین انگلیوں کے کھلنے سے ہی یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا پورا پاؤں کھل گیا ہے اس لئے اس کا دھونا لازم ہو جائے گا، اب یہ سوال کہ تین انگلیاں جس طرح بڑی ہونے کا احتمال رکھتی ہیں اس طرح چھوٹی تین کا بھی احتمال پایا جاتا ہے اور احتیاط کی بناء پر اعتبار کرنے میں چھوٹی تین انگلیوں پر ہی مسح واجب کیا گیا ہے اور جب ایسے مقام پر احتیاط کرنا واجب کیا گیا تو تینوں چھوٹی پر ہی مسح کا اعتبار کرنا صحیح پڑا، اگر موزے اس طرح سے پھٹے ہوئے ہوں کہ ان میں تین پوریں چلی جاتی ہوں تو اس سلسلے میں صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ چلتے وقت وہ حصہ کھلتا نہ ہو کیونکہ شگاف کے نقصاندہ ہونے میں اس حصہ کے کھل جانے اور چلنے میں دقت محسوس کرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، نہایہ، اور اگر شگاف اس طرح ہو گیا ہو کہ صرف ایک میں ایک ساتھ تین انگلیوں کے برابر شگاف نہ ہو بلکہ دونوں ملا کر ہو تو اس کا جواب منصفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

ویعتبر هذا المقدار...... الخ

کہ ہر موزے میں علیحدہ ان شگاف کا اعتبار ہوگا اور اگر ایک ہی موزے میں ہو مگر ایک ہی جگہ شگاف نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ جگہوں میں پھٹن ہو تو ایک موزے کے تمام شگاف اکٹھا کر کے دیکھا جائے گا اور اگر شگاف ٹخنوں کے نیچے تک نہ ہو بلکہ پنڈلی میں ہو تو اس کی وجہ سے مسح کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا اور اس شگاف کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور پھٹن کچھ ایسے ہوں جن میں سوجا سما جاتا ہو کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اس پھٹن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ التبیین میں ہے۔

ولا یجمع فی خفین...... الخ

یعنی دونوں موزوں کے پھٹن کو اکٹھا کر کے دیکھنے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ایک میں پھٹن ہونے سے دوسرے کو پہن کر راستہ طے کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی، اگر یہ وہم کیا جائے کہ نجاسات کے معاملے میں تو اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ

موزوں میں اگر متفرق جگہوں پر نجاستیں لگی ہوں مثلاً ایک میں ایک درہم کی مقدار سے کم مگر دوسری جگہوں کو ملانے سے ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو جاتی ہے تو سب کو ملا کر پورے کو ناپاک کہتے ہوئے یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس موزے پر نماز جائز نہیں ہوگی اور بظاہر ان میں پھٹن کا ہونا بھی جب کہ مختلف جگہوں میں ہوں تو انہیں یہی اکٹھے کر کے نماز کو جائز کہنا چاہئے، آخر دونوں میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے جواب دیا جائے گا کہ دونوں کا حکم برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک پاؤں کے موزے کی رفتار علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور ان کا تعلق بھی مختلف ہے۔

بخلاف النجاسة المتفرقة...... الخ

برخلاف اس نجاست کے جو تھوڑی تھوری مختلف جگہوں میں ہوں تو اگر وہ سب ملا کر ایک درہم سے زائد ہو جائے تو ان سبھوں کو جمع کیا جائے گا اور اس بناء پر کہ ساری ناپاکی نمازی کے بدن پر ہیں جو ایک درہم کے مقدار سے زائد ہیں اگرچہ مختلف جگہوں میں ہے اس لئے ناپاک کہا جائے گا پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نجاست کے علاوہ ستر عورت ہونے کی صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی بے ستری مختلف جگہوں میں ہو لیکن ان کے جمع کر لینے سے اتنی مقدار ہو جاتی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی یا بدن کے کسی حصے چوتھائی کے برابر ہو جاتی ہے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، اس سوال کا جواب اس طرح دیا، **والنكشاف العورة الخ**، یعنی عورت یا وہ جگہ جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے اس کے کھلنے کی صورت میں نماز اسی طرح خراب ہوگی جس طرح نجاست لگ جانے سے نماز خراب ہوتی ہے، اور جیسا کہ کسی احرام والے کا اپنے کپڑے پر یا بدن پر تھوڑی تھوڑی خوشبو مختلف جگہوں میں اس طرح لگانا کہ اگر ان کو جمع کیا جائے اور کسی عضو کے مقدار ہو جائے تو اس کے جرمانے میں اس پر قربانی آجائے گی اسی طرح اگر کسی کپڑے پر ریشم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں اتنی بنی ہوئی ہو کہ اگر وہ سب جمع کی جائیں تو اس کا مجموعہ چار انگلیوں سے زائد ہو جائیں تو وہ کپڑا مرد کے لئے حرام ہو جائے گا اسی طرح قربانی کے جانور کے کانوں میں تھوڑی تھوڑی پھٹن مختلف جگہوں میں ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام شگافوں کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے کہ اگر وہ مجموعی طور سے کان کی ایک تہائی سے ہو جائیں تو اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہوگی، ط۔

واضح ہو کہ موزے کے پھٹن میں جو تین انگلیوں کے اعتبار کرنے کو کہا گیا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو اور یہی قول اصح ہے نیز یہ شگاف موزے کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا ایڑی کے کنارے میں ہو سب کا حکم ایک ہوگا، المحیط، ٹخنے میں تین انگلیوں کی مقدار ہونے سے مانع سمجھا جائے گا اور اس سے کم ہونے میں نہیں، ع، اگر وہ شگاف ٹخنوں سے اوپر ہو خواہ جتنی زائد ہو وہ مانع نہیں ہے یہی مختار مذہب ہے، چھوٹی انگلیوں سے حساب کرنے کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ انگلیوں کی جگہ چھوڑ کر کسی اور جگہ شگاف ہو لیکن اگر خود انگلیاں ہی کھل گئی ہوں تو جس جگہ کھلی ہیں اسی جگہ انگلیاں معتبر ہوں گی خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی ہو چنانچہ پھر بھی اس پر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا اور اس کے پاس والی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی تینوں انگلیاں کھل جائیں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اگر کسی کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اسی جیسے دوسرے شخص کی انگلیوں سے اس کا حساب ہوگا، الجوہرہ، یہ صحیح نہیں ہے، م، اگر موزے کے سامنے حصے میں ایک انگلی کی مقدار پہلو میں ایک انگلی اس طرح ایڑی میں بھی ایک انگلی کی مقدار کھلا ہوا ہو تو اس صورت میں مسح جائز نہیں، المحیط، جس شگاف کی وجہ سے مسح جائز نہیں ہے اس سے مراد ایسا شگاف ہے کہ اس کے نیچے کی جگہ کھلی ہوئی ہو یا چلنے میں بھی کھل جاتی ہو کیونکہ اگر ایسا شگاف ہے کہ چلنے میں اس کے نیچے کی جگہ نہیں کھلتی تو پھر یہ شگاف مسح سے مانع نہیں ہے اگرچہ وہ شگاف کافی بڑا ہو، التبیین، المحیط، البدائع، الاسبیجابی، ع، اور اگر موزہ تہ دار ہو اور اس کے اوپر کا حصہ کھل گیا اور نیچے کا حصے خواہ چمڑے کا ہو یا معمولی کپڑے کا سلا ہوا ہو تو اوپر کا حصہ کھل جانے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ ہوگا اور مسح کرنا جائز ہوگا، التبیین، الذخیرہ، ع۔

موزہ یا پائے تابہ یا جاروق جس میں قدم کے اوپر سے کاٹ کر کے گھنڈیاں یا تسمے لگا دئے ہوں اس طرح پر کہ ان کے باندھ

دینے وہ اس حصے کو ڈھانک لیتا ہو تو یہ نہ کٹے ہوئے کے حکم میں ہے، اگر قدم کے اوپر سے کچھ ظاہر ہو تو اس میں موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا، الزاہدی، یہ سارے احکام موزے پر مسح کرنے کے اس وقت ہیں کہ طہارت کی حالت میں موزے پہنے کے بعد ایسا حدث، ہوا ہو جس سے وضو کرنا لازم آتا ہو تو مذکورہ بالا احکام کے مطابق موزے پر مسح کرنا جائز ہے اور اگر موزے پہننے کے بعد ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل لازم آتا ہو تو مصنفؒ اس کی ان الفاظ سے وضاحت کے ساتھ احکام بیان کر رہے ہیں۔

ولایجوز المسح لمن وجب علیه الغسل، لحدیث صفوان بن عسالؓ انه قال: کان رسول علیہ السلام یأمرنا اذا کناسفرا ان لاننزّع خفافنا ثلاثة أیام ولیالیها، لا عن جنابة، ولکن عن بول او غائط او نوم، ولان الجنابة لاتتکرر عادة، فلاحرج فی النزع، بخلاف الحدث لانه یتکرر، وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء، لانه بعض الوضوء، وینقضه ایضا نزع الخف لسرایة الحداث الی القدم حیث زال المانع، وکذا نزع احدهما لتعذر الجمع بین الغسل و المسح فی وظیفة واحدة، وکذا مضی المدة لما روینا

ترجمہ:- اور موزے پر مسح کرنا اس شخص کے لئے جائز نہیں ہے جس پر غسل لازم ہوا ہو اس حدیث کی بناء پر جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول علیہ السلام اس وقت جب کہ ہم سفر کی حالت میں ہوتے ہمیں آپ حکم دیتے کہ ہم تین دن اور تین رات تک اپنے موزے نہ اُتاریں، مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے (نہ اتاریں اور جنابت کی صورت میں اتاریں) اور اس وجہ سے کہ غسل کی ضرورت عموماً بار بار نہیں ہوتی اس لے اس کو اتار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جس سے وضو، لازم آتا ہو کیونکہ یہ ضرورت بار بار ہوتی رہتی ہے، اس مسح کو وہ تمام چیزیں توڑ دیتی ہیں جو وضو کو توڑتی ہیں کیونکہ یہ بھی وضو کا حصہ ہے، اسی طرح اس مسح کو ختم کر دیتا ہے موزے کا اتار دینا بھی، کیونکہ یہ موزے جو حدث کو پنڈلی تک پہنچنے سے روکتے تھے ان کے اتار دینے کے بعد حدث کو پنڈلی تک پہنچنے میں کوئی اسی طرح چیز مانع نہیں رہی، اسی طرح دونوں موزوں میں سے کسی ایک کو اتار دینا بھی مسح باطل کر دیتا ہے کیونکہ صرف ایک موزے کو اتار دینے سے ایک عضو (پاؤں) کے ایک حصہ پر مسح کرنا اور دوسرے کو دھونا ہوگا حالانکہ ایک عضو میں بیک وقت مسح کرنا اور دھونا لازم آئے گا جو شرعاً ممنون ہے، اسی طرح مدت مسح گذر جانا نقض ہے، اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے،

توضیح:- جس پر غسل واجب ہو اس کا مسح کرنا کیسا ہے، مسح کب ٹوٹ جاتا ہے

ولایجوز المسح لمن وجب علیه الغسل، لحدیث صفوان بن عسالؓ ...... الخ

اور جس پر غسل کرنا واجب ہوا سے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس جگہ پر غسل واجب ہوا ہو اس سے مراد جنبی ہی ہو سکتا ہے اور دوسرے حیض و نفاس والی عورتیں وہ مراد نہیں ہیں کیونکہ ان کی مدت ہی تو مدت مسح اکثر زیادہ ہوتی ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ وضو کرتے وقت رسول علیہ السلام نے ہم لوگوں کو ہمارے مسافر ہونے کی صورت میں حکم فرمایا ہے کہ ہم اپنے پاؤں کو دھونے کے لئے موزے کو نہ اتاریں تین دن تین راتیں، ہاں جنابت کی حالت میں اتارنا ہوگا لیکن حدیث یعنی ایسے اسباب جن سے وضو، ٹوٹ جاتا ہے اس میں اپنے موزوں کو نہ اتاریں اور جب غسل کی ضرورت ہو تب اتار دیں، سَفر پہلے حرف کو زبر اور دوسرے حرف یعنی ف کو سکون، سافر کی جمع ہے، ع، یہ روایت بیان کی ہے ابن ماجہ، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن خزیمہ، شافعیؒ، بیہقی، دار قطنی اور ترمذیؒ نے، ترمذی نے روایت کرنے کے بعد روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

مسئلے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے وضو کر کے موزے پہنے اور اسے جنابت ہو گئی اس وجہ سے اس پر غسل لازم ہوا

مگر اس کو صرف اتنا ہی پانی میسر ہوا وہ وضو کے لئے کافی ہے اور اس پانی سے غسل نہیں کر سکتا ہے تو اس کے لئے لازم ہے کہ غسل کے عوض تیمم کر لے اور جب وضو کرے تو اپنے پاؤں بھی دھوئے کیونکہ اس کے لئے فی الحال موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، منتقی میں اسی طرح مذکور ہے، ع، اس کے بعد مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا موزوں پر صرف مسح کر سکتا ہے اب ان کو دھونے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد جب بھی غسل کے واسطے پورا پانی پالے گا تو اس کی جنابت کا حکم لوٹ آئے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص ابھی جنبی ہوا ہے، المضمرات۔

اس کے بعد یعنی پانی پر قادر ہو جانے کے باوجود اگر غسل نہیں کیا اور پانی ختم ہو گیا تو وہ اب پھر موزے سے پاؤں نکال کر پاؤں دھوئے یعنی مسح نہ کرے، مدت مسح کے اندر جب تک اس کو غسل کا پانی نہ ملے اسی طرح موزوں پر مسح کرتا رہے پھر جب اسے پانی مل جائے گا تو اس کی جنابت کو لوٹ آنے کا حکم دیا جائے گا، ف، اگر جنبی نے غسل کیا اور اعضائے وضو کے سوا اس کے بدن پر کوئی پٹی خشک نہ رہی اور پھر اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ۔ اگر اعضائے وضو میں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی اور اس کو دھونے سے پہلے حدث ہو گیا تو وہ مسح نہ کرے، التبیین، خلاصہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے موزوں پر مسح کی ممانعت کا ہونا ایک صراحۃ حدیث سے ثابت ہے دوسرے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

ولان الجنابة لاتتكرر عادة، فلاحرج في النزع، بخلاف الحدث لانه يتكرر...... الخ

یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں موزوں پر مسح جائز نہ ہو کیونکہ جنابت کی ضرورت بہت کم ہوا کرتی ہے اور جلد جلد یا بار بار نہیں ہوتی، لہٰذا جنابت کی وجہ سے غسل کرنے کی صورت میں موزوں کو نکال کر پاؤں دھو لینے میں کسی قسم کا حرج نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف وضو لازم ہونے کی صورت میں کہ وہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے اور اکثر و بیشتر پایا جاتا ہے، ف، اور حدیث میں جو حرج کی وجہ سے مسح کو جائز کہا گیا ہے وہ وجہ غسل جنابت میں موجود نہیں ہے۔

اب یہاں سے یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن وجوہ سے موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے، اس سوال کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا وينقض المسح الخ موزے پر مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو توڑتی ہے کیونکہ وضو کے ناقض پائے جانے سے تمام وضو کرنا لازم آئے گا اس لئے مسح کرنا لازم آئے گا کیونکہ موزے کا مسح بھی وضو کا حصہ ہے جو پیر کے دھونے کے قائم مقام ہو گیا ہے، اس لئے وضو لازم ہونے کی صورت میں پیر پر مسح کرنا بھی لازم آئے گا اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز ناقض وضو رہے وہی ناقض مسح بھی، مذکورہ ناقضات وضو اور ناقضات مسح کے علاوہ بعض وہ چیز بھی ہے جس سے وضو ہونے کے باوجود صرف مسح ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے۔

وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع...... الخ

یعنی وضو کو توڑنے والی چیزوں میں ایک موزہ کا پاؤں سے اتار دینا بھی ہے، کیونکہ ایک موزے کو اتارنے سے ہی پیروں کو دھونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ یہی موزہ حدث کے قدم تک سرائیت کرنے سے مانع تھا لہٰذا موزہ کے اتارتے ہی اس پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا اور جب ایک کا دھونا ضروری ہوا تو دوسرے کا دھونا ضروری ہو جائے گا کیونکہ اس سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایک عضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے دونوں کاموں کو جمع کرنا شریعت سے ثابت نہیں ہے، (دونوں پاؤں اگرچہ بظاہر دو اعضاء ہیں لیکن حکماً ایک ہی مانے گئے ہیں مثلاً دونوں ہاتھوں کے) یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ در حقیقت موزوں کو اتارنا ناقض مسح نہیں ہے اور در حقیقت ناقض مسح وہ حدث ہے جو پہلے سرزد ہو چکا ہے اب موزے کے اتارنے کو ناقض اس لئے کہا گیا ہے کہ اب اس حدث کا اثر ظاہر ہوا ہے، نزع کے مانے اگرچہ اتارنے کے ہیں کہ اپنے ارادے سے موزے کو اتارا گیا ہے اگر بغیر ارادہ موزہ از خود اتر گیا ہو تو اس کا یہی حکم ہوگا جیسا کہ عینی میں ہے، اور جب موزے اتر گئے ہوں تو اس صورت میں دونوں

پاؤں کو دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہوگا اس کے بعد جب بھی حدث ہوگا اسی وقت سے مسح کی مدت کی ابتدا ہو جائے گی جو مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین راتوں کی مقرر ہے، م، مصنفؒ نے انہی مسائل کو اس طرح تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

و کذا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل و المسح في وظيفة واحدة......الخ

اور اسی طرح دونوں موزوں میں سے ایک کا اتارنا ناقض ہے، بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کی مراد اس جگہ یہ ہو کہ ایک موزے کا از خود نکل جانا ہی ناقض ہے کیونکہ دھونا اور مسح کرنا جو احکام ہیں ان کو ایک ہی پر بیک وقت جمع کرنا شرعی طور پر ثابت نہیں ہے، یعنی اگر دھونا لازم ہے تو دونوں حصوں کو اور اگر مسح کرنا ہے تو دونوں حصوں کو، جیسا کہ کافی میں ہے، ع، اب جب کہ دونوں کا جمع کرنا مشکل ہو گیا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہو جائے گا، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر دونوں پاؤں کو مسح کے مسئلے میں ایک سمجھا گیا ہے تو کیوں نہیں دونوں موزوں کی پھٹن بھی جمع کرنے کے بعد ناقض کہا گیا، اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاح میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا عمل اگرچہ ایک ہے بیان تک کہ ایک کو اتارنے سے ہی دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن دھونے کے معاملے میں یہ دونوں دو عضو ہیں، م۔

و کذا مضى المدة لما روينا......الخ

اور اسی طرح موزے کے مسح کو توڑنے والی مدت مسح کا ختم ہو جانا بھی ہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات جبکہ مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک جائز ہے، اور جب اس بات کی تصریح ہے کہ اس کے بعد مسح جائز نہیں ہے تو یقینی طور سے اس کا دھونا لازم ہو گیا اس وقت پاؤں میں حدث اثر کر گئی اور مسح ٹوٹ گیا اگرچہ وضو کے باقی اعضاء میں ہنوز وضو کا اثر موجود ہے اس لئے صرف انہی دونوں پاؤں کو دھونا کافی ہوگا، م، یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسح کرنے والے نے پاؤں دھونے کے لائق پورا پانی پالیا ہو کیونکہ اگر اسے اتنا پانی میسر نہ ہو تو اس کا مسح باقی رہ جائے گا اور اسی حالت میں اس کی نماز جائز ہو جائے گی یہاں تک کہ اگر نماز کے اندر ہی مسح کی مدت پوری ہو گئی اور اسے پانی میسر نہیں ہوا تو وہ شخص اپنی نماز پوری کر لے، یہی اصح قول ہے، المحیط، قاضی خان، الذاہدی، الجوہرہ۔

مسئلے کی صورت یہ ہوگی کسی نے فجر کی نماز کا وقت آتے ہی وضو کر کے موزے پہن لئے اور ظہر کے وقت اسے حدث ہوا اس لئے اس نے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے زور اسی وقت جب اس کو حدث ہوا تھا نماز شروع کر دی اسی حالت میں اس کو یہ یاد آیا کہ یہ وقت تو مدت مسح کے ختم ہونے کا ہے ساتھ ہی اسے یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس علاقے میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول کی بناء پر اسے چاہئے کہ اپنی نماز پوری کر لے، م، بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی قول فقہ کے قریب ترین ہے، الفتح، التبیین، د۔

واذا تمت المدة نزع خفيه، وغسل رجليه، وصلى وليس عليه اعادة بقية الوضوء، وكذا اذا نزع قبل المدة، لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين، كانه لم يغسلهما، وحكم النزع يثبت بخروج القدم الى الساق، لانه لامعتبر به في حق المسح، وكذا بأكثر القدم، هو الصحيح

ترجمہ:- اور جب مدت پوری ہو جائے تو وہ اپنے دونوں موزے اتارے اور اپنے دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ لے، اب اس کے اوپر وضو کے بقیہ کام کو دوبارہ ضروری نہیں ہوگا اور ایسا ہی جب مدت ختم ہونے سے پہلے از خود اپنا موزہ نکال لیا ہو اس لئے کہ پاؤں سے موزہ جدا کرنے اور اتارنے کے وقت پہلا حدث اس کے قدموں تک اثر کر جائے گا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے، اتارنے کا حکم اس وقت ثابت ہو جائے گا جب قدم کی پنڈلی تک موزہ نکال دیا گیا ہو کیونکہ موزے کی پنڈلی کا مسح کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح قدم کا زیادہ حصہ موزے کی پنڈلی تک نکلنے یا نکالنے

سے بھی موزہ ڈالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔

توضیح :- موزے کی مدت پوری ہو گئی حالانکہ وضو باقی ہو، موزہ اتارنے کا ثبوت

واذا تمت المدة نزع خفيه، وغسل رجليه، وصلى وليس عليه اعادة بقية الوضوء......الخ

اور جب مدت مسح کی ختم ہو جائے تو دونوں موزے نکال کر دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ سکتے ہیں اس وقت جب کہ باقی وضو موجود ہو ایسی صورت میں باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مسح کرنے والے نے مدت گذرنے سے پہلے خود ہی موزہ نکال دیا ہو کہ اس پر بھی وضو کے بقیہ کاموں کا اعادہ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھولینا ضروری ہیں۔

لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين، كانه لم يغسلهما......الخ

اس دلیل کی بناء پر کہ موزے کو پاؤں سے نکالتے ہی پہلا حدث قدموں تک پہنچ جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے لہٰذا صرف پیروں کو ہی دھونا واجب ہوا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پاؤں دھونے سے کوئی چیز مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے کو سردی کی زیادتی کی وجہ سے پاؤں کے سردی سے متاثر ہو جانے کا خوف ہو تو دوبارہ موزے پہن کر ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ جتنی بھی مدت گذر جائے جیسا کہ پٹی پر مسح کرنے کا حکم ہے، التبیین، البحر اور جوامع الفقہ، ع۔
یعنی جبیرے کی طرح اوپر نیچے سب جگہ مسح کرے ورنہ صرف موزے کی تہہ تک مسح کرنے میں شبہہ ہے کیونکہ سردی کو سرائیت سے روکنے میں کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ موزے نہ اتارے لیکن مسح نہیں کرے بلکہ سردی کے خوف سے تیمم کر لے پٹی پر مسح کرنا مشائخ کی تعلیل کی وجہ سے ہوگا لیکن اس صورت میں ظاہر و باطن سب پر مسح کرنا ہوگا صرف موزے کی طرح مسح کرنا کافی نہ ہوگا، الفتح اختصار کے ساتھ۔

وحكم النزع يثبت بخروج القدم الى الساق، لانه لامعتبر به فى حق المسح......الخ

یعنی پاؤں کی پنڈلی تک موزے اتر جانے سے اس کے اترنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح موزے کو پنڈلی تک نکالنے سے بھی موزے اتارنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ موزے کی پنڈلی کا اس کے مسح کے معاملے میں کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر پنڈلی کا ایسا موزہ پہنا جس سے صرف ٹخنہ ڈھک سکتا ہو تو اس پر مسح جائز ہوگا اور جس حصے کا مسح میں اعتبار نہیں ہے وہاں تک پاؤں آجانے سے مسح کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا جائے گا، ع، اسی بناء پر شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا ہے کہ اگر کسی نے وضوء کرے موزے پہنے پھر اس کے دل میں آیا کہ ان کو نکال دے اور اس نے اپنے پاؤں کو موزے کے پنڈلی تک نکال لیا پھر فوراً ہی اس کی رائے بدل گئی اور پاؤں اندر داخل کر لیا تو اس کے بعد اب اسے مسح نہیں کرنا چاہئے بلکہ دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے، نہایہ، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی اولی ہے، الفتح، یہی حکم قدم موزے کی پنڈلی کے اکثر حصے کو باہر لینے یا ان کے از خود نکل جانے سے بھی موزہ کے اتر جانے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، یہی قول صحیح ہے، یہی اصح ہے، ت۔
اس جگہ موزے سے مراد صرف شرعی موزہ ہے، (یہ روایت امام ابو یوسفؒ اور حسنؒ کی ہے، اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر موزے سے ایڑی کا زیادہ حصہ نکل آیا تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب تک موزے میں قدم کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس پر مسح جائز ہے تو مسح کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں، یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نے موزے اتارنے کا ارادہ کیا پھر اس کے دل میں آیا کہ نہ اتارے، اور اگر موزے کے چوڑے ہو جانے یا بڑے ہو جانے کی وجہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہیں ٹوٹے گا اور کافی میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ امام محمدؒ کے قول پر عامل ہیں کیونکہ اعتبار تو صرف اس جگہ کا ہے جس پر مسح فرض ہے اسی لئے جب تک وہ رہ جائے گا مسح نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر موزہ اتنا ڈھیلا ہو کہ قدم اٹھانے سے اس سے ایڑی نکل آتی ہو اور قدم رکھنے سے ایڑی اپنی جگہ پر چلی جاتی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، اور اگر آدمی لنگڑا ہو یا اس کا پاؤں ٹیڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے وہ پنجوں کے بل پر چلتا ہو اور موزے کی ایڑی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس وقت تک وہ مسح کرتا رہے جب تک اس کا قدم موزے کی پنڈلی تک نہ نکلتا ہو، قاضی خان، ع، الذخیرہ، ع، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی اولی ہے، الفتح۔

ایڑی کے نکلنے اور اندر ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ایڑی کا اپنی جگہ سے ہٹ جانے سے مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ اس صورت میں ہے جب اس نے موزہ اتارنے کے ارادہ سے ایسا کیا ہو اور اگر موزہ اتارنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ موزے کے ڈھیلے ہونے یا کسی دوسری وجہ سے ایسا ہو تو بالاتفاق مسح نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ برجندی کی نقل ہنا یہ سے معلوم ہوتا ہے، ت، د، اور اگر کسی نے دوہرے موزے پر مسح کیا اور ایک کو اتار دیا تو دوسرے تہہ پر دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اگر کسی نے ایسے موزے پر مسح کیا جس پر بال لگے ہوئے ہوں اس کے بعد اس کے بال ختم کردے گئے تو وہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے ،المحیط، اسی طرح اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے نکال دیئے تو بھی مسح دوبارہ کرنا ضروری نہیں، محیط السرخسی۔

مسح توڑنے والے مذکورہ اسباب کے علاوہ ایک سبب اور بھی ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں ہے یعنی موزے میں پانی بھر جانا ،ع، اس لئے کہ اگر موزے میں پانی بھر گیا اور وہ ٹخنوں تک پہنچ گیا اس طرح پر کہ اس کا ایک پاؤں پورا دھل گیا تو اس پر لازم ہے کہ دوسرے پاؤں کو بھی دھو ڈالے، الخلاصہ، اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، یہی اصح ہے، الظہیریہ ،بہت سے فقہاء نے اس کی تصحیح کی ہے اور تنویر میں اسی قول کو لیا ہے پھر عینی کی نقل کے مطابق بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس سے مسح نہیں ٹوٹے گا اگرچہ گھٹنے تک پانی پہنچ جائے اور کہا ہے کہ یہی اظہر ہے، درمختار میں بھی ہے کہ بحر الرائق نے یہی قول سراج سے نقل کیا ہے کیونکہ موزے سے قدم کا چھپا ہونا حدث کو پاؤں تک سرائیت کرنے سے مانع ہے لہٰذا دھلنے یا دھونے کا قول معتبر نہ ہوگا اور مسح کے باطل ہونے کا سبب نہ ہوگا جیسا کہ نہر میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے جس کی یہ روایت ہے کہ کوئی شخص موزے پر مسح کرنا بھول گیا اور وہ بہتے پانی میں داخل ہو گیا تو فرض ادا ہو گیا بشرطیکہ موزے کے اوپر کا حصہ بھیگ گیا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پانی مستعمل نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل ہوگا اور اگر پانی تھوڑا اور بہتا ہوا نہ ہو تو اس پر مسح ادا نہ ہوگا، م۔

یہ مسئلہ عینی کی شرح میں **قوله من ابتداء المسح وهو مقيم** آہ کی تشریح میں مذکور ہے، اب نواقض میں سے ایک مسئلہ باقی رہ گیا یعنی معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر ایسے معذور نے جس کو ہر وقت کیلئے تازہ وضو کرنے کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا وہ شخص جسے پیشاب جاری رہنے یا ناک سے خون جاری رہنے یا ناسور جاری رہنے کی بیماری ہو اگر ان میں سے کسی نے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر بھی باقی رہا تو اس وقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے گا تو وہ مسح کرے گا، مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو مسح نہیں کر سکتا ہے، اگر وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر ظاہر نہیں ہوا اور اس کو عذر سے طہارت باقی رہی تو تندرست آدمی کی طرح اسے بھی مسح کی معینہ مدت تک مسح کرنے کا اختیار ہوگا اگرچہ ہر وقت کے لئے وضو کرے گا م، اگر کسی نے وضوء کیا اور پٹی باندھی اور پٹی پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے اس کے بعد اسے حدث ہوا تو اسے چاہئے کہ وضوء کر کے پٹی اور موزوں پر مسح کر لے اب اگر وہ پاکی جس پر اس نے موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے زخم اچھا ہو گیا تو اس جگہ کو دھو کر موزوں پر مسح کرنا چاہئے اور اگر طہارت ختم ہونے کے بعد زخم اچھا ہوا ہو تو اس پر موزے اتارنا واجب ہوگا، الظہیریہ، السراج، یہ مسئلہ پوری طہارت کی حالتوں میں موزے پہننے کی شرط پر بیان کیا گیا ہے، فافہم، م۔

اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں زخم ہو اور اس پر پٹی موجود ہو اور اس نے وضوء کیا اور پٹی پر مسح کیا اور دوسرا پاؤں دھو کر موزہ پہنا ہو تو اس کے لئے موزے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اگر پٹی پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہوگا، محیط السرخسی اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں دانہ ہو اور اس شخص نے دونوں پاؤں دھو کر دونوں موزے پہنے پھر اسے حدث ہوا اور وضوء میں موزوں پر مسح کیا اور نمازیں پڑھ لیں لیکن موزہ اتار کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ دانہ پھٹ کر اس سے خون اور مواد نکلا ہے مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ کب یہ دانہ پھٹا ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے کہا ہے کہ اگر زخم کا اوپر حصہ خشک ہو اور اس شخص نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور عشاء کے وقت موزہ اتارا تو فجر کی نماز کا اعادہ نہ کرے مگر اس کے بعد کی نمازوں کو دوبارہ پڑھے اور اگر زخم کا اوپری حصہ تر ہو تو اس کو دوبارہ پڑھنا لازم نہیں ہے، المحیط۔

ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها، عملا باطلاق الحديث، ولانه حكم متعلق بالوقت، فيعتبر فيه آخره، بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم، والخف ليس برافع، ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، لان رخصة السفر لا تبقى بدونه، وان لم يستكمل اتمها، لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم

ترجمہ:- اور جس شخص نے حالت اقامت میں موزے پر مسح کرنا شروع کیا اور ایک دن اور ایک رات پوری ہونے سے پہلے اس نے سفر اختیار کیا تو اب وہ تین دن اور تین راتوں تک مسح کر سکتا ہے حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے نیز اس مسح کے حکم کا تعلق وقت کے ساتھ ہے لہٰذا اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے اقامت کی مدت یعنی ایک دن اور ایک رات پوری کر کے سفر شروع کیا تو اب وہ تین دن اور تین رات پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کا حدث اس کے قدم تک سرائیت کر چکا ہے اور اس کے موزے حدث کو روکنے والے نہیں رہے اسی طرح اگر حالت سفر میں اقامت کر لی اور اس وقت اس نے اقامت کی مدت پوری کر لی تھی تو اب وہ اپنے موزے اتار دے اس لئے کہ سفر کی وجہ سے جو رخصت ملی تھی وہ سفر باقی نہ رہنے کی وجہ سے اب باقی نہیں رہے گی اور اگر اس نے ایک دن اور ایک رات کی مدت پوری نہیں کی تھی تو اسی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے

توضیح:- مقیم نے موزے پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا اور اس کے برعکس مسافر نے اقامت کر لی

ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها...... الخ

اگر مقیم نے موزے پر مسح کرنا شروع اور مدت مسح یعنی ایک دن اور رات پوری ہونے سے پہلے سفر کیا تو جس وقت سے حدث ہوا تھا اس وقت سے تین دن اور تین رات کا حساب کر کے مسح کر لے جائز ہونے کا یہ حکم حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے یعنی حدیث میں ہر مسافر کے لئے تین دن اور تین رات کی اجازت ہے اور چونکہ یہ شخص بھی سفر کرتے ہی مسافر ہو چکا ہے لہٰذا وہ اجازت اسے بھی حاصل ہو جائے گی، اس مسئلے میں کہ اگر حالت اقامت میں کسی نے موزے پہنے اور حدث سے پہلے اس نے سفر شروع کر دیا ہے تو امام شافعیؒ بھی اس بات سے متفق ہیں کہ وہ مسافر کی حیثیت سے مسح کرے گا لیکن ان کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس نے حالت اقامت میں حدث ہونے کے بعد سفر شروع کیا ہو یا سفر میں حدث ہونے کے بعد اقامت کی ہو ان کے خلاف ہماری دلیل ایک تو یہی حدیث ہے جو مطلق ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح کے حکم کا تعلق وقت سے ہے لہٰذا اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوگا۔

بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم......الخ

بخلاف اس دوسری صورت کے جب اس نے اقامت کی مدت ایک دن ایک رات پوری کر لی اس کے بعد سفر کیا ہو تو اب

وہ تین دن اور تین رات تک ابتدائی حدث سے پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وقت گذرتے ہی حدث قدم تک سرائیت کر چکا ہے اور مقیم ہونے کی بناء پر اس کے موزے صرف ایک دن اور ایک رات تک کے لئے حدث کو روکنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ موزے حدث کو ختم کرنے والے تو نہیں تھے لہٰذا مجبوراً حدث کو ختم کرنے کے لئے دونوں پاؤں کا دھونا لازم ہوگا۔

ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، ...... الخ

یعنی حالت سفر میں اس نے اقامت کی نیت کرلی اس طرح اس کے مدت اقامت پوری ہوگئی تو واقعتہ اگر وہ ایک دن اور ایک رات یا اس سے کچھ زائد بھی مسح کی مدت پوری کر چکا ہے تو اب وہ موزے اتارلے کیونکہ سفر کی اجازت یعنی تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی سہولت بغیر حالت سفر کے باقی نہیں رہ سکتی ہے، **وان لم يستكمل الخ** یعنی اگر اس نے ایک دن اور ایک رات بھی پوری نہیں کی تو اس مدت میں جو کچھ بھی باقی ہو اسی کو پورا کرلے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے۔

ومن لبس الجرموق فوق الخف، مسح عليه، خلافا للشافعيؒ، فانه يقول: البدل لا يكون له بدل، ولنا ان النبى عليه السلام مسح على الجرموقين، ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا، فصار كخف ذى طاقين، وهو بدل عن الرجل لا عن الخف، بخلاف ما اذا لبس الجرموق من كرباس، لا يجوز المسح عليه، لا نه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف۔

ترجمہ:- اور جس نے موزے کے اوپر جرموق پہنا ہو وہ اس پر بھی مسح کر سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں وہ جو چیز خود کسی چیز کی بدل ہو اس کے لئے کوئی دوسری چیز بدل نہیں بن سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں جرموق پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ جرموق استعمال اور مقصد دونوں میں موزے کے تابع ہوتا ہے لہٰذا اسے اس موزے کی طرح سمجھا جائے گا جو دوتہہ والا ہو نیز یہ جرموق پیر کا بدل ہوتا ہے موزے کا بدل نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے حدث ہو جانے کے بعد جرموق پہنا ہو کیونکہ حدث موزے کے اندر اثر کر چکا ہے لہٰذا موزوں سے بدل کر دوسری چیز کی طرف نہیں جا سکتا ہے، اور اگر جرموق سود کا ہو تو اس پر ہمارے نزدیک بھی مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ پیر کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر اس صورت میں کہ ہاتھوں کی تری موزے تک پہنچ جاتی ہو۔

توضیح:- موزوں پر [1] جرموق پہننا۔ حدث کے بعد جرموق پہننا۔ کپڑے کی جرموق

جرموق وہ موزہ ہے جو موزے کے اوپر پہنے جاتے ہیں تاکہ موزوں کے اوپر کیچڑ اور نجاست نہ لگے، الصور، جرموق کی ساق موزے کی ساق سے چھوٹی ہوتی ہے، ع، اسی کو موق بھی کہتے ہیں، ایک مرتبہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا تو جواب دیا کہ آپ اپنی قضائے حاجت کو تشریف لے جاتے اور میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ اور موقین پر مسح کرتے تھے یہ روایت ابوداؤد کی ہے، اس روایت میں موقین کی ہے لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ خفین اور خمار پر مسح کرتے، یہ روایت ابن خزیمہ اور طبرانی اور ابوادریس خولانی نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ خفین اور حمار پر مسح کرتے تھے یہ روایت بھی ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، اور انسؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ موقین اور حمار پر مسح کرتے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے اور ابوذرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ موقین اور خمار پر مسح کرتے تھے اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، امام نوریؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں موقین وہی چیز ہے جو خفین ہے جرموقین نہیں کیونکہ موق عربی لفظ

(۱) جرموق۔ جیم کو پیش راء کو جزم۔ موزہ، وہ چیز جو موزہ کے اوپر اس کی حفاظت کے لئے پہنی جاتی ہے۔ عوام اسے کالوش کہتے ہیں، مصباح اللغات انوار الحق۔

ہے اور جر موق عجمی لفظ ہے جو عربی میں مستعمل ہے اس کے

علاوہ حجاز میں جر موق کی ضرورت بھی نہیں پڑتی ہے الخ، علامہ سروجی نے ہدایہ کی شرح میں اس مسئلے کی تردید کی ہے کہ جوہری اور مطرزی اور عکبری نے کہا ہے کہ جر موق اور موق دونوں موزے پر پہنے جاتے ہیں، اس سے یہ بات صاف طریقے سے معلوم ہوئی کہ جر موق خف کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، لیکن ابوالبقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی نے کہا ہے کہ موق وہی جر موق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی ، اور صانحانی نے عباب میں حرف "جیم" کے بیان میں کہا ہے کہ جر موق وہ چیز ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے، یہ لفظ موز فارسی ہے اس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، مع ، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وَمَن لِبسَ جُرمُو ق الخ ،جو شخص کہ موزوں پر جر موق پہنے تو وہ جر موق پر مسح کرے یعنی اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

امام نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ ابو حامدؒ نے کہا کہ تمام علماء کا یہی قول ہے اور مزنی نے کہا ہے کہ میں علماء کے درمیان اس کے جواز کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں جانتا ہوں، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول قدیم تھا لیکن قول جدید میں اختلاف کیا ہے اسی بنا پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے خلافا للشافعیؒ الخ یعنی اس مسئلے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے، پاؤں دھونے کا بدل موزے پر مسح کرنا ہے اس موزے کا بدل جر موق نہ ہوگا۔

ولنا ان النبی علیه السلام مسح علی الجرموقین......الخ

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کے بارے میں ایک نص صریح ہے کہ آپ نے جر موقین پر مسح کیا جیسا کہ یہ حدیث وضاحت کے ساتھ اوپر گذر چکی ہے، اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ جر موق استعمال اور مقصد کے لحاظ سے خف کے تابع ہوتا ہے لہٰذا خف پر جر موق کا ہونا ایسا ہو گیا جیسے دو تہہ والا موزہ ہوتا ہے، حالانکہ دو تہہ والے موزے کے اوپری حصے پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے اور اسے بدل کا بدل کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جر موق موزے کا بدل نہیں ہے بلکہ پاؤں کا بدل ہے، کیونکہ موزے پہننے کی جو غرض تھی وہی غرض جر موق پہننے کی بھی ہے البتہ استعمال کے وقت موزے کے تابع کر کے اسے استعمال کیا جاتا ہے اس سے مقصود یہی ہوا کہ بجائے پاؤں دھونے کے اسی پر مسح کر لیا جائے، اس میں سب سے زیادہ قوی دلیل مزبور کی حدیث ہے۔

عینیؒ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر موق اور جر موق دونوں ہی ایک چیز ہو اور خف کے علاوہ ہو جب تو استدلال صحیح ہے لیکن اگر خف ہی کو موق بھی کہتے ہو جیسا کہ ازہری، ہرویؒ اور قزازؒ سے نوویؒ نے نقل کیا ہے اسے دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح سروجی کا جواب بھی صحیح نہ ہوگا، مع ، اعتراض کا ماحصل یہ ہوا کہ حدیث میں لفظ موق ہے اور وہ ازہری وغیرہ کی نقل کے موافق خف ہے تو خف ہی پر محمول کیا جائے کیونکہ خف کے مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔

(میں یہ کہتا ہوں حق بات یہ ہے کہ یہ استدلال صحیح ہے اور اس پر اعتراض غلط ہے اس طرح پر کہ اہل لغت کے درمیان اس کے بارے میں ان کے آپس میں اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا ہے اور جر موق اور موق موزے کی ایک قسم ہے اور جوہری وغیرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے جو موزوں کے اوپر پہنا جاتا ہے اور اس کی پنڈلی نہیں ہوتی ہے لہٰذا موق اور جر موق کے یہی معنی حقیقی ہیں ویسے یہ ممکن ہے کہ مجازاً کبھی خف کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، اور ابن الھمامؒ نے لکھا ہے کہ جوہری اور مطرزی نے کہا ہے کہ موق چھوٹا موزہ ہوتا ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے، انتہی۔

لہٰذا حقیقت کو چھوڑ کر اس لفظ کو مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا جب کہ اس سے منتقل کرنے پر کوئی قرینہ موجود نہیں بالخصوص اس صورت میں جب کہ سروجیؒ نے ذکر کیا ہے منتقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے اونی دو موزے تھے اور کسی مضمون

کو ثابت کرنا مقدم ہوا کرتا ہے اس کے انکار کر دینے پر، امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے انہوں نے حمادؒ سے انہوں نے ابراہیم بن نخعی سے روایت کی ہے آپ رسول ﷺ جرموق پر مسح کیا کرتے تھے لہٰذا اس کو دلیل بنانا صحیح ہوا اور اعتراض ختم ہوا اور مترجم کو بھی یہی بات ظاہر ہوئی، اس توجیہ کو یاد رکھو کہ یہ بہت ہی نادر ہے، واللہ تعالےٰ اعلم۔

یہ سارے مسئلے اس صورت میں ہوں گے جب کہ حدث سے پہلے جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا گیا ہو، بخلاف ما اذا الخ ، بخلاف اس صورت کے جب کہ حدث ہونے کے بعد جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا ہو کہ جرموق پر مسح جائز نہ ہوگا، کیونکہ حدث تو موزوں پر سرائیت کر چکا ہے، اب وہ حدث موزوں سے منتقل ہو کر اس جرموق پر اپنا اثر نہیں کرے گا۔

ولو کان الجرموق...... الخ

اور اگر جرموق کرباس (سوتی کپڑے کے ہوں) تو ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سوتی جرموق اس لائق نہیں ہوتے کہ انہیں پاؤں کا بدل کہا جاسکے، لہٰذا ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ ایسے جرموق پر مسح کرنا جائز ہو سکتا ہے جب کہ ان پر مسح کرنے سے ہاتھ کی تری موزوں تک پہنچ جاتی ہو، اس صورت میں جائز کہنے کی وجہ یہ نہیں مانی جائے گی کہ یہ جرموق موزوں کے قائم مقام ہو تو مسح کے لائق ہو گئے بلکہ اس وجہ سے جائز ہو گیا ہے کہ موزہ پر مسح ہو گیا ہے، اور یہ جرموق پتلے اور نرم ہونے کی وجہ سے موزوں پر تری پہنچانے سے مانع اور حائل نہ بن سکے، م۔

اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے یا اس جیسی دوسری چیز کے بنے ہوئے ہوں خواہ وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں یا وہ بغیر موزے کے پہنے گئے ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کے بنے ہوئے ہیں کیونکہ اگر وہ سوتی کپڑے یا اس جیسی کسی اور چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اور اگر چمڑے یا اس جیسی کسی مضبوط چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز ہوگا، اور اگر وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ سوتی کپڑے اور اس جیسے کسی چیز کے ہیں یا نہیں اگر سوتی کپڑے کے ہو تو ان کے اوپر سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا ہاں اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ انتہائی یا باریک ہو کہ ہاتھوں کی تری ان کے نیچے تک پہنچ جاتی ہو اور اگر چمڑے اور اس جیسے کسی چیز کے بنے ہوئے ہوں تو اگر وہ حدث کے بعد پہنے گئے ہوں خواہ اس سے پہلے ان موزوں پر مسح کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں دور جرموق پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حدث ہونے سے پہلے ہی دونوں جرموق اوپر پہن لئے گئے ہوں تو ہمارے نزدیک ان پر مسح جائز ہوگا المحیط۔

اور اگر موزے پہنے اور صرف ایک موزے پر ایک جرموق پہنا تو یہ بات جائز ہے کہ اس ایک جرموق پر اور دوسرے خالی موزے پر مسح کر لیا جائے، قاضی خان، یہ اس صورت میں جب کہ جرموق چمڑے کا یا اس جیسا اور کسی چیز کا بنا ہوا ہو، م، موزوں پر موزوں کا حکم ایسا ہی ہے جیسے موزے پر جرموق کا حکم ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ چمڑے کے جرموق پر بلکہ موزے کے اوپر کے تہہ پر بھی اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب کہ حدث سے پہلے پہنا گیا ہو اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے محیط، م، اگر دو تہوں والا موزہ پہنا ہو تو اوپر کی تہہ پر مسح کرنا جائز ہے الکافی، تر کی نمدے سے جو موزے بنائے جاتے ہیں صحیح قول کے مطابق ان پر مسح کرنا جائز ہے کیونکہ وہ ایسے بنے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو پہن کر کافی دور تک پیدل چلنا ممکن ہے، شرح مبسوط امام سرخسی کے، ع امام سرخسی کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ ان پر اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب ان کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو جیسا کہ جر میں ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ پہلا قول ہی صحیح ہے اسی طرح بہر اچھی نمدے کی یا سخت اون کے بنے ہوئے چیزوں میں سوراخ نظر نہیں آتے ان پر مسح جائز ہونا چاہئے واللہ اعلم، م۔

ایسا جاروق جو قدم کو چھپاتا ہو اور ٹخنہ اور قدم کی پیٹھ سے ایک یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا ہو اور چمڑا جاروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تو اس پر بھی مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے بندھا

ہوا ہو تو جائز نہ ہو گا، الخلاصہ۔

جاروق میں اوپر سے کٹا ہوا ہوتا ہے جسے تسمے اور گھنڈیوں سے باندھ دیا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے پٹی کے طور پر چمڑے کی ایک تہہ لگا دیتے ہیں جو چھپاتا ہے، م، اگر کسی نے مکعب پہنا اور وہ ایسا ہو کہ جیسے کعب یعنی ٹخنہ اور قدم کا کوئی حصہ سوائے ایک دو انگلیوں کی مقدار کے اور کچھ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ ایسے موزے کے قائم مقام ہے جس میں ساق نہیں، القنیہ، ع، جواب ایک قسم کا موزہ ہے جو فارسی سے عربی میں مستعمل ہوا ہے اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جواب وہ ایک قسم کا موزہ ہے جسے شامی باشندے سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بٹے ہوئے سوت سے بنتا ہے قدم سے ٹخنے تک ہوتا ہے، اور منعل ایسا جواب جس میں ٹخنے تک کی نعل لگی ہوتی ہے۔

ولا یجوز المسح علی الجوربین عند أبی حنیفة رحمه الله، الا ان یکونا مجلدین اومنعلین، وقالا: یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان، لماروی ان النبی علیه السلام مسح علی جوربیه، ولانه یمکنه المشی فیه اذا کان ثخینا، وهو ان یستمسك علی الساق من غیران یربط بشئی، فاشبه الخف، وله انه لیس فی معنی الخف، لانه لا یمکن مواظبة المشی فیه الا اذا کان منعلا، وهومحمل الحدیث، وعنه انه رجع الی قولهما، وعلیه الفتوی

ترجمہ:- جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے ابو حنیفہؒ کے نزدیک مگر اس صورت میں جب کہ جوربین چمڑے کے ہوں یا چمڑے کی تہہ لگی ہوئی ہو اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ دونوں بہت موٹے ہوں اس روایت کی بناء پر جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں جورب پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ موٹے ہوں اور بغیر باندھے ہوئے پنڈلی تک اونچے اور کھڑے رہ سکتے ہوں اور اسے پہن کر کچھ دور تک چلنا ممکن ہو کہ ان شرطوں کے ساتھ وہ موزے کے مشابہ ہو جاتے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب موزے کے معنی میں نہیں آتے کیونکہ صرف ان کو پہن کر دور تک پیدل متواتر چلنا ممکن نہیں ہو سکتا مگر صرف اس صورت میں جائز ہو گا جب کہ ان پر نعل لگا ہوا ہو اور حدیث سے بھی یہ مراد ہے مگر امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتوی بھی ہے۔

توضیح:- جورب پر مسح کرنے کا حکم اور اس کی تفصیل

ولا یجوز المسح علی الجوربین عند أبی حنیفة رحمه الله......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کے جوربین (پائے تابے) پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مکمل چمڑے کے بنے ہوں یا یہ کہ نیچے کی تہہ چمڑے کی ہو، مجلد یا مکمل چمڑے کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر اور نیچے ہر طرف چمڑا لگا ہوا ہو، الکافی۔

اور منعل کا مطلب یہ ہے جس کے صرف نیچے چمڑا لگا یا گیا ہو جیسے کہ نعل یعنی عربی جوتی جو پیروں کے نیچے ہوتی ہے، الساج، یعنی تلوے پر ایک تلہ لگا ہوا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ایسے پاتابے جو مجلد ہوں یا منعل ہوں یعنی مکمل چورے کے ہوں یا صرف نیچے کا تلہ چمڑے کا ہو بالاتفاق اس پر مسح جائز ہے اور خالی پاتابے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے کہا کہ خالی پاتابہ پر بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ دونوں سخت گاڑھے ہوں نرم اور پتلے نہ ہوں تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا بھی یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، اسحاق، احمد اور داؤدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، اور حلیہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہی امام شافعیؒ کے بھی فرمایا ہے اسی طرح صاحبین کے قول کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا ہے، اور جورب (پائے تابہ) جو کہ مرغزی یہ باریک سوت یا بال سے بنائے جاتے ہیں کسی اختلاف کے بغیر ان پر مسح جائز ہے لیکن یہ اگر اس قدر گاڑھے ہوں کہ ان کو پہن کر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر پتلی کھال سے بنی ہوئی ہو تو بھی اس میں اختلاف ہے، مع، صاحبین اور جمہور کے قول کی دلیل ایک حدیث اور ایک قیاس ہے نقلی دلیل یعنی نص یہ ہے "لِما رُوِیَ أن النبیَ علیه السلامُ مَسحَ علی جَورِبَیه" اس میں بتلایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے جوربین پر مسح کیا ہے۔ یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ، ابو موسیٰ اور بلالؓ نے روایت کی ہے اور حضرت مغیرہؓ کی حدیث جو بحوالہ ابو قیس عن ہذیل ابن شر حبیل عن مغیرہ ابن شعبہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور آپ نے اپنے پائے تابوں پر اور اپنے نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے۔ پھر امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ ابو قیس کا کوئی موافق نہیں ہے اور حضرت مغیرہؓ سے بروایت صحیح یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، اور مسلمؒ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ نوویؒ نے کہا ہے کہ ہم ترمذیؒ کے اس دعوی کو کہ یہ حسن صحیح ہے تسلیم نہیں کرتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا ہے کہ ابو قیس کا نام عبدالرحمٰن بن مروان ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے استدلال کیا ہے اور یحییٰ ابن معین نے اس کی پرزور تائید کی ہے۔ اور جعفیؒ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہے، اور عجلی نے ہذیل کی توثیق کی اور ان دونوں سے بخاری نے روایت بیان کی ہے۔ نیز ان دونوں راویوں نے دوسرے محدثین کے مخالف روایت بھی نہیں کی ہے بلکہ اپنی ایک مستقل روایت کے اندر ایک زائد بات کی روایت کی ہے۔

اس طرح موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین اور نعلین پر مسح کرنے کی حدیث دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں۔ اسی لئے ابو داؤد نے اپنی روایت کے بعد خاموشی اختیار کی ہے۔ اور کوئی تبصرہ نہیں فرمایا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ پھر ابن حبان اور ترمذیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کے بعد امام ترمذیؒ کے حق میں امام نوویؒ کا قول کیوں کر مقبول ہو سکتا ہے، اور ابو موسیٰؓ سے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بلالؓ سے طبرانی نے جوربین پر مسح کرنے کی حدیث روایت کی ہے۔ لہٰذا حدیث حجت اور قابل استدلال ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث اگرچہ ثابت ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال بھی ہے اس طرح پر کہ وہ جورب پر نعل لگے ہوئے تھے، اور معنی یہ ہو جائیں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے نعل لگے ہوئے پائے تابوں میں نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے، اور یہ تاویل کیوں نہیں کی جائے، کیونکہ صرف نعل پر مسح کرنا کسی کا قول نہیں لہٰذا نعل سے مراد وہ نعل ہے جو جورب میں لگا ہوا اس طرح یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے لئے اس بات کی دلیل ہے کہ جس جورب پر نعل لگا ہوا اس پر مسح کرنا جائز ہے، فافہم، م۔

اور صاحبینؒ کے قول کی عقلی دلیل یہ ہے: **ولانه یمکنه المشی الخ** اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسا جورب پہن کر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ بہت زیادہ گاڑھے ہوں اور وہ پنڈلی پر اس طرح سیدھے رہیں کہ ان کے باندھنے کی کوئی ضرورت نہ پڑے اور وہ خف یعنی موزے کے مشابہ ہو جائیں گے اور اسی مشابہت کی وجہ سے موزوں کا حکم بھی اس پر جاری ہوگا، اس موقعہ پر اگر یہ کہا جائے کہ انگریزی سوتی موزے بھی بغیر کسی بندھن کے پنڈلی پر کھڑے رہتے ہیں تو اس پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ گاڑھے نہیں بلکہ پتلے ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ بندھن کے بغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے طور پر اتنے سخت اور ٹھوس ہوں کہ بغیر بندھن کے بھی سیدھے رہتے ہوں لیکن یہ انگریزی موزے گاڑھے ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی بناوٹ کی وجہ سے پنڈلی کے اوپر کھڑے نظر آتے ہیں لہٰذا ان پر مسح جائز نہ ہوگا۔

وله انه لیس فی معنی الخف، لانه لا یمکن مواظبة المشی فیه الا اذا کان منعلا......الخ

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب خف کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ اس کو پہن کر ایک فاصلے تک چلتے رہنا صرف اسی

صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نیچے نعل کی تہہ لگی ہو۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ معنی تو عقلی ہیں نقلی جواب کیا ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ قیاس دلیل نہیں ہے بلکہ مذکورہ حدیث کا مقصد بھی یہی ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس جورب میں نعل کی تہہ لگی ہوئی تھی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اس مطلب کو میں نے اس سے پہلے بہت اچھے طریقے سے بیان کر دیا ہے بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ امام اعظمؒ کا قول بہت زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور صاحبینؒ کا قول بہت زیادہ آسان اور حدیث کے موافق ہے۔

وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى ......الخ

اور امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مبسوط میں مذکور ہے کہ امام اعظمؒ مرض موت کی حالت میں اپنے جوربین پر مسح کیا پھر یہ بھی کہا کہ میں جس کام سے منع فرمایا تھا خود میں نے اس کام کو کیا اس سے آپ کے شاگردوں نے یہ استدلال کیا کہ آپ نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، ویسے بعض شاگردوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ وفات سے سات دن پہلے اور فتاوی کرخی میں ہے کہ تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، مع۔

اس جگہ تخین سے مراد وہ جورب ہے جو چمڑے کا نہ ہو اور ان کے نیچے نعل بھی نہ ہو اس پر اس شرط کے ساتھ مسح کرنا جائز ہوگا کہ اسے باندھے بغیر بھی پنڈلی کے اوپر سیدھا کھڑا نظر آئے اور اس کے نیچے کی چیز نظر نہ آئے اور اسی قول پر فتوی ہے، النہر۔

ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازين، لانه لا حرج فى نزع هذه الاشياء، والرخصة لدفع الحرج، ويجوز المسح على الجبائر وان شدها على غير وضوء، لانه عليه السلام فعل ذلك وامر علياً به، ولان الحرج فيه فوق الحرج فى نزع الخف، فكان اولى بشرع المسح، ويكتفى بالمسح على اكثرها، ذكره الحسن، ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت

ترجمہ:- اور مسح کرنا جائز نہیں ہے عمامہ پر ٹوپی پر، برقعے پر اور دستانوں پر، اس لئے کہ ان چیزوں کو اتار دینے میں کوئی تکلیف نہیں ہے اور تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی رخصت دی جاتی ہے، اس طرح زخم کی پٹیوں اور جبیروں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کئے ہوئے ہی پٹی باندھی گئی ہو کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس مسح کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ ان چیزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ کہیں زیادہ ہوتی ہے اس تکلیف سے جو موزے کو اتار کر مسح کرنے سے تکلیف ہو سکتی ہے لہٰذا بدرجہ اولی اس پر مسح کرنا جائز ہونا چاہئے، اور ان پر مسح کرنے میں اتنی بات کافی ہے کہ ان کے اکثر حصے پر مسح کر لیا جائے یہ بات حضرت حسنؒ نے بیان کی ہے اور اس کے لئے کسی وقت کی بھی پابندی نہیں ہے کیونکہ کسی وقت کی پابندی کی خبر نہیں ملی ہے۔

توضیح:- عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستانے پر مسح، جبیرے پر مسح

ولایجوز المسح علی العمامة...... الخ

مسح کرنا ان چیزوں پر جائز نہیں ہے یعنی پگڑی، برقعہ جو عورتیں اپنے چہرے پر ڈالتی ہیں اور قفاز یعنی دستانے، کیونکہ ان چیزوں کے اتارنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرت بلالؓ اور ثوبانؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہ روایت بخاری، ابوداؤد اور ان کے علاوہ

دوسری کتابوں میں صحیح سندوں سے مروی ہیں تو پھر ناجائز ہونے کا حکم کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ روایت کرنے میں نظر کا یا سمجھ کا دھوکہ ہوا ہے اس طرح پر کہ رسول اللہ ﷺ نے تھوڑے سر پر مسح کیا اور سر پر لگے ہوئے عمامے پر ہاتھ پھیر لیا۔ اس تفسیر کے مطابق جو حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے حصے پر اور عمامے پر مسح کیا ہے اور یہ بطریقہ استحباب ہے لیکن صرف عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے جیسا کہ الحلیہ میں ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ جمہور کا بھی یہی قول ہے اور باقی چیزوں پر مسح کرنے میں تمام فقہاء ناجائز ہونے پر متفق ہیں۔

وہ مسائل جن کا تعلق جبیرہ پر مسح کرنے سے ہے ان کی تفصیل یہ ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ محیط میں ہے کہ اگر جبیروں پر مسح کرنے سے نقصان ہوتا ہو اس لئے اگر ان پر مسح کرنا چھوڑ دیا تو جائز ہوگا لیکن اگر مسح کرنے میں نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی اور ہم نے اصل یعنی کتاب مبسوط میں ابو حنیفہؒ کا قول بھی پایا، ویسے یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان کا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جبیروں پر مسح کرنا واجب ہے فرض نہیں ہے اسی بناء پر بغیر مسح کے بھی نماز جائز ہو جائے گا۔ اور ابو علیؒ نے کہا ہے کہ جبیرے پر مسح اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح نقصاندہ ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد لینے والے کی پٹی کا ہے اور مستصفی میں ہے کہ مذکورہ اختلاف زخمی کے بارے میں ہے کیونکہ جس کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اس کے لئے بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔

اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صاحبینؒ کے اس قول کی طرف کہ مسح کرنا فرض ہے رجوع کرنا صحیح ہے۔ تجرید القدوری میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنا فرض نہیں ہے، مع، امام صاحب کے نزدیک جبیرہ پر مسح کرنا نہ فرض ہے اور نہ واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی اور البحر، ع، لیکن ابھی کچھ پہلے جوامع الفقہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام صاحبؒ نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، م، یہی قول عتابیہ ہے کہ ابو المکارمؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف امام صاحبؒ نے رجوع کیا ہے، الخلاصہ، اور اسی پر فتوی ہے، شرح المجمع، ر، عیون اور حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، ابو المکارم، اسی بناء پر صاحب ھدایہ نے لکھا ہے۔

ویجوز المسح علی الجبائر وان شدھا علی غیر وضوء...... الخ

جبیروں (پٹیوں) پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کی حالت میں ہی باندھی گئی ہوں، اس جگہ جائز ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت کی طرف سے ثابت ہے اور شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہے جیسا کہ موزے کے مسح کو جائز کہا گیا ہے کیونکہ مسح تو اپنی جگہ پر فرض ہے اسی طرح جبیرے پر بھی مسح کرنا فرض ہے کہ بوقت ضرورت اگر مسح نہ کہا گیا تو نماز جائز ہی نہ ہوگی اور اوپر گذر چکا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے۔

لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیاً بہ...... الخ

کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس کا حکم دیا ہے، عینیؒ اور دوسرے نے بھی اس سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ خود مسح کرنے میں دار قطنیؒ نے ابن عمرؓ سے اور طبرانیؒ نے ابو عمامہؓ سے روایت کی ہے لیکن اس روایت میں دونوں ضمیریں استعمال کی گئی ہیں البتہ ابن عمرؓ سے ان کا یہ عمل صحیح ثابت ہوا ہے جیسا کہ الفتح اور عینی میں ابو بکر الحسین الحافظ سے مروی ہے اور یہ روایت مرفوع کے درجے میں ہو سکتی ہے، حضرت علیؓ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ دار قطنی اور دوسروں نے روایت کی مگر وہ صحیح نہیں ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں حضرت جابرؓ کی حدیث اصل ہے جیسے ابو داؤد نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر میں گئے وہاں ہم میں سے کسی ایک کے سر میں ایک پتھر آکر لگا جس سے سر زخمی ہو گیا پھر اس شخص کو جنابت کے عمل

کی ضرورت پڑی تو اس نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا کہ آپ لوگوں کے خیال میں مجھے تیمّم کرنے کی رخصت حاصل ہے تو لوگوں نے جواب دیا نہیں، ہمارے خیال میں تیمّم کرنے کی رخصت نہیں ہے کیونکہ تم پانی کے استعمال کرنے پر قادر ہو مجبوراً اس شخص نے غسل کیا جس سے اس کی وفات ہو گئی اس کے بعد جب ہم رسول اللہ علیہ کی خدمت میں آئے اور آپ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ انہی لوگوں نے اسے مار ڈالا ہے کیونکہ جب انہیں حکم نہیں معلوم تھا تو بغیر معلوم کئے ہوئے کیوں منع کیا حالانکہ مسئلے سے ناواقف کے لئے مسئلے کا دریافت کر لینا ضروری ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس شخص کے لئے تیمّم کر لینا کافی تھا اور زخم پر پٹی باندھ لینا اس کے بعد پھر مسح کرتا باقی بدن دھوڈالتا، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں تمام روایتوں کے مقابلے میں یہی حدیث صحیح ترین ہے۔ نقلی دلیل کے علاوہ اس جگہ قوی قیاس بھی موجود ہے جسے مصنف ھدایہؒ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

ولان الحرج فیه فوق الحرج فی نزع الخف، فکان اولی بشرع المسح...... الخ

یعنی اس پٹی کے کھولنے میں جو تکلیف ہوتی ہے اس تکلیف سے بہت بڑھی ہوئی ہے وہ تکلیف جو موزے اتارنے میں ہوتی ہے لہٰذا مسح کے ثابت ہونے میں یہ دلیل بہت ہی قوی ہے، واضح ہو کہ جبیرے کا مسح اس کے پورے حصے پر ہونا ضروری ہے اور یہ مسئلہ موزے پر مسح کے خلاف ہے۔

ویکتفی بالمسح...... الخ

لیکن حضرت حسنؒ نے کہا ہے کہ جبیرے کے اکثر حصے پر مسح کر لینا کافی ہو جاتا ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، المضمرات ،ع، اور آدھے یا اس سے کم پر مسح کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، السراج۔

ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت...... الخ

اور چونکہ زخم کے اچھے ہونے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے اس لئے اس کے مسح کے لئے بھی کوئی وقت محدود نہیں کیا گیا ہے اسی بناء پر ہم بھی اپنی عقل اور رائے سے وقت محدود نہیں کر سکتے، اس کے علاوہ مسح کا جائز ہونا تو پٹی کی ضرورت تک ہے تو جب تک پٹی کی ضرورت باقی رہے گی مسح کا حکم بھی باقی رہ جائے گا اور اگر شریعت کے طور سے کوئی بات معلوم ہوتی تو یہ دوسری بات تھی حالانکہ اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے، م، حاصل بیان یہ کہ مسح کے لئے وقت معین نہیں ہے اسی طرح وضو کی حالت باندھنے اور بغیر وضو کے باندھنے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے یعنی جس حال میں بھی پٹی باندھی گئی ہو اس پر مسح جائز ہے، الخلاصہ، اسی طرح حدث چھوٹا ہو یا بڑا یعنی وضو کی ضرورت ہو یا غسل کی سب کا حکم یکساں ہے نیز اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مسح میں نیت کی شرط نہیں ہے، البحر۔

اس طرح ایک بار ہاتھ پھیر کر مسح کر لینا ہی کافی ہوگا اور یہی صحیح ہے، المحیط، اسی طرح اگر پٹی پر پٹی بندھی ہو اور مسح کے بعد اوپر کی پٹی گر گئی ہو تو نیچے کی پٹی پر دوبارہ مسح کرنا ضروری نہیں ہے، البحر، ٹوٹی ہوئی ہڈی پر پٹی یا زخم کے اوپر بندھی ہوئی پٹی یا خود زخم پر مسح کر لینا ایسا ہے گویا اس کے نچلے حصے کو دھو دیا گیا ہو اور وہ مسح کسی دوسری چیز کا بدل نہیں ہو اسی بناء پر اگر ایک پاؤں پر پٹی بندھی ہو تو صرف اسی پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں کو دھو لینا کافی ہے بلکہ ضروری ہے، التبیین

واضح ہو کہ پٹی کے اوپر مسح کرنے کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ پٹی کے دھونے یا اس کے مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنے سے نقصان ہو یا پٹی کھولنے سے نقصان ہوتا ہے، الصدر، کھولنے سے نقصان ہونے میں یہ بھی ایک صورت ہے کہ وہ پٹی ایسی جگہ پر ہو کہ اس کے کھول دینے کے بعد اس کو دوبارہ باندھنے والا کوئی دوسرا موجود نہ ہو اور نہ وہ باندھ سکتا ہو، الفتح، اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا نقصان دہ ہو مگر گرم سے دھونا نقصان دہ نہ ہو تو گرم پانی سے ہی دھونا لازم ہے، شرح الجامع الصغیر، قاضی خان کی ،اور یہی ظاہر ہے، البحر۔

اگر پٹی اصل جگہ سے زائد جگہ بندھی ہوئی ہو اگر اس کو کھولنے اور مسح کرنے میں نقصان ہو تو زخم کی جگہ اور صحیح جگہ دونوں کے اوپر کی پٹی پر مسح کر لینا چاہیے اور اگر پٹی کھول کر مسح کرنے میں نقصان نہ ہو ایسی صورت میں اس پٹی کے اوپر مسح کر لینا چاہیے جو زخم کے اوپر بندھی ہوئی ہے لیکن وہ پٹی جو زخم کے باہر حصے پر بندھی ہو اسے دھونا ہوگا، اس حکم میں زخم اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں مثلاً ٹوٹ پھوٹ اور جلنے کٹنے وغیرہ کی برابر ہیں، الفتح، اگر اوپر سے مسح کرنے میں بھی نقصان ہو تو وہ بھی معاف ہے، د، اگر فصد لینے والے نے نہ پٹی پر مسح کیا اور نہ گدی پر تو بھی جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہے قاضی خان، اور اسی پر فتوی ہے المضمرات، اور پٹی کی دو گرہوں کے درمیان جو جگہ چھوٹی ہوئی رہ جاتی ہے اس پر مسح کر دینا کافی ہے، یہی اصح ہے، الصدر، اور صغری میں ہے کہ یہی اصح ہے اور اس پر فتوی ہے، تاتارخانیہ۔

وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح، لان العذر قائم، والمسح عليها كالغسل لما تحتها مادام العذر با قيا، وان سقطت عن برء بطل الزو ال العذر، وان كان فى الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

ترجمہ:- اور اگر زخم اچھے ہونے سے پہلے ہی پٹی گر گئی تو مسح باطل نہ ہوگا کیونکہ اب تک مجبوری باقی ہے اور پٹی پر مسح کرنے کا حکم وہی ہے جو اس کے نیچے کے حصے کو دھو دینے کا ہے جب تک کہ مجبوری باقی ہو، اور اگر پٹی اس وقت گری جب کہ مجبوری ختم ہو گئی ہو تو مسح کا حکم باطل ہو جائے گا مجبوری کے ختم ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر نماز کی حالت میں پٹی گری ہو تو نماز پھر سے شروع کرنی چاہیئے کیونکہ وہ شخص اصل پر قادر ہو چکا ہے بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے۔

توضیح: جبیرے یا پٹی کے گر جانے کا حکم

وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح......الخ

اور اگر چوٹ یا زخم کے اچھے ہونے سے (جبیرہ) ہی پٹی گر گئی ہو تو مسح باطل نہ ہوگا، یہی قول محیط، کافی اور دوسرے متون میں ہے، کیونکہ ابھی تک عذر باقی ہے، اور جس طرح پٹی کے نیچے کا حصہ پہلے واجب تھا اسی طرح اس عذر یعنی زخم کے باقی رہنے تک اس کے اور مسح کرنا بھی واجب ہوگا، **وان سقطت الخ** اور اگر زخم اچھا ہونے کے بعد پٹی گری ہو تو مسح باطل ہو جائے گا کیونکہ اب اس کی مجبوری ختم ہو چکی ہے، اس لئے اس جگہ کا دھونا حسب دستور لازم ہو جائے گا۔

وان كان فى الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل......الخ

اور اگر پٹی نماز کی حالت میں گری ہو تو اس نماز کو پھر سے پڑھنا لازم ہوگا، کیونکہ وضو کے قائم مقام یعنی مسح سے مقصود پورا ہونے سے پہلے وہ شخص اصل عمل یعنی وضوء پر قادر ہو گیا ہے، یعنی مسح سے ابھی تک پوری نماز پڑھ کر فارغ نہیں ہو سکا تھا کہ اصل عمل یعنی وضوء پر قدرت حاصل ہو گئی ہے کہ اب وہ شخص اس جگہ باضابطہ دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے لہذا اب بدل یعنی اس پر مسح کرنا بے فائدہ ہوگا، اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ باضابطہ دھو کر یا وضو کر کے نماز کو شروع سے پڑھ لے، م، اور اگر زخم اچھا ہو کر اس کی پٹی گری ہو تو صرف اسی جگہ کو دھو لینا لازم ہے، المحیط، الکافی۔

اگر وضو کرتے وقت یا اس کے بعد دوا پر پانی بہا دیا پھر زخم اچھے ہونے کی بناء پر دوا بھی گر گئی ہو تو اس جگہ کو دھونا لازم نہیں ہوگا ورنہ نہیں۔ المحیط، اگر کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اس لئے اس پر دوا لگائی گئی ایسی صورت میں اگر اس دوا کو چھوڑانے میں نقصان کا ڈر ہو تو اس پر مسح کرنا چاہیئے، اور اگر مسح کرنا بھی نقصان دہ ہو تو ویسا ہی چھوڑ دینا چاہیئے، ہاتھوں اور پیروں میں کبھی پھٹن آ جاتی ہے تو اگر ان پر پانی بہانے میں تکلیف نہ ہو تو پانی بہالے ورنہ ان پر مسح کرے صرف اس کے چاروں طرف کو دھو دے، التبیین۔

اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر گئی اس لئے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ ہے کہ اس پر دوبارہ مسح کرے، الذخیرہ، ایک شخص

کی انگلی میں زخم ہو گیا اس نے اس میں مرہم ڈالا اور وہ زخم کے حلقہ سے زائد بھی لگ گیا، اس کے بعد اس نے وضوء کیا اور اس حصہ پر مسح کیا تو جائز ہو جائے گا بشرطیکہ پوری پٹی پر مسح کر لیا ہو، فصد لینے والے کا بھی یہی حکم ہے، اسی پر فتوی ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں کلائی کے اوپر (ببائر) دانے ہو گئے اس نے اس حصہ کو ان پر مسح کرنے کی نیت سے پانی میں ڈبو دیا تو مسح صحیح نہیں ہوا بلکہ برتن کا پانی بھی ناپاک ہو گیا، البتہ اگر ہتھیلی یا انگلی میں دانے ہوں اور مسح کرنے کا ارادہ ہو تو ڈبو دینا کافی ہو جائے گا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ کی بناء مستعمل پانی کے ناپاک ہو جانے یا پاک رہ جانے کے اصول پر ہے، اس کے پاک رہنے پر ہی فتوی ہے البتہ اگر پانی کم ہو اور مستعمل پانی غیر مستعمل کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو وہ پانی دوسرے کو پاک کرنے والا یعنی مطہر باقی نہ رہیگا، م، اگر کسی زخم پر پٹی ہو اور وہ اندر کے پیپ یا خون سے تر ہو گئی تو اگر وہ تری باہر کی طرف نکل آئی ہو تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں، اور پٹی پر پٹی ہو اور وہ تری بعض پٹی پر آئی سب پر نہیں آئی تو بھی وضو ٹوٹ گیا، التاتارخانیہ، اگر جرموق کے اوپر کا حصہ اتنا چوڑا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کر لیا تو مسح جائز نہ ہوا، القنیہ، یہاں پر موزوں پر مسح کا باب ختم ہوا، اب حیض اور استحاضہ کا بیان آتا ہے۔

باب الحيض والا ستحاضة

اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها، وما نقص من ذٰلك فهو استحاضة، لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكرو الثيب ثلاثة ايام ولياليها، واكثره عشرة ايام، وهوحجة على الشافعي فى التقدير بيوم وليلة، وعن ابى يوسف انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للا كثر مقام الكل، قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع

ترجمہ :۔ حیض اور نفاس کے باب میں یہ ہے۔ حیض کی کم از کم مدت تین دن راتوں سمیت، اور اس سے جو کم مقدار ہو وہ استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت کنواری لڑکی اور ثیبہ دونوں کے لئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں یہ حدیث امام شافعیؒ کے فیصلہ کے خلاف حجت ہے جس سے انہوں نے ایک دن اور ایک رات کا وقت مقرر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم مدت دو دن پورے ہو کر تیسرے دن کا آدھے سے زیادہ ہونا کافی ہے، اس لئے کہ تیسرے دن آدھے سے زیادہ کو پورے دن کے برابر پورا دن ہونے کے برابر مان لیا گیا ہے، کہ اکثر احکام میں ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک اس طرح مان لینے سے شرعی متعین مقدار کو کم کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: حیض اور استحاضہ کا بیان، مدت حیض

حیض اور استحاضہ میں نفاس بھی حیض میں شامل ہے گویا دونوں ایک ہی ہے، اس لئے نفاس کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، حاکم اور ابن المنذرؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت حواء علیہا السلام پر حیض کی ابتداء اس وقت سے ہوئی جب کہ وہ جنت سے اتار دی گئیں، ایک اور حدیث میں ہے کہ یعنی حیض ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر مقرر کر دیا ہے بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ حیض کا ثبوت سب سے پہلے بنی اسرائیل پر ہوا، اسے بخاریؒ نے تعلیقاً بیان کیا ہے۔

میں مترجم مذکورہ دونوں روایت میں تطبیق دیتے ہوئے یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری حدیث کا مطلب غالباً یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے کچھ باتوں سے جو ممانعت کے احکام نازل ہوئے وہ بنو اسرائیل پر نازل ہوئے، جب کہ عبدالرزاقؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل کے زمانہ میں اولا عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے ان میں سے ہی کچھ عورتیں ایسے وقت میں کچھ مردوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے تاک جھانک کرتیں اور اپنے

کو ظاہر کرتیں اس لئے اللہ تعالٰے نے بطور سزا ان میں حیض کا سلسلہ قائم کر دیا اور ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا، اسی طرح کی ایک دوسری روایت بھی ہے جو حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے منقول ہے، اس بحث میں دس چیزوں سے متعلق گفتگو ہو گی جو یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ لفظ حیض کی تفسیر لغوی۔ نمبر ۲۔ تفسیر شرعی، نمبر ۳۔ سبب، نمبر ۴۔ رکن، نمبر ۵۔ شرط، نمبر ۶۔ مقدار، نمبر ۷۔ رنگ، نمبر ۸۔ زمانہ عمر، نمبر ۹۔ وقت ثبوت، نمبر ۱۰۔ حکم

نمبر ۱۔ حیض کے لغوی معنی سیلان بہنے کے ہیں، مع۔

نمبر ۲۔ شرعی معنی ہیں رحم (بچہ دانی) سے خون کا نکل کر بہنا جو ولادت کے بغیر ہو۔ الفتح، لہٰذا اگر خون کا بہاؤ رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد (پاخانہ نکلنے کے مقام) سے ہو تو یہ حیض نہ ہو گا، لیکن اس کے نکلنے کے بعد نہانا مستحب ہے، الخلاصہ، اگر رحم سے نہ ہو وہ استحاضہ ہو گا، ف ع د، اور جو خون ولادت کے بعد ہو وہ نفاس ہو گا، اس طرح اس قسم خون کی تین قسمیں ہوں گی، حیض، استحاضہ، نفاس، اور ہر ایک کے احکام بھی علیحدہ اور مستقل ہوں گے، م۔

حیض کی مذکورہ تعریف اس وقت درست ہو گی جب بعض مشائخ کے قول کے مطابق شریعت میں حیض خون نجس کا نام ہو، اور اگر دوسرے مشائخ کے قول کے مطابق اس کیفیت کا نام ہو جو اس خون کے آنے پر ہوتی ہے تو اس کی تعریف بدل کر یوں ہو جائے گی کہ حیض ایک ایسے شرعی معنی کا نام ہے جو رحم سے ولادت کے بغیر خون بہنے سے پیدا ہوتا ہے، الفتح، یہاں تک کہ اس خون کے بہنے میں جو ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو شریعت نے مانع کہا ہے، کہ وہ کیفیت جب تک رہے گی اس وقت تک عورت نماز، روزہ، مسجد میں جانے، قرآن پاک چھونے اور اس کی تلاوت کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ ہر وہ کام جس میں طہارت کی شرط ہوتی ہے وہ نہ کرے، اور مرد اس سے وطی بھی نہ کرے، م، خون کی وہ قسم جو گاہے گاہے نو برس سے کم کی لڑکی یا پچپن برس کی بوڑھی عورت دیکھتی ہے وہ بھی استحاضہ ہے۔

نمبر ۳۔ سبب اس کا اللہ تعالیٰ کے امتحان کے موقع پر حضرت حواءؑ کا جنت کے درخت سے کچھ کھالینا ہے۔

نمبر ۴۔ رکن، رحم سے خون کا ظہور ہونا۔

نمبر ۵ شرط اس خون سے پہلے پورے پندرہ دن پاکی کے گذر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔

نمبر ۶۔ مقدار میں زیادتی ہوتی رہتی ہے (کہ تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہ ہو پھر کبھی معمولی طور سے برائے نام اور کبھی زیادتی کے ساتھ ہوتا ہے)۔

نمبر ۷۔ رنگ اس کا بیان مستقلاً آئے گا۔

نمبر ۸۔ زمانہ عمر لڑکی کے نو برس پورے ہو جانے کے بعد ہونا، نمبر ۹۔ وقت ثبوت حکم یعنی یہ کہ کس وقت سے اس کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ تو وہ اس وقت ہے جب خون خارج میں ظاہر ہو جائے۔ مع، اگرچہ اس عورت کا یہ پہلا موقع ہو یا پہلی بار شروع ہوا ہو۔ یہ اصح قول کے مطابق ہے، کیونکہ اس میں اصل صحت ہے، اور حیض مدت کا خون ہوتا ہے، الضمنی، مصنف ہدایہؒ نے اس جگہ مذکورہ دس باتوں میں سے صرف تین باتوں کو ذکر کیا ہے یعنی قدر، رنگ اور احکام، چنانچہ فرمایا أقل الحيض ثلثة أيام ولياليها یعنی حیض کی کم از کم مدت تین دن ان کی راتوں کے ساتھ یعنی تین ہی راتیں بھی، یہی حکم ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ ع۔ التبیین۔ مگر اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ خون کے دنوں میں ہر وقت خون جاری رہے اور کسی وقت بند نہ ہو کیونکہ اس طرح بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے، ع۔

وما نقص من ذلك...... الخ

اور جو خون اس مذکورہ مدت سے کم ہو وہ استحاضہ کا ہو گا۔ اگرچہ تھوڑا وقت ہی کم ہو۔ صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی بات

پر فتوی ہے کیونکہ "ثلاثة أيام" میں لفظ ایام جمع ہے اور اس سے مراد متواتر مکمل تین دن ہے، اس بناء پر اگر اس میں تھوڑی بھی کمی ہوگی تو اس کے خلاف ہو جائے گا۔ الحاصل وقت میں کسی بھی کمی کے بغیر پورے تین دن اور تین راتیں ہوں یا ان سے بھی زیادہ وقت ہو، ع۔

لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكر و الثيب ثلاثة ايام ولياليها......الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے نوجوان کنواری لڑکی کے حق میں ہو یا ثیبہ عورت کے حق میں ہو حیض کی کم سے کم مقدار تین دن اور ان کی راتیں (تین) بھی ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور ان کی راتیں ہیں۔

وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة...... الخ

اور یہ نص امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے ان کے اس دعوی پر کہ حیض کی مدت صرف ایک دن اور ایک رات ہی کافی ہے جبکہ اس دعوی پر کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس مذہب میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حیض کے دو دن مکمل اور تیسرے دن میں سے اکثر وقت میں ہونا ہی کافی ہے۔ اس وجہ سے کہ کسی بھی مقدار کا اکثر حصہ اس کے کل حصہ کے برابر تسلیم کیا جاتا ہے۔

قلنا هذا نقص...... الخ

امام ابو یوسفؒ کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے شریعت کی مقرر کردہ مقدار میں کمی کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ جب شریعت نے ایک عدد کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا تو اس میں اپنی طرف سے کمی کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر کمی کی گنجائش پیدا کر دی جائے گی تو یہ سلسلہ قائم ہو جائے گا اور دو دن ڈیڑھ دن سے کچھ بھی زیادہ ہونا کافی سمجھا جائے گا کیونکہ کبھی کبھی نصف سے زیادہ کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔

واكثره عشرة ايام، والزائد استحاضة، لما روينا......الخ

ترجمہ :- اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے

توضیح :- حیض کی مدت، استحاضہ

اور حیض کی زیادہ مدت دس دن ہیں ان کی دس راتوں کے ساتھ، الخلاصہ، خلاصۃً یہ ہوا کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں اور زیادہ سے زیادہ دس دن اور دس راتیں ہوئیں، اس سلسلہ کی حدیث جو ذکر کی گئی وہ اس جگہ کئی صحابہ کرام سے مروی ہے، پہلی حدیث حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے کہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ اس کے حیض کی کم از کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور اس کی اکثر مدت دس دن مع ان کی راتوں کے ہے، اور اس سے جو زیادہ خون ہوگا وہ استحاضہ کا ہوگا، یہ حدیث طبرانی اور دار قطنی نے روایت کی ہے، دوسری حدیث واثلہ بن الاسقع سے مرفوعاً منقول ہے، البتہ اس میں یہ جملہ مذکور نہیں ہے کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا، یہ حدیث بھی دار قطنی نے روایت کی ہے۔

تیسری حدیث جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حیض تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہیں ہے اور اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے، ایسی عورت ہر نماز کے لئے وضو کرے سوائے حیض کے (مقررہ) دنوں کے اور پاکی کا زمانہ دو ہفتہ سے کم نہیں ہے اور نفاس چالیس دنوں سے زیادہ نہیں ہے، الحدیث۔ یہ حدیث ابن عدی نے بیان کی ہے۔

چوتھی حدیث جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ حیض کے کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں

اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، یہ حدیث ابن الجوزی نے العلل المتناھیہ میں روایت کی ہے۔
پانچویں حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے اور وہ حضرت واثلہؓ کی حدیث کی مانند ہے، ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، چھٹی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جس سے ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ذکر کیا ہے، عینی، الفتح القدیر میں ان کی سندیں اور ان کے راویوں پر جرح و تعدیل سب کچھ تفصیل سے مذکور ہے، اس میں شک نہیں ہے کہ ان کی سندیں ضعیف ہیں پھر بھی بعض سندیں اچھی ہیں، نیز، چونکہ روایتیں مختلف سندوں سے منقول ہیں، اور مختلف سندوں سے مروی روایتیں اگرچہ ضعیف ہوں ان میں قوت آجاتی ہے۔ پھر صاحب قدوریؒ راویوں پر مبہم اور مجمل جرحوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں، پھر بھی سچی بات اور حق یہ ہے کہ فن کے اماموں کا جرح اور تعدیل یقیناً قابل قبول ہونا چاہئے۔
اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مہذب میں کہا ہے کہ کوئی حدیث جب کئی سندوں سے مروی ہو وہ اگرچہ فرداً فرداً ضعیف ہو پھر بھی وہ اس لائق ہو جاتی ہے کہ اسے حجت میں پیش کیا جائے۔ اس موقع پر دوسرے ائمہ کے یہاں کچھ ایسے واقعات منقول ہیں کہ بعض عورتوں کو تین دن سے کم اور دس دنوں سے زیادہ بھی حیض ہوا ہے۔ مگر عینیؒ نے ان حکایتوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے نامعلوم عورتوں کے واقعات اور روایات سے شرعی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے اور ثابت شدہ حکم بدلا نہیں جاسکتا ہے۔ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو اضطراب اور انتشار لازم آجائے گا۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کو اپنے مسلک کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو عورتوں کی صفت کے بارے میں فرمایا ہے کہ **تمکث إحداکن شطر عمرھا لا تصلی** یعنی تم عورتوں کے دین کی کمی میں سے ایک بات یہ ہے کہ تم اپنی شطر عمر (اکثر و بیشتر وقت) اپنی مجبوری سے نماز نہیں پڑھ سکتی ہو۔ ف۔ اس حدیث کے پیش نظر وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ لفظ شطر کے معنی آدھے کے ہیں، اس لئے ہر ماہ پندرہ دن حیض کے ہوئے، مع۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اول تو لفظ شطر کے معنی صرف آدھے ہی کے نہیں ہیں۔ اسی بناء پر عشاء کی نماز کے سلسلہ میں شطر اللیل مذکور ہے، حالانکہ بالاتفاق اس سے نصف شب مراد نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب حیض آئے وہ پندرہ دنوں تک نماز نہ پڑھے، اور یہ بہت کم سے کم ہوگی، اسے اکثر مدت نہیں کہا جاسکتا ہے، حالانکہ یہ مدت اکثر مدت کے سلسلہ میں حجت کے طور پر پیش کی جاتی ہے، نیز اس کے فاسد ہونے کی اس کے علاوہ دوسری وجہیں بھی ہیں۔
میں نے ان کی طرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ لفظ صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس سے کوئی حجت حاصل نہیں کی جاسکتی ہے۔ امام بیہقیؒ نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ میں نے یہ روایت پائی ہے۔ اسی طرح ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے یہ حدیث غیر معروف ہے۔ صاحب تنقیح نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ف۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ ابن مندہؒ نے کہا ہے کہ کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ باطل ہے کسی طرح معلوم و معروف نہیں ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مدت دس دن جو ہمارا مذہب ہے اس کے سلسلہ میں جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں اول تو ان میں سے بعض سندیں خود اپنی جگہ صحیح ہیں، دوم یہ کہ ہم صحابہ کرامؓ کے ان صحیح آثار سے استدلال کرتے ہیں جو عورتوں سے متعلق ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے جلد بن ایوب عن معاویہ ابن قرحہ عن انسؓ روایت کی ہے کہ عورت کا حیض تین یا چار حتی کہ دس دنوں تک ہے۔ دوسری روایت میں اس سے کچھ زیادہ یہ بھی ہے کہ پھر غسل کر کے وہ عورت نماز پڑھے اور روزے رکھے۔ دوسرے لوگوں نے اس سے بھی زیادہ یہ بات روایت کی ہے کہ اگر ان دنوں سے زیادہ خون آجائے تو وہ استحاضہ کا خون ہے اور وہ عورت مستحاضہ ہے۔
شیخ تقی الدین شافعیؒ نے امام میں لکھا ہے کہ یہ روایت مشہور ہے بہت سے اکابرین محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں سے ایک سفیان ثوریؒ بھی ہیں جن کی سند سے دار قطنی نے روایت کی ہے۔ چنانچہ ابو احمد الزبیریؒ نے ثوریؒ سے جو روایت

کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ کم سے کم حیض تین اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں۔ اور وکیعؒ کی روایت سفیان ثوریؒ سے ہے کہ حیض تین سے دس دنوں تک ہے اور جو زائد خون آ جائے وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زائدؒ نے حضرت انسؓ کی روایت میں کہا ہے کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و آٹھ و نو اور دس دن ہیں۔ اور ان راویوں میں اسمٰعیل بن علیہ وہشام ابن حسان اور سعید بھی ہیں۔

دار قطنیؒ نے ربیع بن صبیح عن من سمع انساؓ اور عبدالرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انسؓ روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کی ہے کہ حائضہ کا حیض جب دس دنوں سے تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ کے حکم میں ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ غسل کرلے اور نماز پڑھنے لگے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند مناسب ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے قول کے مانند حضرت عمرؓ و علیؓ و ابن عباسؓ و انسؓ و ابن مسعودؓ و عثمانؓ بن ابی العاص الثقفیؓ سے بھی مروی ہے اور کسی صحابی سے ان کے قول کے مخالف ثابت نہیں ہے، لہٰذا ان کی تقلید واجب ہوگی اور ہم یہ بات بھی دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ جو چیز عقل و قیاس سے معلوم نہ ہوتی ہو اس میں صحابی کا قول مثل مرفوع کے ہوتا ہے کہ گویا یہ قول براست رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کیونکہ ایسی حدیث یقینی طور سے سن کر بیان کی گئی ہوگی۔

اور امام طحاویؒ نے بھی ایک طریقہ بتایا ہے جو ہمارے لئے حجت ہے جو حضرت ام سلمہؓ میں ہے کہ ایک عورت کو مستقل خون آنے لگا یعنی وہ اس طرح استحاضہ ہوگئی اس لئے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے حیض کے دنوں اور راتوں کو جو اس کے حیض کے زمانہ میں ہوتے تھے شمار کرلے اور اتنے وقت کی نماز چھوڑ دے پھر غسل کر کے نماز پڑھنے لگے، اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں سے اس کے حیض کے دنوں کے مقدار دریافت نہیں فرمائی بلکہ صرف دن اور رات کے ذکر پر اکتفار فرمالیا، اس جملہ میں لفظ ایام کا ذکر ہوا جو کہ لفظ یوم کی جمع قلت ہے، اس طرح حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ دس دن اور کم سے کم تین دن کی ہوگئی اس طرح مذکورہ دنوں کے متعین ہونے کی صورت میں اس سوال کی ہی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، یہ حدیث امام احمد، امام ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسرے محدثین کرامؒ نے بھی روایت کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے، امام ابوبکر رازیؒ نے شرح مختصر الطحاوی میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں اس استدلال کی اصل یہ ہے کہ اس مذکورہ حدیث میں لفظ ایام صیغہ جمع سے ذکر کیا گیا ہے جس کی مقدار میں کم سے کم تین دن تو متعین ہوگئے، اس کے بعد زیادہ کی مدت کے بارے میں دیکھا جائے کہ وہ جمع قلت ہے یا جمع کثرت کہ اگر یہ جمع کثرت ہے تو اس کی کوئی انتہاء اور حد نہ ہوگی، اور اگر جمع قلت ہے تو اس کی انتہاء زیادہ سے زیادہ دس متعین رہے گی، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ مسلمہ قاعدہ مذکور ہے، چنانچہ اس جگہ بھی لفظ ایام اور لفظ لیالی دونوں ہی جمع قلت ہیں لہٰذا ان میں کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہوگے، لہٰذا اگر تین دن سے کم خون آئے تو حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا اس بناء پر ان اوقات کی نمازوں اور روزوں کی قضاء کرنی ہوگی اسی پر فتوی بھی ہے، اسی طرح اگر دس دنوں سے زیادہ خون آئے تو وہ حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اسی مسئلہ کو تین میں اس طرح ذکر کیا ہے، والزائد استحاضة کہ دس سے زیادہ استحاضہ ہے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے۔

وهو حجة على الشافعيؒ في التقدير بخمسة عشرة يوما، ثم الزائد والناقص استحاضة، لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به، وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا

ترجمہ:- وہ فرمان رسول ﷺ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں، پھر اس سے زائد اور کم ہونے والا خون استحاضہ کا ہے، اس وجہ سے کہ شرعی تقدیر اس بات سے منع کرتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملائی جائے اور عورت خون کے جو یہ مختلف رنگ یعنی سرخ، زرد اور مکدر پانی کے دیکھتی ہے وہ حیض ہے، یہانتک کہ وہ خالص سپید پانی

دیکھ لے،

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وھو حجة علي الشافعيؒ الخ مذکورہ حدیث جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مدت حیض کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں وہ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہیں۔

ثم الزوائد الخ پھر وہ خون جو تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ آئے وہ استحاضہ کا ہوگا کیونکہ شریعت نے مدت حیض کی مقدار کو تصریح کے ساتھ اور متعین کر کے بتادیا ہے لہذا اس کے خلاف کہنا منع ہوگا، اس طرح جو خون اس سے کم یا زیادہ ہوگا وہ حیض کا نہ ہوگا بلکہ استحاضہ کا ہوگا، واضح ہو کہ خون کی کمی اور زیادتی کو جاننے کے لئے عورت کو ساعات اور اوقات سے حساب کرنا ہوگا مثلاً خون کی ابتداء کے وقت آفتاب کا نصف دائرہ نکل آیا تھا اور چوتھے دن اس وقت خون بند ہوا جب کہ اس کا نصف حصہ نہیں نکلا تھا ابھی نکل ہی رہا ہے، ایسی صورت میں چونکہ اس کے پورے تین دن نہیں ہوئے لہذا اسے حیض نہیں مانا جائے گا اس بناء پر اسے وضو کر کے قضاء کرنی ہوں گی لیکن اگر آفتاب کا پورا دائرہ نکل آیا تھا تو وہ حیض شمار ہوگا اس بناء پر اسے غسل کرنا ہوگا مگر نمازوں کی قضاء ضروری نہ ہوگی۔

اور اگر کسی عورت کو پانچ دنوں کو عادت تھی اور اس نے آفتاب کی آدھی ٹکیہ نکلتے وقت خون کی ابتداء دیکھی وہ خون پانچ دنوں سے زیادہ آتا رہا یہاں تک کہ گیارہویں دن آفتاف کی پوری ٹکیہ نکل آنے پر اس نے اپنا خون بند پایا، اس طرح مجموعۃً اسکا خون دس دنوں سے زیادہ پایا گیا اب وہ ان دنوں میں سے اپنی ماہواری عادت میں سے پانچ دنوں کو حیض مان کر بقیہ پانچ دنوں کی نمازیں قضاء کریگی، اور اگر آفتاب پورا نہیں نکلا تھا بلکہ نصف نکلتے ہی خون بند ہو گیا اور اس کے پورے دس ہی دن پر اس کا خون بند ہو گیا تو یہ پورے دس دن ہی اس کے حیض کے ہوں گے، یہ قول ابو اسحاق الحافظ کا ہے، حساب کا یہ طریقہ کم از کم حیض اور کم از کم طہر کے جاننے کے لئے ہوگا، اور بقیہ والا عادت میں اوقات کا اتنا حساب ضروری نہ ہوگا، اسی پر فتوی ہے، مع۔

حیض کے احکام جاننے کے سلسلہ میں وقت جاننے کے علاوہ اور بھی چند باتوں کا جننا ضروری ہے، مثلاً عمر کا خیال رکھنا کہ کم از کم نو برس سے ایاس تک کا ہونا، البدائع، نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازیؒ کا ہے، اکثر مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، ع، یہی مختار ہے، الفتح، لیکن ابو علی دقاقؒ کا قول ہے کہ بارہ برس ہونا جیسا کہ ہمارے علاقوں میں ہوا کرتا ہے، المحیط، اور ایاس یعنی عورت حیض سے مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہے، اور قول مختار ہے، الخلاصہ، اس کی مزید تحقیق اس فصل میں مستحاضہ کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی، م۔

اسی طرح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے کہ اس کے بعد خون آیا ہو، اسی طرح رحم (بچہ دانی) کا حمل سے خالی ہونا، السراج، اسی طرح حیض کا حکم اس وقت سے شروع ہوگا کہ خون فرج کے اندرونی حصہ سے نکل کر باہر کے حصہ کی طرف آگیا ہو، اگرچہ اس طرح ہو کہ خون سے بھرا ہوا کپڑا (کرسف) گر پڑے، پس جب تک کہ فرج کے اوپری حصہ اور خون کے درمیان کچھ بھی کرسف حائل ہوگا اس وقت تک حیض کا حکم نہ ہوگا، المحیط۔

اگر کسی پاک عورت نے شرم گاہ میں کرسف رکھا پھر کسی وقت اسے اٹھا کر دیکھا تو دیکھنے کے وقت سے اس کا حیض شمار ہوگا، اور اگر حائض نے کرسف رکھا اور بعد میں اسے کھول کر دیکھا تو اس پر خون کا اثر نہ تھا تو جس وقت اسے رکھا تھا اسی وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، شرح الوقایہ۔

اگر کوئی عورت پاکی کی حالت میں سوئی مگر حائضہ اٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی اور پاکی کی حالت میں اٹھی تو احتیاطاً سونے کے وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، الفیض، د، حیض کے خون میں اس کا بہنا شرط نہیں ہے، الخلاصہ۔

بقیہ شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس خون کارنگ ان چھ رنگوں میں سے کوئی ایک رنگ ہو جن میں سے چند کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر فرمایا ہے وماتراہ المرأۃ الخ اور عورت، نمبر۱۔ سرخ، نمبر۲۔ زرد اور نمبر۳۔ گدلا رنگوں میں سے جو بھی دیکھے گی وہ حیض کا ہی خون ہوگا، اسی طرح، نمبر۴۔ سیاہ، نمبر۵۔ سبز اور، نمبر۶۔ مٹیالا رنگ بھی حیض کا ہی رنگ ہے، النہایہ۔

ان میں سے سیاہ اور سرخ رنگ تو بالاتفاق حیض کا ہے، اسی طرح گہرا زرد بھی اصح قول میں حیض ہی کا ہے، اور ہلکا زرد اور مٹیالا بھی ہمارے نزدیک حیض ہے۔ الصدر، اگرچہ یہ رنگ کرسف اٹھاتے وقت اس پر نظر آیا ہو، لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اس وقت ہوگا جب اس کے اٹھاتے وقت خون تازہ ہو، خشک نہ ہو چکا ہو، المحیط۔

اور اگر کرسف پر تری کی حالت میں رہتے وقت تک سپید معلوم ہوتا ہو لیکن خشک ہو جانے پر زرد رنگ ہو گیا ہو تو تری کے وقت کے رنگ کا اعتبار ہوگا اس کے بعد رنگ کے بدل جانے کا اعتبار نہ ہوگا، التجنیس، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ مصنفؒ نے سیاہ رنگ کو ذکر کیوں نہیں کیا، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ نسائی وغیرہ میں تو اس کی تصریح موجود ہے، علاوہ ازیں سرخ رنگ ہی سوداء کی زیادتی کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتا ہے، البتہ زرد رنگ میں چونکہ بعض فقہاء نے اختلاف کیا تھا اس لئے اس کی تصریح فرمادی ہے، اور بقیہ رنگ کو اس میں شامل کرنے کے لئے مصنفؒ نے اس طرح عام الفاظ میں کہدیا کہ عورت ایام حیض میں جونسا بھی رنگ دیکھے گی وہ حیض ہی کا سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خالص سپیدی کو دیکھ لے، اس مسئلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ سپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہے،

وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم، لانہ لو کان من الرحم لتأخر خروج الکدر عن الصافی، ولھما ماروی ان عائشہؓ جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضاً وھذا لا یعرف الا سماعًا، وفم الرحم منکوس، فیخرج الکدر أولاً، کا لجرّۃ اذا ثقب اسفلھا، واما الخضرۃ فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الأقراء، تکون حیضا، ویحمل علی فساد الغذاء، وان کانت کبیرۃ لاتری غیر الخضرۃ، تحمل علی فساد المنبت، فلا تکون حیضا

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ گدلا رنگ حیض میں سے نہ ہوگا مگر خون کے بعد، اس لئے کہ اگر یہ رحم سے نکل کر آیا تو صاف رنگ کے بعد ہی نکلتا، اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے علاوہ تمام رنگوں کو حیض بتایا ہے اور یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جو صرف اپنی عقل سے نہیں بتائی جاسکتی ہے یعنی یہ بات آنحضرت ﷺ سے سن کر ہی کہی گئی ہوگی، اور رحم کا منہ نیچے کی طرف اوندھا ہوتا ہے اس لئے اگر گدلا رنگ بھی اسی جگہ سے نکلتا تو سب سے پہلے گدلا رنگ ہی نکلتا، اس کے بعد صاف رنگ نکلتا، جیسا کہ اگر کسی گھڑے کے نچلے حصہ میں سوراخ کر دیا جائے، لیکن اگر سبز رنگ نکلے تو اس میں صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض والی ہو تو اس کے لئے یہ رنگ بھی حیض ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسے غذا کی بدہضمی پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عورت بڑی عمر کی یعنی بوڑھی ہو چکی ہو کہ سوائے سبز رنگ کے دوسرا کوئی رنگ اسے نہ آتا ہو تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اصل جگہ یعنی رحم میں خرابی آگئی ہے لہٰذا یہ حیض کا رنگ نہ ہوگا۔

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم...... الخ

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے گدلا رنگ کو اس وقت حیض سمجھا جائے گا جب کہ اس سے پہلے خون نکل چکا ہو، ابن المنذرؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور ابو ثورؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، کیونکہ اگر یہ مکدر رنگ بھی رحم سے ہی نکلتا تو صاف رنگ کے بعد یہ نکلتا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اول ایام میں یہ رنگ حیض کا نہ ہوگا، لیکن اگر ماہواری کے آخری دنوں میں ہو تو اس وقت وہ

حیض کا ہو گا۔

ولهما ماروى ان عائشةؓ جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا......الخ

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے ماسوا تمام رنگوں کو حیض کا خون ہی بتایا ہے، چونکہ علقمہ بن ابی علقمہؒ نے اپنی والدہ سے روایت کی ہے کہ عورتیں تحقیق کے لئے اپنے کرسف کو کسی ڈبہ میں رکھ کر ام المومنین حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتیں اور ان سے پوچھتیں کہ کیا اس حالت میں مجھ پر نماز فرض ہو گئی اور مجھے نماز پڑھنی چاہیے؟ تو وہ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک خالص سفید رنگ دیکھ لو تو گویا تم اس وقت پاک ہو جاؤ گی، یہ روایت عبد الرزاقؒ نے مسند یعنی سند کے ساتھ اور بخاریؒ نے تعلیقات یعنی بغیر سند کے بیان کی ہے، کرسف سے مراد وہ روئی یا کپڑا وغیرہ ہے جسے عورتیں اپنی شرم گاہ میں اس لئے رکھ دیتی ہیں تا کہ یہ دیکھیں کہ حیض کا کچھ اثر باقی رہا ہے یا نہیں۔ ایسے موقع پر مستحب یہ ہے کہ اس ٹکڑے پر مشک یا غالیہ وغیرہ قسم کی کوئی خوشبو لگادی جائے تا کہ اس کی بدبو ختم ہو جائے اور باعث تکلیف نہ ہو۔

وهذا لا يعرف الا سماعًا، وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أ ولاً...... الخ

اور حضرت عائشہؓ جو یہ فرماتیں چونکہ عقلی چیز نہیں ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے آنحضرت ﷺ سے براہ راست سن کر ہی فیصلہ سنایا، اور عورتوں کو یہ بتادیا کہ جب تک سفید رنگ نہ دیکھ لیں اس وقت وہ نمازیں نہ پڑھیں اور دوسرے کام نہ کریں، ع فن اصول الفقہ میں یہ بات مسلم اور طے شدہ ہے کہ اگر کوئی صحابی ایسی کوئی بات کہدیں جو قیاسی اور عقلی نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ یقین کر لینا ہو گا کہ انہوں نے وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر بیان کی ہے، اور وہ روایت مرفوع کے حکم میں ہو گی۔

وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أ ولاً، كا لجرّة اذا ثقب اسفلها...... الخ

یعنی رحم کا منہ اوندھا ہے، اس عبارت سے امام ابو یوسفؒ کے اس استدلال کا جواب دینا مقصود ہے کہ اگر وہ گدلا رنگ رحم میں سے آتا تو اس سے پہلے خون آتا، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ رحم کی مثال ایک گھڑے کی ہے اور رحم کا منہ چونکہ اوندھا ہوتا ہے اس لئے اس سے سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا جس طرح گھڑے کی تہہ میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو اس سے نکلنے والا سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا، عنایہ۔

واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الأقراء، تكون حيضا......الخ

اور اگر سبز رنگ نکلا ہو تو ایسی صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت ماہواری والی ہو یعنی عمر والی ہو کہ اسے ماہواری آسکے تو اس کا یہ رنگ بھی حیض سے ہی شمار ہو گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے معدہ کی خرابی کی وجہ سے اس رنگ کا خون آیا ہے۔

وان كانت كبيرة لاترى غيرالخضرة، تحمل على فساد المنبت، فلا تكون حيضا...... الخ

اور اگر زیادہ عمر کی ہو چکی ہو اور وہ سوائے سبز رنگ کے اور کچھ نہ دیکھتی ہو تو اس وقت یہ ماننا ہو گا کہ اس کی اصل جگہ خراب ہو گئی ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے لہٰذا یہ حیض نہ ہو گا، اس جگہ شرح میں لفظ لاتری کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کوئی رنگ ہی نہ دیکھتی ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو، جیسا کہ صدر شہید حسام الدین نے اسے بیان کر دیا ہے، مگر یہ کہ وہ خالص خون دیکھے، الفتح، واضح ہو کہ دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہوتا ہے وہ اگر پندرہ دنوں کا نہ ہو جب بھی مفتی بہ قول کے مطابق حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا، اگر چہ آخر میں بھی طہر ہی ہو۔ اور اس مسئلہ کی تفصیل عنقریب آئیگی، م۔

اس کے بعد مصنف ہدایہؒ نے حیض کے احکام بیان کئے ہیں، اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں، ان میں

سے آٹھ تو حیض اور نفاس دونوں میں مشترک ہیں اور چار احکام صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ آٹھ مشترک احکام یہ ہیں، نمبر ا۔ نماز چھوڑنی ہوگی اور اس کی قضاء بھی نہ ہوگی، نمبر ۲۔ روزہ چھوڑنا ہوگا مگر اس کی قضاء کرنی ہوگی، نمبر ۳۔ حرام ہے مسجد میں جانا، نمبر ۴۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا، نمبر ۵۔ قرآن مجید پڑھنا، نمبر ۶۔ بغیر غلاف کے قرآن پاک چھونا، نمبر ۷۔ ایسی عورت سے جماع کرنا، نمبر ۸۔ اور جب پاک ہو جائے یعنی حیض و نفاس کا خون آنا بند ہو جائے تو عورت کو غسل کرنا فرض ہے۔

اور وہ چار احکام جو صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں یہ ہیں، نمبر ا۔ عدت کے احکام کا اعتبار حیض سے ہی کیا جاتا ہے، نمبر ۲۔ استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم کا پاک ہونا اسی حیض سے معلوم کیا جاتا ہے۔ نمبر ۳۔ اسی سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے، نمبر ۴۔ اسی سے طلاق بدعی اور سنی میں فرق کیا جاتا ہے، (بدعی اور سنی کی بحث انشاء اللہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے بیان کی جائے گی)۔

ان میں سے پہلے سات احکام تو شیخینؒ کے نزدیک اس وقت جاری ہوتے ہیں جب کہ خون ظاہر ہو جائے یعنی پردۂ بکارت کی جگہ سے اوپر آگیا ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف خون محسوس ہونے سے ہی متعلق ہو جاتے ہیں، یعنی اگر کسی عورت نے فجر کے وقت اپنی شرم گاہ پر کرسف رکھا، ساتھ ہی روزہ کی نیت بھی کر لی، مگر غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ اس کے رحم سے خون نیچے اتر آیا ہے لیکن آفتاب غروب ہو جانے کے بعد اس نے اس کرسف کو نکالا تو شیخینؒ کے نزدیک اس روزہ کی قضاء کرے گی، اور آٹھواں حکم حیض کے نصاب سے متعلق ہے مگر ابتداء سے اس کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور بقیہ چاروں احکام حیض کے ختم ہونے سے متعلق ہیں، عنایہ، ع۔

والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضى الصوم، ولا تقضى الصلوات، لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام ولا تقضى الصلوات، ولان فى قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها، ولا حرج فى قضاء الصوم، ولا تدخل المسجد، وكذا الجنب، لقوله عليه السلام: فانى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب

ترجمہ:۔ اور حیض حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، اور وہ عورت اس روزہ کو تو قضاء کرے گی ان نمازوں کو قضاء نہیں کرے گی، حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ ہماری عورتوں میں سے اگر کوئی عورت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزوں کی قضاء کرتی تھی مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرتی تھی، اور دوسری عقلی وجہ یہ بھی ہے کہ نمازوں کی قضاء کرنے سے کوئی خاص حرج لازم نہیں آتا ہے، اور یہی حکم جنبی کا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد کو حلال نہیں کر سکتا ہوں

توضیح: حالت حیض کے احکام

والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضى الصوم......الخ

حیض حائضہ سے نماز یہاں تک کہ سجدہ شکر کو بھی ختم کر دیتا ہے، د، یعنی اس پر نماز ادا کرنا واجب ہی نہیں ہوتا ہے، اب نہیں ہے کہ وقتی طور سے نماز معاف کی گئی ہو کہ بعد میں اس کی ادا کرنی پڑے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔

ويحرم عليها الصوم...... الخ اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، یعنی وقتی طور سے اس پر روزہ رکھنا حرام ہوتا ہے مگر بعد میں قضاء کرنی لازم ہوتی ہے۔ **وتقضى الصوم** الخ یعنی حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی اگر چہ نفل ہو، لیکن فرض اور واجب نمازوں کی بھی قضاء نہیں کریگی اگر کبھی آخر وقت میں کسی عورت نے نماز شروع کی اور اسی دوران اسے حیض آگیا تو اس پر اس نماز کی قضاء لازم نہیں ہوگی، بخلاف نفل نماز کے، الخلاصہ، (بعد میں اس کی قضاء کرے گی) النحر، اور اس سے قبل یہ بتایا

جاچکا ہے کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے، مجتبیٰ میں ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد فوراً ہی روزے کی قضاء لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ اطمینان کے ساتھ اس کی قضاء کر سکتی ہے اور گنہگار نہ ہوگی، مع، عورت خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے، فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا کہ ہم ایسے قول کو پسند کرتے ہیں، تاتار خانیہ، یہی قول صحیح ہے، التبیین، ایک نوجوان لڑکی نے جب ابتداء خون دیکھا ہو تو اکثر مشائخ بخاراؒ کے نزدیک وہ نماز و روزہ چھوڑ دے گی، اور امام اعظمؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک متواتر تین دن نہ جائیں وہ نماز نہیں چھوڑے، مع۔

لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام......الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین اور زوجات النبی ﷺ میں سے جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتیں تو وہ روزہ قضاء کرتیں لیکن نمازیں قضاء نہیں کرتیں، یہ حدیث صحیح بخاری صحیح مسلم کے علاوہ بقیہ کتب صحاح ستہ میں بھی موجود ہے یہ تو دلیل نقلی تھی، اس کے علاوہ اس کی دلیل عقلی یہ ہے۔

ولان فى قضاء الصلوات...... الخ

یعنی اس لئے کہ نمازوں کی قضاء کا حکم کرنے میں بڑا حرج لازم آئے گا کیونکہ وہ بہت زیادہ جمع ہو جائے گی لیکن روزے کے قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ فرض روزے تو صرف ماہ رمضان میں ایک ماہ کے ہوتے ہیں اس بناء پر اگر حائضہ رمضان میں پورے دس دن بھی روزے نہیں رکھے گی تو آئندہ گیارہ مہینوں میں حسب خواہش رکھ لینے سے ان کی ادائیگی ہو جائے گی، اس کے برخلاف نماز ہے کہ دس دنوں میں ناپاک رہنے کی وجہ سے یومیہ پانچ وقت کے حساب سے پچاس وقتوں کی نمازیں اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گی، پھر پاک ہونے کے بعد حسب معمول پانچ وقت کی وقتیہ نمازیں اسے پڑھنی ہیں اب جب وہ بقیہ نمازوں کو ادا کرنا شروع کرے گی تو دو گنی تین گنی نمازیں روزانہ اسے ادا کرنی ہوں گی اور ان سے فارغ ہوتے ہی پھر اس کے حیض کے دن آجائیں گے اس طرح وہ ہمیشہ نمازوں کے ادائیگی کے لئے سخت پریشان رہے گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾ کی آیت سے یہ اعلان کر دیا ہے کہ دین میں حرج پیدا کرنے والی کوئی بات نہیں ہے، اس قسم کی اور بھی آیتیں ہیں۔

ماحصل یہ ہوا کہ اگر روزے کی طرح نماز کی بھی قضاء لازم کر دی جاتی تو بڑا حرج لازم آتا حالانکہ شریعت سے حرج ختم کر دیا گیا ہے لہٰذا نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوتی، اس طرح یہ دلیل صرف عقلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے یہ سمجھ بڑے بڑے علماء کو ہی اللہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اور اب نص معلوم ہو جانے کے بعد کسی قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے اس کو دلیل عقلی کہہ دیا ہے، م، حائضہ کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی کسی پاک جگہ بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول رہا کرے تاکہ اس کی عادت چھوٹنے نہ پائے، الراجیہ، الفتح۔

ولاتدخل المسجد......الخ

، حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی ہے، مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہے، الجوہرہ، جنازہ کا مصلی اور عید گاہ کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ یہ مسجد کے زمرے میں نہیں ہیں، البحر، جس عورت کو بچہ ہوا ہو (زچہ) کا بھی یہی حکم ہے، وكذا الجنب، اور جنبی کا بھی یہی حکم ہے، وہ خواہ مرد ہو یا عورت سب برابر ہیں، اس طرح اس حکم میں مذکورہ تینوں برابر ہیں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحاضہ والی عورت یا وہ شخص جسے برابر نکسیر جاری ہو وہ خواہ مرد ہو یا عورت یا وہ مرد یا عورت جسے پیشاب کے قطروں کے گرنے کی بیماری ہو یعنی فرض ادا کرنے کی مہلت نہ ملتی ہو اور فرض ادا کرتے کرتے مسجد کے ناپاک اور گندہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہو تو ان کا حکم عنقریب آئیگا، م۔

لقوله عليه السلام: فاني لا أحل المسجد لحائض و لا جنب......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ میں مسجد کو نہ کسی حائض کے لئے اور نہ ہی جنبی کے لئے حلال رکھتا ہوں، یہ پوری حدیث ابوداؤد نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں کہ **وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب** کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کے رخ سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنبی کے واسطے حلال نہیں رکھتا ہوں، بخاری نے بھی اس روایت کو تاریخ کبیر میں ذکر کیا ہے، مولانا عبدالحقؒ صاحب نے احکام میں اس کو ضعیف بتلایا ہے، اور ابن القطان نے اس کا رد کیا ہے کہ بغیر وضاحت اسے ضعیف کہا ہے (یعنی اب کہنے کے لئے کوئی وجہ بھی بتانی چاہئے تھی)۔

لیکن میں نہیں کہتا ہوں کہ یہ صحت کے اعلی معیار پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث حسن ہے، خطابیؒ نے اس روایت کے ایک راوی افلت کو مجہول کہا ہے مگر اس مجہول کہنے کو منذریؒ نے رد کیا ہے اس طرح پر کہ یہ افلت بن خلیفہ ہیں اور انکی کنیت ابو حسان ہے، ان سے سفیان ثوری اور عبدالواحد بن زیادؒ نے بھی روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ افلت راوی میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ وہ تو صاحب قدر و منزلت اور شیخ ہیں، مع، اور امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے جرہ راوی سے سنا ہے، اور امام دار قطنیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صالح شخص ہیں اور عجلیؒ نے فرمایا ہے کہ جرہ تابعی اور ثقہ ہے، الفتح۔

اس روایت کی تائید حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلند آواز سے فرمایا ہے کہ مسجد کسی جنبی اور حائضہ کے لئے حلال نہیں ہے، اور امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے علی میرے اور تمہارے سوا کسی اور کے لئے یہ بات حلال نہیں ہے کہ اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے، اس کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا قصہ یہ ہے کہ بہت سے صحابہ کرامؓ کے گھروں کے دروازے مسجد کی طرف کھلتے تھے مگر آخر میں آنحضرت ﷺ نے ان سبھوں کو بند کروا کر ان سبھوں کا رخ دوسری طرف کر دیا تھا، جیسا کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں ہے جو ابھی تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے، لیکن حضرت ابو بکرؓ کا دروازہ چھوڑ دیا جب کہ حدیث میں ہے **سدوا هذه الابواب الا باب ابی بکر**، یعنی سوائے ابو بکر کے ان تمام دروازوں کو بند کر دو، یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے، اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے خوخہ یعنی روشندان کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جب کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عذر پیش کیا تھا کہ میرے نکلنے کے لئے دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت اسی بنیاد پر ہے فاحفظہ، م۔

وهو باطلاقه حجة على الشافعیؒ فی اباحة الدخول علی وجه العبور والمرور، ولاتطوف بالبیت لان الطواف فی المسجد

ترجمہ:- یہ فرمان رسول اللہ ﷺ اپنے مطلق ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائضہ کا مسجد سے اس طرح سے گذر جانا جائز ہے کہ اس میں ٹھہرنا اور رکنا نہ ہو، اسی طرح خانہ کعبہ کا طواف بھی نہ کرے، کیونکہ طواف مسجد حرام میں ہوتا ہے۔

توضیح:- احکام حیض

وهو باطلاقه حجة على الشافعیؒ فی اباحة الدخول علی وجه العبور والمرور...... الخ

وہ فرمان رسول اللہ ﷺ چونکہ بالکل مطلق ہے یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی قید لگی ہوئی نہیں اس لئے امام شافعیؒ کے قول

کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائض کا مسجد سے صرف گذر جانا اس طرح سے کہ اس میں رکنے کی نوبت نہ ہو تو جائز ہے حالانکہ ہم احناف کے ہاں یہ بھی جائز نہیں ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ آیت پاک میں ہے ﴿ولاَ جُنباً الاَّ عَابِرِی سَبِیلِ حَتی تغتَسلوا﴾ کہ نماز کے قریب بھی نہ ہو جب کی حالت میں مگر اس صورت میں کہ تم راہ سے گذر جانے والے ہو یہاں تک کہ تم غسل کرلو، (اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے جنبی صرف گذر سکتا ہے، اس طرح امام شافعیؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے)، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ آیت اس طرح ہے ﴿ولاَ تقرَبُوا الصلوہ وَاَنتُم سُکَارٰی حَتیٰ تَعلَمُوا ما تقولون ولاَ جُنباً الاَّ عَابرِی سَبِیلِ حَتی تغتَسلوا﴾ الآیہ پ ۵۔ ع ۴۔

اور یہ نماز سے متعلق مگر آپ تو اسے مسجد اور جائے نماز سے متعلق کردیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ عابری سبیل کے معنی مسافر کے ہیں اور یہ محاورہ مشہور ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں بھی ہے کُن فِي الدنيَا كَانكَ غَرِيب اَو كعابرِی سَبِیل الحدیث، یعنی تم دنیا میں اس طرح رہو جس طرح کوئی اجنبی اور پردیسی ہے یا راہ چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا ہے اور یہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اس طرح اس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ تم نماز کے قریب بھی نہ جاؤ جنابت کی حالت میں مگر یہ کہ مسافر اور راہی ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو ایسی مسافرت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

اور زجاجؒ نے کہا کہ اس سے مراد ہے کہ راہ گیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا ہے اس لئے تیمم کر کے نماز پڑھو، اس طرح یہ حکم مسافروں کے لئے مخصوص ہے، اور زمخشریؒ نے کہا ہے کہ لا تقربو الصلوۃ کے جملہ سے نماز ہی کے معنی مراد لینے ہوں گے اور اس سے مسجد مراد نہیں لی جاسکتی ہے اس دلیل سے کہ اسی میں دوسرا جملہ ہے حتی تعلموا ما تقولون کہ زبان سے اس وقت جو تم کہہ رہے ہو اسے سمجھنے لگو، کیونکہ اگر لفظ صلوۃ سے نماز مراد نہ لی جائے بلکہ مسجد مراد لی جائے تو اس طرح ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ واضح ہو کہ شافعیہ کے کتاب شرح الوجیز میں مذکور ہے کہ حائض کا مسجد سے نکلنے اور عبور کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں اس طرح پر کہ نہ اس کو اس بات کا خوف ہو کہ خون کی زیادتی یا اچھی طرح کرسف یا کپڑا بندھے نہ ہونے کی وجہ سے مسجد ناپاک اور خون آلود ہو جائیگی تو اس کو مسجد سے گذرنا بالکل جائز نہیں ہے، یہی حکم عورت مستحاضہ اور اس شخص کا بھی ہے جسے پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو۔

۲۔ مسجد کے ناپاک یا خون آلود ہونے کا خوف نہ ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں نمبر ۱۔ اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث مطلق ہے اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حائضہ کا مسجد میں جانے سے منع ہونے کا حکم بہت سی احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ایک صحیح روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے مسجد کی چٹائی مانگی تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں لانے سے معذور ہوں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھ بڑھا کر لینے سے کیا حرج ہے ہاتھ میں تو گندگی اور ناپاکی نہیں لگی ہے ، اب اگر مسجد سے گذرنا جائز ہوتا تو اس طرح سوال و جواب کی نوبت نہ آتی کیونکہ جواب تو یہی ہے کہ ہاتھ بڑھا کر باہر سے ہی لے لو، م۔

مبسوط میں ہے کہ اگر کسی مسافر کو غسل کی ضرورت ہو جائے اور پانی کہیں نہ ملتا ہو البتہ مسجد میں چشمہ جاری ہو جس سے غسل کیا جاسکتا ہو تو اسے چاہئے کہ مسجد میں جانے کے لئے تیمم کرلے کیونکہ جنابت اسے مسجد میں جانے سے مانع ہے، خواہ اس میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، نہایہ، صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز جماعت قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں تو رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے تشریف لائے، جب آپ مصلی پر کھڑے ہو گئے تو آپ کو یاد آیا کہ حالت جنابت سے ہوں اسی وقت آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر واپس جا کر غسل فرما کر دوبارہ ہماری طرف اس طرح

تشریف لے آئے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا اس وقت ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی، ابن بطالؒ نے کہا کہ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف دلالت کرتی ہے، عینیؒ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے باہر ہونے میں وارد ہوئی ہے، مسجد میں داخل ہونے سے متعلق نہیں ہے، اور بہت ممکن ہے کہ آپ تیمم کر کے باہر تشریف لائے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے پہلے حضرت علیؓ کی حدیث گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ اور خود اپنے لئے استثناء فرمایا دیا تھا، لہذا اس جگہ کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے، م، سعید بن منصور نے صحیح سندوں سے صحابہ آثار اور ان کے واقعات نقل کئے ہیں کہ صحابہ کرام وضو کر کے مسجد میں جنابت کی حالت میں بیٹھا کرتے تھے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کہیں یہ منقول نہیں ہے کہ اس واقعہ کی خبر رسول اللہ ﷺ کو ہوئی اور آپ نے ان کو اجازت دی ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آثار صحابہ میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ ایسی حالت میں ان کو نہانے کی قدرت ہونے کے باوجود بے غسل مسجد میں بیٹھا کرتے تھے، ورنہ صرف تیمم کر لینا ہی تو ان کے حق میں طہارت کے لئے کافی تھا اور اس زمانہ میں اصحاب صفہ بلکہ اکثر صحابہ کرام کے لئے پانی نایاب ہوتا تھا الحاصل ان مبہم اور مجمل احادیث سے استنباط کرنا اور انہیں حجت میں پیش کرنا درست نہیں ہے، م، جس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو وہ مسجد میں داخل نہ ہو، اسی طرح اگر مسجد میں خروج ریح کا احتمال ہو تو اسے ہوا نکالنے کے لئے خود مسجد سے باہر نکل جانا چاہئے، یہی قول اصح ہے۔

اور اگر مسجد میں رہتے ہوئے احتلام ہو جائے تو تیمم کر کے باہر نکلنا چاہئے، اگر مسجد سے نکلنے کی صورت میں کسی درندے وغیرہ کا خوف ہو تو وہیں رہنے کے لئے تیمم کرنا واجب ہے، ط۔

ولا تطوف بالبيت لان الطواف فی المسجد ......الخ

حیض کا تیسرا حکم یہ ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے اگرچہ مسجد حرام سے باہر طواف کرنا ہو، کفایہ، اگرچہ طواف شروع کرتے وقت حیض نہ ہو، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد لاحق ہوا ہو اور اگر اس نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی، اور مجرمہ ہوگی لیکن اس کا احرام ختم ہو جائے گا، جیسے طواف زیارت اور اس پر بدنہ یعنی اونٹ لازم آئے گا، جیسے جنبی کے طواف سے لازم آتا ہے، الفتح۔ لان الطواف الخ اس لئے کہ طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے، ف، اس جگہ اولی طریقہ یہ ہے کہ اس طرح بھی کہا جائے کہ اور اس وجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، یہاں تک کہ اگر وہاں مسجد نہ ہوتی تو بھی حائضہ پر اس کا طواف حرام ہوتا، الفتح

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ﴿ولا تقربو هن حتى يطهرن﴾

ترجمہ:- اور اسکے پاس اس کا شوہر نہ آئے اس فرمان باری تعالے کی طرف سے کہ حیض والی عورتوں سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

توضیح:- احکام حیض

ولا يا تيها زوجها لقوله تعالىٰ...... الخ

حیض کا چوتھا حکم یہ ہے کہ اس عورت کے پاس اس کا شوہر نہ آئے یعنی اس سے مجامعت نہ کرے لقوله تعالىٰ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ ان عورتوں سے اسوقت ہرگز مجامعت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اس بناء پر اگر کسی نے حلال سمجھتے ہوئے اس وقت مجامعت کر لی تو وہ کافر ہو گیا، اسی قول پر اعتماد ہے، ت، الفتح، درع، بہت سے فقہاء نے اس قول کو اختیار کیا ہے، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو پائخانہ کے مقام میں وطی کو حلال سمجھتا ہو، المجتبی، مگر یہ قول بھی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، خلاصہ، د۔

اور اگر حرام جاننے کے باوجود ایسی حرکتیں کیں تو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا، اور اس پر توبہ واجب ہے، ف، یعنی توبہ واستغفار سے ہی ایسے گناہ کے معاف ہونے کی امید ہے، یہی قول تابعین کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، امام خطابیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع، اور مستحب یہ ہوگا کہ ایک یا نصف دینار صدقہ کر دیا جائے، محیط سرخسیؒ میں ایسا ہی مذکور ہے، اور زکوۃ کا جو مصرف ہے وہی اس کا مصرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ابتدائے حیض کے زمانہ میں وطی کی ہو تو ایک درہم اور اگر آخری دنوں میں وطی کی ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، ف، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت بیان کی ہے کہ جو کوئی اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کرے اسے چاہئے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کر دے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ اس کی روایت کی ہے، اور حاکم اور ابن قطانؒ نے اس روایت کی تصحیح کی ہے اور احمدؒ نے عبد الحمید کے حوالہ سے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر خون سرخ ہو اور ابتدائے حیض کا زمانہ ہو تو ایک دینار اور اگر خون کا رنگ زرد ہو اور زمانہ حیض آخر ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، بیہقی۔

ایک سوال اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ یہ کفارہ دینا واجب ہے یا سنت یعنی اس کا کیا حکم ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ استحباب پر ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر جمعہ کی نماز چھوڑ دے تو اسے چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کر دے اور اگر دوسری بار پھر جمعہ نہ ملے تو نصف دینار دے، یہ حدیث ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمدؒ نے روایت کی ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی تھوڑی اور زیادہ چیزوں میں اختیار نہیں دیا جاتا ہے، مع، مگر اس بات کا اس مسئلہ میں احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید فرق ہونے کی وجہ یہ ہو کہ ایک دینار اس وقت دینا ہوگا جب کہ مالی استطاعت ہو ورنہ نصف دینار میں واجب ہوگا، م، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس صورت میں صرف استغفار کا حکم دیا ہے، اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے، مع، مذکورہ صورت میں عورت پر بھی صدقہ لازم ہوگا یا نہیں؟ تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ عورت پر صدقہ نہیں ہے جیسا کہ الضیاء میں ہے، د۔

یہ احکام تو اس وقت کے ہیں جب کہ عمداً حلال سمجھا ہو، لیکن اگر بھولے سے ایسا کیا ہو یا اسے حرام ہونے کی اطلاع نہ ہو یا عورت کا حائضہ ہونا معلوم نہ ہو، تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، مع، اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں لیکن شوہر نے کہا تو جھوٹی ہے اور یہ کہہ کر اس سے وطی کی تو یہ حرکت جان بوجھ کر اور عمداً ہوئی کیونکہ اس شخص کا اپنی اہلیہ کو جھوٹا کہنے سے وہ جھوٹی نہیں ہوئی، بلکہ اس کی خبر دینے کی بناء پر حرام ہونا ثابت ہو چکا، المحیط، ف۔

البتہ جماع کے ماسوا لذت کی دوسری باتیں مثلاً بوسہ لینا ہاتھ لگانا وغیرہ کا فائدہ اٹھانا جو وطی کے علاوہ ہو، وہ سب جائز ہیں بشرطیکہ ناف اور گھٹنے کے درمیان نہ ہو کہ مردوں کے لئے یہ حرام ہیں، یہ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف و امام شافعی اور امام مالکؒ سب کا مسلک ہے، اور یہی مراد اس حدیث کی بھی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ازار کے نیچے میں نفع حاصل نہ کرے، ف، لہذا یہ ممنوع ہے اگرچہ اس وقت شہوت بھی نہ ہو، امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع۔

لیکن امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ حرج کے ماسوا بدن کا کوئی حصہ بھی اس وقت مرد پر حرام نہیں ہوتا ہے اس حدیث کے پیش نظر جسے امام بخاریؒ کے ماسوا دوسری پوری جماعت محدثین نے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودیہ عورت حائضہ ہوتی تو نہ اس کے ساتھ لوگ کھاتے نہ ایک کمرہ میں اس کو ساتھ رکھتے تو صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ سے اس بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب نازل فرمایا ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ﴾ الآیہ، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سوائے نکاح کے سارے کام کرو دوسری روایت میں ہے کہ سوائے جماع کے سارے کام کرو، یہ حدیث بھی بہت سے محدثین نے روایت کی ہے، اور لغت میں نکاح کے معنی جماع کے ہیں۔

اور شیخینؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو عبداللہ بن سعدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ جب حالت حیض میں ہو اس وقت وہ میرے لئے کس حد تک حلال ہے تو آپ نے فرمایا کہ ازار کے اوپر سے سب حلال ہے، ابو داؤدؒ نے اس کی روایت کر کے سکوت اختیار کیا ہے یعنی کسی کمزوری یا عیب کا اظہار نہیں فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل حجت ہے، بعضوں نے اسے حسن بھی کہا ہے لیکن ابوزرعہ عراقی نے سنن ابو داؤد کی شرح میں تصریح کی ہے اس حدیث کو صحیح ہونا چاہئے یعنی رجال اسناد کے موافق صحیح ہونا چاہئے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اسی بناء پر یہ حدیث اس روایت کی معارض ہو جائے گی جو امام محمدؒ کی دلیل ہے جسے امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، ف۔

نیز شیخینؒ کی دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت ﷺ ان سے اپنا بدن ملانا چاہتے تو انہیں حکم دیتے کہ اپنا ازار مضبوطی سے باندھو اور اسی طرح باندھ لیتیں تو آپ ان سے اپنا بدن ملا لیتے، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی طرح ام المومنین حضرت میمونہؓ کی وہ حدیث بھی ہے جسے ان دونوں محدثین نے روایت کی ہے، مسلم میں روایت کردہ حدیث کی مراد یہ ہے بوسہ لینا چہرہ چھونا وغیرہ، مع، اور اگر معارضہ مان لیا جائے جب بھی ابو داؤد کی روایت کردہ حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث سے ممانعت اور مسلم کی حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اس لئے احتیاط عمل کرتے ہوئے ایسے مقام پر ممانعت کو ترجیح دی جائے گی لیکن سروجیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اس طور پر کہ ہماری سے مطلب نکالا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو منطوق ہے وہی مراد ہے، مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ ف۔

ابن الہمامؒ نے بھی اپنی حدیث کے منطوق ہونے کے بارے میں بہت زیادہ بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہی چیز بہت زیادہ مفید ہے اور ازار کے اوپر سے نفع حاصل کرنا بھی اس کا منطوق ہے اور اس دعوی کی تائید اس طرح کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں مذکور ہیں وہ خود رسول اللہ ﷺ کا فعل اور بیان ہیں، مگر حق بات تو وہی ہے جو سروجیؒ نے بیان کی ہے کیونکہ امام محمدؒ کی حدیث منطوق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب یہ ایک بات رہ جاتی ہے کہ اس جگہ منطوق سے ترجیح کامل ہو گی یا نہیں، اس بحث میں طویل کلام کرنے کی ضرورت ہو گی، جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ شیخینؒ کے قول کو ہی ترجیح ہو گی، واللہ تعالیٰ اعلم، م، اور مرد کو اختیار ہے کہ وہ عورت کی ناف اور گھٹنوں کے درمیان کپڑے ڈال کر بدن کے باقی حصہ سے بوسہ لے کر، ساتھ لٹا کر جس طرح چاہئے لذت حاصل کرے۔

ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله ﷺ: لا تقرأ الحائض والجنب شیئاً من القرآن، وھو حجة علی مالك في الحائض، وھو باطلاقه یتناول مادون الآیة، فیکون حجة علی الطحاوی فی اباحته

ترجمہ:- اور حیض آنے والی اور جنبی اور نفاس والی عورت کو تلاوت قرآن پاک کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حائضہ اور جنبی قرآن کا کچھ حصہ بھی تلاوت نہ کریں، اور یہ روایت حائضہ کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے، اور یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام طحاوی کے خلاف حجۃ ہے آیت سے کم حصہ کی تلاوت کو جائز کرنے میں۔

توضیح:- جنبی اور حائض کے احکام

ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن......الخ

حائضہ عورت اور جنبی شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسی طرح اس عورت کو جیسے نفاس یعنی ولادت کے بعد کا خون آرہا ہو قرآن مجید کا پڑھنا جائز نہیں ہے، وہ تلاوت خواہ پوری سورہ اور پوری آیت کی ہو یا آیت سے کم کی ہو حکم میں برابر ہے، امام

کرخیؒ سے یہی منقول ہے، اور اکثر کتابوں میں بھی یہی حکم مذکور ہے یہی قول اصح ہے، الجوہرہ، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پڑھتے وقت تلاوت کرنے کا ارادہ بھی ہو، کیونکہ اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ میں یا کام کرنے کی ابتداء میں یا دعاء کی نیت سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، الجوہرہ، یہی قول اصح ہے، اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی قول مختار ہے، ع، حائض و جنب کو دعائیں اذان کا جواب اور اس جیسی چیزیں جائز ہیں، السراجیہ، لیکن صاحب ھدایہؒ نے باب الاذان میں فرمایا ہے کہ اذکار و وظائف میں وضو کر لینا مستحب ہے، ف، اور ظاہر الروایت میں دعاء قنوت کی تلاوت بلا وضو مکروہ نہیں ہے، التبیین، اسی پر فتوی ہے، التجنیس والظہیریہ، د ف۔

اور اگر جنبی شخص نے پڑھنے کی نیت سے منہ دھو ڈالا ہو جب بھی اس کے لئے قرآت حلال نہیں ہے، محیط السرخسی، اور یہی صحیح ہے، السراج، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے **لاتقرأ الحائِضُ وَالجُنُبُ شیئاً مِنَ القُرآن**، یعنی حائض اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں، اس حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے، لیکن سنن اربعہ میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن میں سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی سوائے جنابت کے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اھل حدیث اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت کا مدار عبداللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں ان کی عقل کمزور ہو گئی تھی، شعبہؒ نے کہا ہے کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے، لیکن ان تمام اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذیؒ نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جنبی کے لئے قرآت کو مکروہ کہا ہے ،ف، حضرت علیؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کر کے قرآن پاک کی تلاوت کی پھر فرمایا کہ یہ طریقہ اس شخص کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، کیونکہ جو جنبی ہے وہ قرآن نہ پڑھے نہ ایک آیت پڑھے، ابو یعلی الموصلیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سب راوی ثقہ ہیں، اور یہ حدیث حضرت علیؓ پر موقوف مروی بھی ہے، جیسا کہ امام احمد اور طحاویؒ نے روایت کی ہے، دار قطنی کی روایت میں ہے کہ جب تک تم لوگ جنبی نہ ہو جاؤ اس وقت تک قرآن کی تلاوت کرتے رہو، اور اگر کوئی جنبی ہو جائے تو وہ تلاوت نہ کرے اور نہ ایک حرف پڑھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس سے متعلق بہت سے حدیثیں اور آثار موجود ہیں، جو تیسیر الوصول، عینی، فتح الباری وغیرہ میں ہیں جتنی بیان کر دی گئیں وہ بہت کافی ہیں اس موقع پر چونکہ امام مالکؒ نے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائض کے درمیان تلاوت قرآن کے سلسلے میں فرق ہے اس طور پر کہ حائض بغیر غسل بھی تلاوت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ معذور ہے مگر جنبی کے لئے غسل کر کے پاک ہو جانا آسان ہے لہٰذا وہ قبل غسل تلاوت نہیں کر سکتا ہے یہی قول سعید بن المسیب اور حماد بن ابی سلیمان سے بھی مروی ہے، یہ قول چونکہ نص کے خلاف ہے اس لئے مصنف ھدایہؒ نے اس کی تردید میں فرمایا ہے، **وھو حجة علی مالك فی الحائض** یعنی یہ حدیث حائض کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف ہمارے لئے حجت ہے، کیونکہ وہ حائض عورت کو معذور سمجھتے ہوئے اس کے لئے قرأت قرآن کو جائز فرماتے ہیں حالانکہ نص صریح کے خلاف ہے اس لئے عار اایضا کے بارے میں گمان ہے کہ غالباً کسی سند قوی سے روایت انہیں نہیں ملی ہو گی اس لئے فرق کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

وھو باطلاقه یتناول مادون الآیة، فیکون حجة علی الطحاوی فی اباحته......الخ

یعنی حدیث مذکور چونکہ مطلق ہے اس لئے حرمت تلاوت کا حکم ایک آیت سے کم کے لئے بھی قائم رہے گا اس وجہ سے امام طحاویؒ کے خلاف بھی یہی حدیث ہماری دلیل ہو جائے گی کہ وہ آیت سے کم کی تلاوت کو مباح سمجھتے ہیں، حدیث مذکور کی بعض روایتوں میں حرف واحد تک کی ممانعت کی تصریح ہے، لہٰذا مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ اپنے مطلق ہونے کی

وجہ سے آیت سے کم کی تلاوت کو بھی مانع ہوگی، اور دار قطنی کی روایت میں بھی تصریح ہے کہ ایک حرف بھی نہ پڑھے، اسی بناء پر جو ہرہ، نیرہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں ممانعت کے حکم میں برابر ہیں کہ حائض، جنبی اور نفاس والی عورت سب کے لئے تلاوت قرآن حرام ہے لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ ایسی چھوٹی آیت جو بول چال میں زبان پر جاری رہتی ہیں مثلاً ثم نظر اور جیسے ولم یولد کہ اس کا پڑھنا حرام نہیں ہے، اور آیت سے کم کا پڑھنا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ کہ اگر اس سے تلاوت قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہوگا اور اگر اظہار شکر یہ نعمت یا باری تعالیٰ کی ثنا مقصود ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور آیت کا ہجے کرنا اور دعائے قنوت پڑھنا مکروہ نہیں، یہاں تک خلاصہ کا قول ختم ہوا۔

اور دعاء قنوت کے مسئلہ میں یہی قول ظاہر المذہب اور اسی پر فتوی ہے، الفتح، یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آیت سے کم کی تلاوت کا جائز ہونا طحاویؒ کا اصل قول نہیں ہے بلکہ قول مختار ہے اسی بناء پر نجم الدین زاہدیؒ نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ سے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، الفتح، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے عیون میں کہا ہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور غایۃ البیان میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، ع، اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں پڑھنے والا قاری شمار نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ پس جس طرح آیت سے کم پڑھنے میں اس فرمان مذکور کی تعمیل نہیں سمجھی گئی یہاں تک کہ اتنی قرأت سے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح اسے قاری قرآن بھی نہیں کہا جائے گا، لہذا جنبی اور حائض پر اتنا پڑھنا جو آیت سے کم ہو حرام بھی نہ ہوگا، اور مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہو تو اسے چاہئے کہ وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے اس طرح سے ہر دو کلموں کے درمیان ٹھہر جائے، نیز اسے آیات کا ہجے کرنا بھی مکروہ نہ ہوگا، المحیط، اور طحاویؒ کے قول کے مطابق آدھی آدھی آیت کر کے پڑھائے، الفتح، حائض اور جنبی کو توریت انجیل اور زبور کی قرأت مکروہ نہیں، التبیین۔

بعضوں نے قید لگائی ہے کہ یہ کتابیں ایسی ہوں کہ ان میں تحریف نہیں ہوئی ہو، مگر یہ بات غلط ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ مطلقاً ان کی قرأت جنبی اور حائض کو ممنوع ہے اس وجہ سے وہ کلمات جن میں تحریف نہیں ہوئی ہے ان کی بھی قرأت تو زبان پر ہوگی اور وہ بھی جائز نہیں ہے یہی حال ان کے چھونے کے بارے میں بھی ہے، کہ چھونا جائز نہیں ہے، یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہمارے زمانے میں توریت، زبور اور انجیل سب مفقود اور نایاب ہیں، البتہ ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں تحریف کے ساتھ ہیں، جن کے ترجموں کے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ غلطیاں ظاہر ہوئیں، اگر وہ سب اصل ترجمے بھی ہوتے تو ان کے لئے بھی اس حرمت کا حکم نہ ہوتا جو اصل کا ہے یہ چیز صرف قرآن مجید اور اس کے ترجمے کے ساتھ خاص ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ محدث کو بغیر ہاتھ لگائے ہوئے صرف زبان پڑھنا جائز ہے اور جنبی اور حائض اور نفاس والی کو جائز نہیں ہے، اب آئندہ مصنفؒ قرآن پاک کے چھونے کے بارے میں حکم بیان فرمارہے ہیں۔

ولیس لھم مس المصحف الا بغلافه، ولا اخذ درھم فیه سورة من القرآن الا بصرته، وكذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافه لقوله علیه السلام لا یمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا الید فیستویان فی حکم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القرآ ة وغلا فه مایکون متجافیا عنه دون ما هو متصل به کا لجلد المشرز هو الصحیح

ترجمہ:- اور ان لوگوں کو بغیر غلاف قرآن پاک کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے درہم کو بھی ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کی کوئی سورہ لکھی ہوئی ہو، ہاں تھیلی میں رکھ کر، اسی طرح محدث کو بھی بغیر غلاف کے چھونا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سوائے پاک آدمی کے کوئی بھی قرآن کو ہاتھ نہ لگائے، پھر جب کہ حدث اور جنابت دونوں میں ہاتھ میں حلول کر جاتے ہیں اس لئے چھوٹے کے حکم میں دونوں ہی برابر ہوئے لیکن منہ میں حلول کر جاتے ہیں اور

حدث منہ میں حلول نہیں کرتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں قراءۃ قرآن کے معاملہ میں مختلف ہوگئیں، اور اس جگہ غلاف سے وہ غلاف مراد ہے جو قرآن سے باسانی دور ہوسکتا ہو اور وہ غلاف مراد نہیں ہے جو اس سے ملا ہوا ہو جیسے جلد مشرز۔

توضیح: ۔جس درہم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اس کا چھونا

ولیس لھم مس المصحف...... الخ

اور ان حائض، نفاس والی، جنبی اور بے وضو کو بھی قرآن پاک ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، اور اگر غیر عربی، فارسی وغیرہ میں لکھا ہو تو بھی امام اعظمؒ اور صحیح قول میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی ہاتھ لگانا مکروہ تحریمی ہے، الخلاصہ۔ **الا بغلافہ** مگر غلاف کے ساتھ مکروہ نہیں ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو اس کے ساتھ مستقل لگا ہوا نہ ہو بلکہ ایسا ہو کہ وہ باسانی جدا ہو جاتا ہو جیسا کہ جزدان ہوتا ہے، ولا اخذ درہم، اور ان لوگوں کو ایسے درہم، سکے (برتن وغیرہ) کا چھونا بھی جائز نہیں ہے جس میں کوئی سورہ یا آیت لکھی ہوئی ہو، ع، اسی طرح کسی ایسی تختی یا کاغذ کا اٹھانا، لادنا، جس میں کوئی آیت یا سورہ لکھی ہو ایسا کرنا مکروہ ہے، ت، د، لیکن جوہرہ نیرہ میں قید لگائی ہے کہ مکروہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ پوری آیت ہو، مگر ہاں اگر درہم کسی تھیلی میں ہو تو اسے چھونا یا لادنا مکروہ نہیں ہے، لیکن لکھے ہوئے کاغذ یا تختی ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہوسکتی ہو، اس کے ساتھ لگی ہوئی یا چسپاں نہ ہو۔

وکذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافہ لقولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاھر......الخ

اسی طرح بے وضوء شخص بھی قرآن پاک کو بغیر غلاف ہاتھ نہ لگائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لا یَمَسُّ القُرآنَ اِلا طَاھِرٌ** کہ بغیر طاہر یا پاک شخص کے دوسرا کوئی بھی قرآن پاک کو ہاتھ نہ لگائے یہ حدیث پانچ صحابہ کرام سے مروی ہے، ان میں سے ایک عمرو بن حزمؓ ہیں حسن سے نسائی نے اپنی سنن میں ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ابن حبانؒ حاکمؒ طبرانی، دار قطنی، بیہقی، امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ نے مرفوع روایت کی ہے، ان کی اسناد صحیح اور بعض سندوں سے مرسل صحیح ہے، اسی طرح ان میں سے دوسری روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جسے طبرانی، دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، ان میں سے تیسری روایت حکیم بن حزامؓ سے ہے، اور حاکم، طبرانی، د۔ دار قطنی نے روایت کی ہے کہ مجھے فرمایا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ مگر اس وقت جب کہ تم پاک ہو، حاکم نے اس بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ان میں سے چوتھی حدیث حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے ہے اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنفؒ نے اس آیت پاک ﴿**وَاِنَّہ لَقُرآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتَابٍ مَکنُونٍ لا یَمَسُّہ اِلا المُطَھَّرُونَ**﴾ سے استدلال کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ آیت پاک قرآن پاک کو کوئی ہاتھ نہ لگانے کے بیان میں ظاہر الدلالت ہے، تو یہ جواب دیا جائیگا کہ چونکہ بعض علماء نے اس کے لفظ مطہرون سے ملائکہ کرام براہ مراد لئے ہیں اسی احتمال کی بناء پر اس آیت سے استدلال نہیں کیا ہے۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ احتمال انتہائی کمزور ہے کیونکہ سارے فرشتے ہی مطہر ہیں اس لئے ان میں سے صرف چند کو مخصوص کر لینا خلاف اصل ہوگا، مع، بلکہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ وہ حاملان قرآن جو وحی لانے والے ہیں وہ ظاہر باطن ہر اعتبار سے پاکیزہ ہیں اور وہ شیاطین وغیرہ جیسے نہیں ہے لہٰذا رسول اللہ ﷺ کی رسالت اور وحی سب برحق ہے نیز اس میں کسی قسم کا احتمال و شک نہیں ہے اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ بغیر طہارت قرآن مجید کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے بلکہ حرام عملی ہے اور یہی بات صحیح ہے، م، ثم الحدث الخ اب جب کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں ناپاکی کا اثر کر لیا تو قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے حکم میں دونوں باتیں برابر ہوگئیں، اگرچہ حدث اور جنابت کی ناپاکی میں کمی اور زیادتی

ہوا کرتی ہے مگر ہاتھ دھونے میں دونوں یکساں واجب ہیں۔

والجنابة حلت اليد فيستويان فى حكم المس......الخ

ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ جنابت کی ناپاکی منہ میں اثر کرتی ہے مگر حدث صرف ظاہر کے اندر اپنا کرتی ہے اس لئے قرآن مجید کے پڑھنے میں دونوں صورتوں کے حکم میں اس طرح فرق ہو گیا کہ محدث کو ہاتھ لگائے بغیر زبانی تلاوت کرنی جائز ہے کیونکہ وضوء کرتے وقت منہ کے اندر دھونا فرض نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدث نے اندر کے حصہ میں اثر نہیں کیا ہے مگر جنبی کو ایسی زبانی تلاوت سے بھی منع کر دیا گیا ہے کیونکہ غسل جنابت میں کلی کرنا بھی فرض ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جنابت نے منہ کے اندر بھی اثر کیا ہے، اور یہی حال حیض اور نفاس والیوں کا بھی ہے، م، اصح یہ ہے کہ چھونا مکروہ ہے، ھ۔

مصنفؒ کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جنبی حائض اور زچہ کو قرآن مجید پر نظر ڈالنا جائز ہے، الجوہرہ، کیونکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جنابت یا حیض آنکھ کے اندر اثر نہیں ڈالتی ہے، فتح القدیر میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے، م، قرآن کریم کے کنارے، حاشیہ، درمیانی خالی جگہوں کو جہاں پر کتابت نہیں ہے ان سب کو چھونا صحیح قول کے مطابق ممنوع ہے، التبیین۔

وغلا فه مايكون متجافيا عنه دون ما وهو متصل به كا لجلد المشرز هو الصحيح......الخ

جس غلاف کے ساتھ قرآن کریم کو چھونا جائز ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو کتاب سے جدا اور علیحدہ ہو اور وہ غلاف مراد نہیں جو جلد کے طور پر اس پر لگا ہوا ہو، جلد مشرز، شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرزوہ مصحف جس کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور کنارہ بھی ملے ہوئے ہوں، اگر کنارے اس کے ملے ہوئے نہ ہوں تو مشرش دونوں تین نقطوں کے ساتھ شین ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جلد کی طرح مستقل اس کا حصہ بناء ہوا نہ ہو بلکہ اس پر علیحدہ سے غلاف ہو، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔

ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها، حيث يرخص فى مسها بالكم، لان فيه ضرورة، ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان، لان فى المنع تضييع حفظ القرآن، وفى الامر با لتطهير حرجا بهم، وهذا هو الصحيح

ترجمہ:- اور مکروہ ہے اس قرآن مجید کو اپنی آستین سے چھونا، یہی قول صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، بخلاف شرعی کتابوں کے جو اپنے مستحق لوگوں کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ ان کتابوں کو اپنی آستینوں سے چھو سکتے ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ان کو کتاب ہاتھ میں نہ دینے سے حفظ قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہتا ہے، نیز ان لوگوں کو پاک رکھنے کا حکم دینے میں ان کو تنگی میں ڈالنا لازم آتا ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- بغیر وضو کے لڑکوں کا قرآن پاک کو چھونا

ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له ...... الخ

اور آستین سے قرآن پاک کو چھونا مکروہ یعنی مکروہ تحریمی ہے، اسی لئے فتاوی میں کہا ہے کہ جائز ہی نہیں ہے، الفتح، هو الصحيح الخ مذکورہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، یہی قول بہت محتاط ہے، اور جنبی، حائض، زچہ اور محدث کو یہ جائز نہیں ہے کہ قرآن پاک کو ایسے کپڑے سے ہاتھ لگائے کہ اسے وہ خود پہنے ہوئے ہے، التبیین، اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کا قول ہے کہ آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے، ع، تنویر میں بھی یہی قول پسندیدہ ہے، لیکن صحیح قول وہی ہے جو

مصنف ھدایہؒ نے ذکر کیا ہے، اور یہی قول قرآن مجید کے مطابق ہے۔

بخلاف کتب الشریعة لاهلها، حیث یرخص فی مسها بالکم، لان فیه ضرورة......الخ

بخلاف ان شرعی کتابوں کے جو علماء طبقہ کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو ان کی آستینوں سے ان کتابوں کے ہاتھ لگانے کی اجازت ہے کیونکہ انہیں اس بات کی مجبوری اور ضرورت ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا اختلاف ایسا کرنا جائز ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ بغیر کسی آڑ یا آستین کے ہاتھ سے فقہ، تفسیر اور حدیث کی کتابوں کا چھونا مکروہ ہے کیونکہ وہ تو قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، ع، اس علت کو بیان کرنے کا تو یہ مطلب اور نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف، نحو، معانی اور بیان جیسے علوم کی کتابوں کا چھونا بھی ممنوع ہو کیونکہ یہ بھی آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں، تف۔

اور ایسے رومال سے جو گردن میں لپٹا ہوا ہو اس کے ذریعہ سے قرآن پاک کو چھونا یا پکڑنا محدث یا جنبی کے لئے جائز ہے یا نہیں اس بارے میں ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا تو میں نے جواب دیا تھا کہ مجھے اس خاص مسئلہ کا جواب معلوم نہیں ہے، ویسے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس شخص نے آستین کے ایسے کونہ سے چھوا ہو تو اس کی حرکت سے حرکت کرتا ہو تو جائز نہیں ہونا چاہئے اگرچہ اس کی حرکت سے حرکت نہ کرتا ہو تو جائز ہونا چاہئے، الخ، مف۔

کافر کو قرآن پر ہاتھ لگانے سے منع کرنا چاہئے اگرچہ اس نے غسل کر لیا ہو، ایضاح، ع، جنبی اور حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جس میں کہیں کہیں قرآنی آیات ہوں اگر وہ انہیں پڑھتے بھی نہ ہوں، الذخیرہ، امام محمدؒ کے نزدیک محدث کو قرآن لکھنا مکروہ ہے، یہی قول مجاہد، شعبی اور ابن المبارک کا ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اگرچہ اس وقت صفحہ کاغذ زمین پر ہو جب بھی مکروہ ہے۔ اس طرح اگرچہ آیت سے کم لکھا ہو۔ مشائخ بخارا نے اسی قول کو پسند کیا ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے۔ مگر ابو یوسفؒ سے ایک قول منقول ہے کہ اگر کاغذ زمین پر رکھا ہوا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ محیط میں یہ ذکر کیا گیا ہے۔ ع۔ قدوریؒ نے بھی اسی قول کو ذکر کیا ہے۔ قیاس کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ زیادہ مناسب اور قیاس کے بہت قریب ہے کیونکہ جب کاغذ زمین وغیرہ پر ہو تو اس کے چھونے کی نوبت نہیں آتی ہے صرف قلم کی نوک سے اس کا تعلق رہتا ہے، جبکہ قلم ایک علیحدہ اور جدا چیز ہے، اس لئے اس وقت ایسا حکم ہو گا گویا اس نے علیحدہ کپڑے سے ہاتھ لگایا ہے، البتہ اگر واقعتاً ہاتھ لگ جائے تو یقیناً ممنوع ہو گا۔ الفتح۔

اور وہ چیز جس میں قرآن پاک کی آیتوں کے ماسوا کسی اور طرح کا ذکر اللہ ہو تو ہمارے مشائخ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ النہایہ، ھ۔ بعض فقہاء نے اذکار کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں مانا ہے، مگر عامہ مشائخؒ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ بغیر حائل کے ہاتھ نہیں لگانا چاہئے۔ ع۔ مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ قول اصح یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ الفتح کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ آیات قرآنی کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درہم، دینار دوسرے سکوں اور محراب، درو دیوار، بستروں اور ان جیسی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہے۔

پاخانوں، غسل خانوں اور حماموں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک حمام کے اندر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے۔ الفتح۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر حمام میں تلاوت قرآن کے جواز کی دلیل حمام کے پانی کا پاک ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر مفتی بہ قول کے مطابق وہاں قرائت مکروہ نہیں ہونی چاہئے، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہاں جنابت کی ناپاکی وغیرہ بھی دور کی جاتی ہے اور اس نجاست کی وجہ سے تلاوت مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر قرآن پاک یا حدیث وغیرہ سے لکھا ہوا تعویذ ایسے غلاف کے اندر ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہو تو اس کو لے کر پائخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے، لیکن ایسے کاموں سے احتراز کرنا ہی افضل ہے۔ ف۔

ولا بأس بدفع المصحف الی الصبیان، لان فی المنع تضییع حفظ القرآن...... الخ

اور بچوں کو پڑھنے کے لئے قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر چہ وہ بے وضو ہوں۔ السراج۔ کیونکہ ان کو قرآن پاک نہ دینے سے حفظ قرآن ہی میں دقت ہو گی بلکہ اس کا سلسلہ ہی ختم ہونے کا اندیشہ ہو گا۔ اگر بڑے حضرات اس خیال سے بچوں کو نہ دیں کہ یہ تو بچے اور غیر مکلف ہیں مگر ہم لوگوں کا فرض یہ ہونا چاہئے کہ جب تک وہ غسل نہ کرلیں انہیں نہیں دینا چاہئے، جیسے انہیں شراب پلانا، ریشمی کپڑے پہنانا یا سونے کے زیورات یا برتن استعمال کرنے کو نہیں دینا چاہئے کہ دینے والے ہی مجرم ٹھیرائے جاتے ہیں، یہانتک کہ بعض مشائخ نے اسی خیال کی وجہ سے منع کرنے کا حکم دیا ہے۔

وفی الامر با لتطهیر حرجا بهم، وهذا هو الصحیح...... الخ

اور بچوں کو ہر وقت پاک رہنے کا حکم دینے میں ان کے حق میں سخت تکلیف ہو گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم کی بناء پر ان کو مشقت میں ڈالنے سے نفی کا اظہار کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کو ہر وقت باوضو رہنا لازم نہیں رہا۔ اور بالغ بھی گنہگار نہ ہو گا، کیونکہ قرآن کو طہارت کا ہر وقت حکم دینے سے آہستہ آہستہ لڑکے حفظ کرنا ہی چھوڑ دیں گے اور یہ بات تو نا قابل برداشت ہو گی۔ مگر ان کو شراب پلانا اور ریشمی کپڑے استعمال کرانا اور ایسے دوسرے کام چونکہ بغیر کسی خاص ضرورت کے ہیں لہٰذا وہ ممنوع ہی رہیں گے، یہی قول اصح ہے۔ اور بچوں کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اس بحث سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ بچوں کا وضو صحیح ہوتا ہے، یہی قول اصح ہے۔ اس بناء پر ان کے والدین کو ان بچوں کے باوضو رہنے پر ثواب ملتا ہے، اب آئندہ حائضہ سے وطی کرنے کے احکام مصنفؒ ذکر کرتے ہیں۔

واذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرة ایام، لم تحل وطیها حتی تغتسل، لان الدم یدر تارة وتنقطع اخری، فلا بد من الاغتسال لیترحج جانب الانقطاع، ولو لم تغتسل، ومضی علیها ادنی وقت الصلوة، بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمة، حل وطیها، لان الصلوة صارت دینا فی ذمتها، فطهرت حکما، ولو کان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم یقربها حتی تمضی عادتها وان اغتسلت، لان العود فی العادة غالب، فکان الاحتیاط فی الاجتناب

ترجمہ:- اور جب حائضہ کا خون آنا دس دنوں سے کم میں بند ہو جائے تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ غسل کرلے، کیونکہ خون تو کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جایا کرتا ہے اس لئے اس کے لئے غسل کرنا ضروری ہو گا تاکہ بند ہو جانے کا پہلو غالب آجائے (اور بند ہو جانا یقینی ہو جائے) اور اگر اس نے غسل تو نہیں کیا مگر وقتیہ نماز کا اتنا وقت گذر گیا کہ اس میں وہ غسل کرے کم از کم نماز کا تحریمہ بھی باندھ سکتی ہو جب بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس کے ذمہ نماز فرض کے طور پر لازم ہو گئی لہٰذا وہ حکماً پاک مانی جائے گی اور اگر اس کی عادت سے کم مگر تین دنوں سے زیادہ پر اس کا خون بند ہوا ہو تو جب تک کہ عادت کے دن نہ گذر جائیں اگر چہ اس نے غسل بھی کر لیا ہو کیونکہ عادت کی مدت کے اندر دوبارہ خون آنے لگنا اکثر ہوتا ہے، اس طرح اس سے بچے رہنے میں ہی احتیاط عمل ہو گا۔

توضیح: کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے وطی جائز ہو گی

واذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرة ایام، لم تحل وطیها حتی تغتسل......الخ

یعنی اگر حائضہ کا خون اس کی عادت سابقہ سے مطابق دس دنوں سے کم میں بند ہو گیا تو جب تک کہ اس کے بعد وہ غسل نہیں کرے گی اس وقت تک اس سے وطی جائز نہ ہو گی، کیونکہ خون کبھی جاری ہو جاتا ہے اور کبھی بند ہو جاتا ہے تو اس وقت دس دنوں سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ دوبارہ خون آنے لگے۔

فلا بد من الاغتسال...... الخ

اس لئے اسے غسل کر لینا ضروری ہوا تاکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اب مزید خون نہیں آئے گا، اور جانب انقطاع کو ترجیح ہو جائے گی، اور وہ انقطاع مکمل ہے لہذا وہ پاک ہو چکی ہے اس وقت اس سے وطی جائز ہو جائے گی اور اگر غسل نہ کر سکے تو غسل کے قائم مقام دوسری علامت پائی جائے یعنی۔ ولو لم تغتسل الخ اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا تھوڑا سا وقت گذر گیا، یعنی نماز کا وہ آخری وقت جس کے بعد وقت نہیں رہتا ہے۔

بقدر ان تقدر علی الا غتسال...... الخ

یعنی اتنا وقت کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ غسل کرنے کا وقت بھی اسی وقت میں سے شمار ہوتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے ضرورت کے مطابق کپڑا پہننا کا وقت بھی اس میں شمار ہوگا، اور صرف نماز میں سے اتنا سا وقت پایا جانا کافی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ باندھی جاسکے، اگرچہ اس کے بعد نماز کا کوئی کام ادا نہ کیا جا سکے تو اتنا وقت گذر جانے سے بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس وقت کو غسل حکمی مانا جائے گا۔

لان الصلوۃ صارت دینا فی ذمتها، فطهرت حکما...... الخ

کیونکہ اس کے ذمہ نماز باقی ہو گئی ہے لہذا وہ حکماً پاک ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ کسی کے ذمہ میں نماز اس وقت مانی جاتی ہے جب کہ وہ پاک ہو اس لئے وطی کے معاملہ میں وہ پاک ہو گئی ہے اور در میں ہے کہ اگر کوئی عورت عید کی نماز کے وقت پاک ہوئی تو اس پر ظہر کا وقت گذر جانا ضروری ہے جیسا کہ السراج میں ہے، اور روزہ واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے پاک ہونے کی شرط نہیں ہے یہی اصح قول ہے، مطلب یہ کہ پورے طور پر غسل کر لینے او کپڑے بدل لینے کی مقدار پاک ہونا ضروری ہے، اگر دس دنوں سے کم میں خون رکا ہو تو غسل وغیرہ کا وقت بھی حیض ہی میں شمار کیا جائے گا، اور کسی بھی صورت میں تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت حیض میں سے شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ حیض میں سے ہوتا ہے اور دس دنوں کے بعد خون بند ہونے کی صورت میں غسل کا وقت بھی طہارت سے شمار ہوتا ہے، اس بناء پر دس دن پورے ہو جانے کے بعد نماز قضاء واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ کا وقت ہونا ہی کافی ہوگا، اس کے علاوہ غسل کر لینے کی مہلت کا ہونا ضروری نہ ہوگا، تاکہ ایام حیض دس دن سے زیادہ نہ ہو جائیں۔

ولو کان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم یقربها حتی تمضی عادتها و ان اغتسلت...... الخ

اور اگر عادت کے خلاف کم دنوں میں ہی خون بند ہو گیا ہو مگر تین دنوں سے زیادہ ہو چکے ہوں تو عورت سے ہمبستری جائز نہ ہوگی جب تک کہ عادت کے مقررہ دن نہ گذر جائیں اگرچہ اس عرصہ میں عورت نے غسل بھی کر لیا ہو، پھر بعد مقررہ دن گذر جانے کے بعد بھی خون نہ آیا ہو تو اب اس کا حکم بھی پہلے مسئلہ جیسا ہو جائیگا۔ لان العود الخ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عادت کے دنوں میں خون اچانک بند ہو کر پھر شروع ہو جاتا ہے، اس لئے احتیاط اسی بات میں ہے کہ ایسے وقت میں ہمبستری سے انسان بچا رہے، اور ایسے موقع پر تو احتیاط واجب بھی ہوتی ہے جہاں کسی حرام کام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔

وان انقطع الدم لعشرۃ ایام، حل وطیها قبل الغسل، لان الحیض لا مزید له علی العشرۃ، الا انه لا یستحب قبل الاغتسال، للنهی فی القراءۃ بالتشدید الخ

ترجمہ:- اور اگر دس دن پورے ہو کر خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس کے غسل کرنے سے پہلے ہی اس سے ہمبستری کرنا جائز ہوگا کیونکہ حیض کا خون اب دس دنوں سے زائد اور بھی آنے کا احتمال باقی نہ رہا، البتہ مستحب یہ ہوگا کہ غسل سے پہلے اس سے وطی نہ کی جائے اس آیت پاک کی وجہ سے جو تشدید کے ساتھ (یَطَّهَّرنَ) پڑھی گئی۔

توضیح: - کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے حائضہ سے وطی جائز ہو گی

وان انقطع الدم لعشرة ایام، حل وطیها قبل الغسل......الخ

اور اگر دس دن پورے ہونے کے بعد خون رک گیا ہو تو اس کے غسل سے پہلے ہی اس سے وطی جائز ہو گی کیونکہ حیض کے دن مکمل ہو چکے ہیں اور اب کسی مزید ایک قطرہ کے آنے کا بھی احتمال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ دس ہی دن ہو سکتے ہیں اور وہ ہو چکے ہیں، البتہ اس کے غسل کر لینے سے پہلے اس سے وطی خلاف مستحب ہو گی۔ اس ممانعت کی وجہ سے جو آیت پاک ﴿فلا تقربوهن حتی یطهرن﴾ میں ہے کہ اس میں طا اور ہا دونوں کو تشدید پڑھی گئی ہے اس میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے یعنی جب تک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں۔ ویسے دوسری قرائت میں بغیر تشدید کے یطہرن ہے یعنی وہ صرف پاک ہو جائیں، ادھر ظاہر ہے کہ دس دن گذر جانے سے وہ پاک ہو چکی ہیں، اس طرح دونوں قرائتوں میں عمل کے اعتبار سے موافقت ہو گئی کہ بغیر تشدید کی قراءت کے مطابقت صرف دس دن پورے ہو جانے سے ہمبستری ہو جائے گی اور دوسری تشدید کی قرائت کی وجہ سے دس دن پورے ہونے کے بعد مستحب طور پر غسل کر لینے سے پاک ہو جائے گی اور ہمبستری درست ہو گی۔ م۔

اگر کسی کی بیوی یہودیہ یا نصرانیہ ہو اور دس دنوں سے کم میں اس کا خون بند ہو گیا اور وقت اس قدر ہو کہ وہ صرف غسل کر سکے تو اس کے غسل کرنے سے قبل ہی اس سے ہمبستری جائز ہو گی، اور اگر اسے طلاق دی گئی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو اس کا آخری دن کا خون بند ہوتے ہی اس سے رجعت کا اختیار شوہر کو نہ ہو گا، نیز عورت کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ کسی اور سے شادی کرے، کیونکہ خون بند ہوتے ہی وہ حیض سے پاک ہو گئی ہے اور اس پر غسل کرنا واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ احکام شرعیہ کے بجالانے کی مکلف نہیں ہے، لیکن اگر وہ اس وقت اسلام لے آئے تو جب تک وہ غسل نہ کر لے اس کے لئے تلاوت قرآن جائز نہ ہو گی، کیونکہ وہ ابھی تک جنبی کے حکم میں ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کافرہ جنبی ہو اور وہ اسلام لے آئے تو اس پر غسل کرنا لازم ہو گا۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے مذکورہ مسائل متن کی تشریح کرتے ہوئے لکھے ہیں، اور یہ کہ ان کا حاصل یہ ہے کہ حیض کا خون یا تو پورے دس ہونے کے بعد بند ہوا ہو گا یا اس سے کم پر پھر کم کی صورت میں یا تو اس کی اپنی پرانی عادت کے مطابق ہو گا یا اس کے خلاف، مگر تین دنوں سے زیادہ پر، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی دن پورے ہوتے ہی ہمبستری جائز ہو جائے گی اگرچہ غسل تک انتظار کر لینا مستحب ہو گا۔

اور تیسری صورت یعنی جبکہ دس سے کم اور عادت سے بھی کم میں بند ہوا ہو تو جب تک اس کی عادت کے دن نہ گذر جائیں اس سے ہمبستری جائز نہ ہو گی اگرچہ اس عرصہ میں غسل بھی کر لیا ہو۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ دس سے کم مگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو اس کے بعد غسل کر لینے یا نماز کا وقت گذر جانے یعنی نماز کا وقت اس طرح نکل جانے سے کہ اس پر نماز کی قضاء لازم آ گئی ہو تو وہ حلال ہو گی ورنہ نہیں۔

نفاس میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد خون آنے کے دن معلوم ہوں مگر کسی وقت اس سے کم دنوں میں خون بند ہو جائے تو جب تک کہ اس کی عادت کے دن نہیں گذر جاتے اس سے ہمبستری جائز نہ ہو گی، اور اگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو جس میں وہ پاک ہوئی ہے اس وقت کے گذر جانے کے بعد وہ حلال ہو گی، اور اگر پورے چالیس دن گذرنے کے بعد خون بند ہوا ہو تو وہ مطلقاً حلال ہو گی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادنی وقت نماز سے وہ وقت مراد ہے جو خون بند ہونے کا آخری جزو ہو کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اتنا وقت ہو کہ اس میں غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے، اور اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ اگر وہ اول وقت میں پاک ہو تو اس سے اتنا وقت گذر جائے کہ اس میں غسل اور تحریمہ کرنا ممکن ہو کیونکہ اس

سے وہ شرعاً پاک نہ ہو گی، اس دلیل کی بناء پر کہ فقہاء نے اس کا سبب بیان کیا ہے کہ وہ نماز اس کے ذمہ بطور قرض کے ہو گئی ہو، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ وہ وقت پورا نکل جائے، اس لئے کافی میں اس طرح کہا ہے کہ یا نماز اس کے ذمہ دین ہو جائے، اس طور پر کہ نماز ادنیٰ وقت جو غسل اور تحریمہ کو کافی تھا گذر جائے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو۔

تجنیس میں ہے کہ ایک عورت حالت سفر میں حیض سے پاک ہوئی، اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے اس نے تیمّم کر لیا اس کے بعد پانی بھی اسے مل گیا تو اس کے شوہر کو اس سے ہمبستری جائز ہو گی لیکن وہ قرآن پاک کی تلاوت نہیں کر سکی گی، الفتح، فجندیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، السراج، کیونکہ اس عورت نے جب تیمّم کر لیا تو وہ حیض سے پاک ہو گئی پھر جب اس نے پانی پالیا تو اب اس پر غسل واجب ہو گیا، اور وہ جنبی کے حکم میں ہو گئی۔ یہ قرآن کے حق میں ہے، الفتح، اور زاہدی نے نماز کے بارے میں لکھا ہے کہ جس عورت کو بالکل پہلی مرتبہ حیض آیا ہو اور دس دنوں سے کم میں خون بند ہو گیا ہو یا عادت والی تھی مگر اس کی عادت سے کم میں خون رک گیا ہو تو وہ آخر وقت تک غسل میں تاخیر کرے اس بات کا خیال رکھتے ہوئے کہ نماز کا مکروہ وقت نہ آجائے۔ ھ۔ اور اگر تین دنوں سے کم میں خون بند ہو جائے تو نماز کے لئے آخر وقت تک انتظار کرے یہاں تک کہ جب نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہونے لگے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھ لے۔ الصدر۔ م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اس کی پرانی عادت سے پہلے ہی بند ہو جائے خواہ حیض میں ہو یا نفاس میں تو جب نماز کے فوت ہونے کا خوف ہونے لگے تو غسل کر کے نماز پڑھ لے مگر احتیاطاً شوہر اس سے ہمبستری نہ کرے یہاں تک کہ عادت کے دن گذر جائیں لیکن ایسے دنوں میں وہ احتیاطاً روزہ رکھ لے، نیز اگر وہ مطلقہ رجعیہ ہو اور یہ تیسرا حیض کا زمانہ ہو تو احتیاطاً رجعت کا حق باطل سمجھا جائے گا اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرے گی، لیکن اگر اس نے اس وقت دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، مگر دس دن پورے ہونے تک دوبارہ خون نظر نہیں آیا تو اس کا نکاح صحیح مانا جائے گا، لیکن اگر دس دن کے اندر ہی خون نظر آگیا تو دوسرا نکاح فاسد ہو جائے گا، یہی حکم استبراء رحم میں بھی ہے کہ جس کی وجہ سے استبراء کرنے کی ضرورت پڑی ہے اسے چاہئے کہ ان دنوں ہمبستری سے احتیاط کرے۔ انتہی۔

اس سے قبل جو یہ قید لگائی گئی ہے کہ دس دنوں سے زیادہ وقت نہ گذرا ہو اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر دس دنوں سے زیادہ ہو جانے کے بعد دوبارہ خون آنا شروع ہو گیا ہو تو قول اصح کے مطابق یہ دوسرا نکاح فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر پرانی عادت پوری ہو جانے کے بعد مگر دس دنوں کے اندر ہی خون آگیا تو یہ سب خون بھی حیض ہی شمار کیا جائے گا لیکن اگر بارہویں یا گیارہویں دن خون آیا تو ۶ دنوں تک کا خون حیض میں شمار ہو گا اور باقی کو استحاضہ کہا جائے گا، اس لئے اس صورت میں عادت کے مطابق دن پورے ہونے سے پہلے نکاح ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہو گا، کیونکہ بعد میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حیض کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح ثانی ہو گیا تھا، البتہ اس مسئلہ میں تردد رہ گیا ہے کہ خالص سفید رنگ آنے سے پہلے خون کا بند ہونا معتبر ہو گا یا نہیں، ف، اس سلسلہ میں مذہب حق یہ ہے کہ وہ رنگ خون کے بند ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ پاکی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اگر دس دنوں سے زیادہ خون آجائے پھر بھی خالص سفید رنگ نظر نہ آئے حیض کا زمانہ ختم ہو جائے، لیکن اگر دس دنوں کے اندر ہی خون دوبارہ آنے لگے تو سب کو حیض کہا جائے گا جبکہ دس دنوں سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، اور اگر عادت سے پہلے خون رک گیا ہو تو عادت تک حیض ہو گا بشرطیکہ اس سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، لیکن اگر عادت سے پہلے یا عادت تک خالص سپیدی نہ ہو تو اسے منقطع نہیں کہا جائے گا یہاں تک کہ دس دن گذر جائیں، م، پھر اگر عادت سے پہلے خون بند ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرنا واجب ہو گا، اور اگر عادت کے دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا تو بھی آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے مگر انتظار کرنا مستحب ہو گا، اس کا شوہر اس سے جماع کر سکتا ہے، دس دن پورے ہونے کا انتظار ضروری نہیں ہے، الفتح۔

ابو جعفر ہندوانیؒ نے عادت سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں تاخیر کے واجب اور عادت پوری ہو جانے پر تاخیر کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے، ع، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی عورت نے پہلی مرتبہ خون دیکھا اور اس کا حیض مثلاً پانچ روز پر یا اس کا نفاس بیس روز پر ختم ہو گیا، اور اس نے غسل کیا تو بھی اس کے لئے سارے احکام کا خیال رکھنا ہو گا، الفتح، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ کے خون سے عادت کا حکم نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ کم از کم دو بار ایک طرح نہ ہو، لہٰذا پہلی مرتبہ کے معاملہ میں وہ عورت اس جیسی عورت کی طرح ہے جس کو اس کی عادت سے کم میں خون بند ہو گیا ہو، م، پھر جب خون دس دنوں سے کم میں بند ہو خواہ عادت کے مطابق ہو یا اس سے کم ہو دونوں صورتوں میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض میں ہی شمار ہو گی، الفتح، اسی بناء پر اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے اس کے غسل کرتے وقت اس سے رجعت کر لی تو اس کی رجعت صحیح ہونی چاہئے، م۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ دس دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا ہو اور ایسے وقت میں کہ صرف اس قدر وقت باقی رہ گیا ہو کہ وہ غسل کر کے تحریمہ باندھ لے تو اس پر اس نماز کی قضاء واجب ہو گی، الفتح، در مختار میں غسل کر لینے کے بعد کپڑے پہننے کے وقت کا بھی اعتبار کیا ہے، لیکن غسل کا وقت حیض کی مدت میں شمار ہو گا اس بناء پر اس میں رجعت صحیح ہونی چاہئے، اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے معاملہ میں معتبر ہو گا، اس بناء پر کپڑے پہنتے وقت رجعت بالکل نہیں ہو سکتی ہے، نماز کے بارے میں مذکورہ حکم صرف در مختار میں مذکور ہے دوسری مشہور کتابوں میں نہیں ہے، اور تکبیر تحریمہ سے متعلق عینیؒ نے لکھا ہے کہ طرفین کے نزدیک صرف (اللہ) کہہ سکے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورا اللہ اکبر کہہ سکے، م، اور نوادر میں لکھا ہے کہ اگر پورے دس دن ہو جانے کے بعد پاک ہوئی ہو تو اس کے بعد غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنا وقت ہونا کافی ہے کہ تحریمہ باندھ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض کی قضاء کرنی واجب ہو گی، اور وہ اسے قضاء کر لے، الفتح، لیکن تحریمہ کا یہ وقت ایام میں داخل نہ ہو گا بلکہ اس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لئے شرط ہے، م، اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ایسے وقت میں پاک ہوئی ہو کہ تحریمہ بھی نہیں باندھ سکتی ہو تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں ہے، الفتح، اور جب تحریمہ باندھنے کی گنجائش ہے تو در مختار کے بیان کے مطابق کپڑے پہننے کا وقت بھی نماز فرض ہونے کے لئے شرط ہو گی، اگرچہ ایام خون میں اس کا حساب نہیں ہوتا ہے ورنہ خون کے دن دس سے زائد ہو جائیں گے، م۔

اگر کسی عورت کو نماز کے وقت کے اندر حیض کا خون آنا شروع ہوا تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ خون اس وقت شروع ہوا کہ اس نے فرض نماز پڑھنی شروع کر دی ہو لیکن اگر نفل نماز کے لئے تحریمہ صحیح کرنے کے بعد حیض آنا شروع ہوا ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تفصیل کی قضاء بعد میں کرنی واجب ہو گی، الفتح، یہ حکم پہلے گذر چکا ہے، م، اگر کوئی لڑکا احتلام کے ساتھ بالغ ہوا، مگر اس کی آنکھ نہیں کھلی یہاں تک فجر ہو گئی تو مذہب مختار کے مطابق اس پر عشاء کی نماز کی قضاء لازم ہو گی اگر اس نے سونے سے پہلے پڑھ لی ہو، مگر دوسرا قول یہ ہے اس عشاء کی نماز کی قضاء لازم نہ ہو گی پھر اگر وہ فجر سے پہلے یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو اس پر عشاء کی نماز لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الفتح۔

اس مسئلہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ بلوغ یا خواب سے پہلے جو اس نے فرض نماز پڑھی تھی وہ اس وقت تک اس پر فرض نہ تھی اب بعد احتلام اس پر وہ فرض ہوئی ہے اور فجر کے پہلے اب بھی اس کی ادائیگی کا وقت باقی ہے اس لئے قضاء لازم ہو گی۔ فافہم۔

والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي، قالؒ هذه احدى الروايات عن ابي حنيفة، ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع، فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوٰة، وعن ابي يوسفؒ وهو رواية عن ابي حنيفةؒ وقيل هو أخر اقواله ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما، لا يفصل، وهو كله كالدم المتوالي، لانه طهر فاسد، فيكون بمنزلة الدم

ترجمہ:- اور پاکی کا زمانہ جب حیض کے دنوں میں دو خون کے درمیان آجائے تو وہ بھی متواتر خون کے دنوں کے حکم میں ہوگا، صاحب ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ کی روایتوں میں سے ایک ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حیض کے دنوں میں خون کا ہر وقت جاری رہنا بالاتفاق شرط نہیں ہے، لہٰذا اس کا اول اور آخر ایسا ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلہ میں نصاب ہوتا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے جو ابو حنیفہؒ کا ہی ایک قول ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی ان کا آخری قول ہے کہ جب پاکی پندرہ دنوں سے کم ہو تو وہ دو خون کے درمیان فاصل نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ پورا خون متوالی اور ایک ساتھ سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ طہر فاسد ہے، لہٰذا یہ طہر بھی خون کے حکم میں ہی ہوگا۔

توضیح: طہر متخلل وغیرہ

والطهر اذا تخلل بين الدمين فى مدة الحيض، فهو كالدم المتوالى......الخ

اور مدت حیض میں دو خونوں کے درمیان جب کچھ دن یا کچھ وقت خون نہ آئے تو وہ مدت بھی پے در پے اور متواتر خون کے مانند ہوتا ہے، اس جگہ لفظ "طہر" سے مراد شرعی طہر مراد نہیں ہے یعنی متواتر پندرہ دن خون کا نہ آنا ہے، بلکہ اس سے مراد خون کا ظاہر نہ ہونا ہے، اس بناء پر جب حیض کی مدت یعنی دس دنوں کے اندر مثلاً چار یا پانچ دن شروع میں خون آیا اور دو دن بند رہا پھر دو تین دن خون آگیا تو خون نظر نہ آنے والے وقت کو طہر نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس وقت میں بھی حکماً خون آنا ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ حیض کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خون متواتر ہی آتا رہے بلکہ اول اور آخر خون کا مدت میں آجانا ہی کافی سمجھا جائے گا، چونکہ متن کی کتابوں میں اس طرح مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام متن کی کتاب والوں نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں کہا ہے کہ اس کو یاد رکھنا چاہئے، مگر صاحب ھدایہؒ نے فرمایا **هذا احدى الروايات الخ** کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے جو چند روایتیں منقول ہیں ان میں سے یہ قول بھی مروی ہے اس روایت کے ماسوا دوسری چار روایتیں امام صاحب سے اور بھی مروی ہیں، ع۔

ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع......الخ

اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق حیض ہونے کے لئے اس کی پوری مدت میں بھرپور خون کا آتے رہنا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس مدت کی ابتداء اور انتہا میں ہو جانا ہی کافی ہے، یہ روایت امام اعظم کی امام محمدؒ کے توسط سے منقول ہوئی ہے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حیض کی ابتداء یا انتہا ایسے وقت سے نہ ہو کہ اس وقت خون نہ آرہا ہو بخلاف آنے والی دوسری روایتوں کے چنانچہ مذکورہ روایت کے مطابق ایک عورت کو ابتداء حیض آیا اور ایک دن خون آکر بند ہو گیا اور آٹھ دنوں تک بند ہی رہا آخر میں پھر ایک دن آکر بند ہو گیا اس طرح یہ پورے دن حیض کے مانے جائیں گے، جیسا کہ المبسوط میں ہے اس طرح اس لڑکی کو بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اگر کسی کو عادت ہو چکی ہو اور وہ اپنی عادت سے ایک دن پہلے خون دیکھے مگر اس کے بعد اسے نو دنوں تک خون بالکل نہ آئے آخر میں دسویں دن خون دیکھ لے تو اسے حیض بالکل نہیں کہا جائیگا، جیسا کہ المبسوط میں ہے، کیونکہ ایام حیض کے دس دنوں کے دونوں طرف خون نہیں پایا گیا، ابن المبارکؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ دس دنوں میں تین دن خون ہونا بھی معتبر ہے، امام زفر کا بھی یہی قول ہے، ف، متن میں جو قول گذرا ہے اس کی اصل وجہ گذر چکی ہے کہ حیض کے تمام دنوں میں خون کا متواتر آتے رہنا شرط نہیں ہے صرف اول اور آخر میں نظر آجانا کافی ہے۔

فيعتبر اوله وآخره كالنصاب فى باب الزكوة......الخ

جیسے زکوٰۃ کے معاملہ میں نصاب کا حکم ہے چنانچہ مثلاً دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آنے کی صورت میں پورے سال بھر ہر وقت اتنا موجود رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداء زکوٰۃ شروع ہونے کے وقت پائے جانے کے بعد درمیان میں خواہ جتنے دن بھی

کم ہو جائیں مگر سال کے اختتام پر اتنے ہو جانے سے ہی زکوۃ واجب ہو جائے گی، یہی بات حیض میں بھی ہے کہ پہلی مرتبہ خون دیکھنے سے حیض شروع ہو کر بند ہو جائے مگر آخری دنوں میں یا آخری وقت میں آجائے تو پورے عشرہ میں اسے حائضہ تصور کیا جائیگا۔

وعن ابی یوسفؒ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃؒ ...... الخ

اور ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت ہے یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول مروی ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول ہے کہ جب پندرہ دنوں سے کم طہر ہو یعنی خون نہ آئے تو اسے فاصل مانا نہیں جائے گا، اور پورے دنوں کو متواتر خون کے مانند کہا جائے گا، کیونکہ جب یہ پورے دن پاکی کے نہیں ہوئے تو خون کے یہی ایام مانے جائینگے اس قول کی بنیادی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حیض کی ابتداء اور انتہاء طہر پر بھی جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ طہر پندرہ دن سے کم ہو اور اس کے دونوں طرف خون ہو اس لئے مبتداء یعنی وہ لڑکی جسے ابھی پہلی مرتبہ خون آیا ہو اس نے ایک روز خون اور چودہ زور طہر کے دیکھے تو اس کے پہلے عشرہ کو جس میں ایک دن خون اور بقیہ نو دن طہر کے ہیں مجموعہ دس دن حیض کے مانے جائیں گے، اور اسے بالغہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر عورت معتادہ ہو یعنی کم از کم اسے دوبارا ایک مقرر دن مثلاً دونوں مرتبے چھ چھ دن خون آچکا ہو اس کے بعد اس نے وقت مقرر سے پہلے ایک دن خون اور دس روز طہر پھر ایک روز خون دیکھا (جس کی صورت یہ ہوگی استحاضہ ۱۰ دن حیض۔ استحاضہ۔۔ططططططططط۔۔) تو اس میں عادت کے دس روز حیض کے مانے جائیں یعنی دونوں خونوں کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں خون بالکل نہیں آیا ہے وہ حیض کا ہے اور عادات سے اول اور آخر دونوں دن جس میں خون آیا ہے دونوں استحاضہ کا ہے یہ مسئلہ اس وقت کا ہے جبکہ اس کی عادت دس روز کی ہو لیکن اگر اس کی عادت سات یا پانچ دنوں کی ہو تو صرف عادت سات یا پانچ دن حیض کے ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے۔

والا خذ بھذا القول ایسر، وتما مہ یعرف فی کتاب الحیض.

ترجمہ:-اس قول کو قبول کرنا بہت آسان ہے۔اور اس کی پوری بحث اور تفصیل کتاب الحیض سے جانی جاسکتی ہے۔

توضیح: طہر متخلل وغیرہ

والا خذ بھذا القول ایسر...... الخ

طہر متخلل کے سلسلہ کی مذکورہ صورت کو قبول کرنا عمل کے لئے۔ عورتوں کی سمجھ میں آنے کے لئے اور فتوے دینے والے کے لئے بھی بہت آسان ہے اور اس کی پوری بحث امام محمدؒ کی کتاب کتاب الحیض میں مذکور ہے (جس کا جی چاہئے وہاں دیکھ لے) اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا ہے۔ الصدر۔ التبیین، اور اس پر فتوی ہے، الفتح، اور اسی پر صدر شہید حسام الدین کی رائے قائم ہوئی ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے۔ المحیط، معلوم ہونا چاہئے کہ وہ طہر جو حیض کی بحث میں معتبر ہے اس سے مراد وہ طہر ہے جس میں کم از کم پورے پندرہ دنوں تک خون آنا بند ہو گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اسے طہر ناقص کہا جاتا ہے جو حقیقت میں طہر نہیں ہوتا ہے، اس طرح جب دو خون کے درمیان ایسا طہر ناقص ہو تو وہ ایک دن سے چودہ دنوں تک کا ہو سکتا ہے۔ اگر تین دن سے کم ایک یا دو دن ہو تو بالاتفاق اسے طہر فاصل نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ جاری رہنے والے خون کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر تین دنوں سے زائد ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

میں مناسب سمجھتا ہوں یہاں اس بحث کا ترجمہ کردوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ خوب واضح ہو جائے اگرچہ یہ کام میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی تو اسی قول پر ہے جو پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے جتنے اقوال ہیں ان میں پہلا قول جو کہ امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے بیان کیا ہے یہ کہ اگر طہر ناقص کو آگے اور پیچھے دونوں طرف سے خون گھیرے ہوئے

ہو۔ خواہ ایک دن ہو یا زیادہ دس دنوں سے کم ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو۔ اب اگر عورت مبتدیہ ہو یعنی پہلی مرتبہ خون آرہا ہو تو پہلے دن سے دسویں تک پورے دس دن حیض کے ہیں مثلاً پہلی تاریخ خون آیا اس کے بعد چودہ دن طہر ناقص رہا یعنی خون نہیں آیا پھر ۱۶/ سولھویں تاریخ خون آیا۔ تو اگر لڑکی کا یہ پہلا خون ہو یعنی وہ مبتداٰہ ہو تو پہلی تاریخ سے دسویں تک دس روز تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس حیض کا خاتمہ طہر پر ہوا۔ اور اگر عادت والی عورت ہو اس کی عادت پہلی تاریخ سے تھی تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ پہلی تاریخ سے اس کا حساب شروع ہوا پھر اگر عادت سات دن کی تھی تو سات ہی تک اس کا حیض ہوگا کیونکہ اس کا خون دس دن سے زیادہ ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے کہ اگر دسویں ہی تک خون آتا تو باوجود اس کے کہ اس کی عادت سات دنوں کی تھی اس وقت دسوں دن حیض کے ہوں گے اور یہ تنبیہ پہلے گذر چکی ہے اور اگر اس کی عادت دوسری تاریخ سے ہو تو پہلا دن استحاضہ ہے اس بناء پر اس دن کی نمازیں اگر نہیں پڑھی ہیں تو ان کی قضاء لازم آئے گی پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوگا، اس صورت میں اسکی ابتداء طہر سے ہوگی، اب اگر اس کی عادت سات دنوں کی تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس دنوں کی عادت تھی تو گیارہویں کو حیض ختم ہوگا، اور یہ خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھویں تک بند ہے اور بقیہ ایام جو نویں سے یا بارہویں سے ہیں استحاضہ کے ہوں گے، اگر ان دنوں ہر وقت تازہ وضو سے نمازیں پڑھی تھیں تو وہ ادا مانی جائیں گی اور اگر مذکورہ طریقہ سے نہیں پڑھی تھیں تو ان کی قضاء کرنی ہوگی، مذکورہ قول پر عمل کرنا تو ضرور آسان ہے مگر اس میں ایک یہ پریشانی بھی ہے کہ قول اصح کے مطابق خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دیا کرے اس صورت میں وہ کب تک چھوڑتی رہے گی جبکہ اس کا طہر پندرہویں تاریخ تک تھا، **فلیفھم**۔

اور اگر اس صورت میں اس عورت کی عادت ساتویں تاریخ سے ہو تو بغیر خون کے ہی اس کا حیض شروع ہوگا اور سولہویں تاریخ کو خون سے خاتمہ ہوگا، یہ روایت ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے نقل کی ہے اور خود بھی اسی کو قبول کیا ہے۔

الحاصل اس قول کے مطابق سولہ دنوں میں اول اور آخر ایک ایک دن خون ہے اور درمیان میں چودہ دن طہر ناقص ہے، اس بناء پر دس دن یا عادت کے مطابق دن حیض کے ہوں گے۔ اس صورت میں جبکہ پورے پندرہ دن طہر ہونے کے بعد یہ صورت ہوئی ہے، دوسرا قول وہ ہے جو امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ حیض کے دس اور یا کم میں یہ صورت ہو کہ دونوں طرف خون ہو اس لئے اگر مہینہ کی پہلی تاریخ خون پھر دوسری سے نویں تک طہر پھر دسویں کو خون دیکھا ہو تو ایسی صورت میں وہ عورت مبتدیہ ہو یا عادت والی اس کے لئے یہ دسوں دن حیض میں شمار ہوں گے۔ اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں خون دیکھا تو آٹھوں دن حیض کے مانے جائیں گے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نویں تاریخ کو خالص سفید رنگ نظر آگیا ہو ورنہ دسویں تاریخ تک حیض کے دن ہوں گے خواہ وہ عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ بشرطیکہ گیارہویں کو سپیدی نظر آئی ہو ورنہ مبتدیہ میں دسوں دن حیض کے ہو کر گیارہوں سے استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور معتادہ میں اس کی عادت کے پورے حیض کے مان کر اس کے بعد استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور اگر دسویں تاریخ تک طہر اور گیارہویں کو خون ہو تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، یہی روایت متن ھدایہ اور متن کی دوسری کتابوں میں ذکر کی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے یعنی دس دنوں میں دونوں طرف خون موجود ہو اگرچہ صرف ایک ہی دن خون نظر آیا ہو، تیسرا قول جو ابن المبارک کے توسط سے امام اعظم سے منقول ہے یہ ہے کہ دس دنوں میں اس کیفیت کے باوجود مزید ایک شرط یہ ہے کہ دونوں خون اقل مدت حیض کا نصاب یعنی تین دنوں سے کم نہ ہو، چنانچہ اگر صرف پہلی اور دسویں تاریخ کو خون آیا مگر بقیہ دنوں میں خون نہیں آیا تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، اور اگر پہلی اور دوسری دو دن اور آخری ایک دن یا پہلی تاریخ ایک دن اور نویں دسویں دو دن مجموعہ تین دن ہو جائیں تو اس مجموعہ تین دن کا خون حیض کا ہوگا اور بقیہ سات دن طہر کے ہوں گے اور چوتھا قول جو امام محمدؒ کا مذہب ہے وہ یہ کہ تیسرے قول کی شرطوں کے علاوہ ایک شرط یہ

بھی ہے کہ خون کا مجموعہ جتنے دن ہوں اتنے ہی دن درمیان طہر کے ہوں یا اس سے کم ہو، اس بناء پر تیسرے قول میں جو مثال دی گئی ہے وہ اس قول کے مطلق حیض کی مثال نہ ہو گی کیونکہ اس میں خون تین دن اور طہر سات دن ہے البتہ اگر درمیان میں پانچ دن طہر ہو اور دونوں طرف خون کا مجموعہ پانچ دن ہو تو دونوں کا مجموعہ دسوں دن حیض کے ہوں گے ورنہ تین دن حیض اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے، بشرطیکہ پورے پندرہ دنوں کے بعد حیض آیا ہو۔

اور اگر دس دنوں میں اس صورت سے دو طہر جمع ہو جائیں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اس طہر کے برابر ہو مگر دوسرے میں برابر نہ ہو مثلاً پہلی اور دوسری تاریخوں کو خون آیا اور تیسری چوتھی یا پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی تاریخ کو خون آگیا اس کے بعد ساتویں آٹھویں اور نویں کو طہر رہا پھر دسویں کو خون آگیا جس کی مثال یہ ہو گی۔ ح ح ط ط ط خ ط ط ط خ۔ اس میں چھٹی تاریخ تک مجموعۃً تین دن خون اور تین دن طہر ہے لیکن چھٹی تاریخ سے دو دن خون اور تین دن طہر ہے، ان میں سے اگر پہلے چھ دنوں کو خون مان لیا جائے تو ساتویں آٹھویں اور نویں تین دنوں کا طہر خون کے مجموعہ ۶ دنوں سے بہت کم ہو جاتا ہے اس لئے ابو زیدؒ نے کہا ہے کہ سب کو خون مان کر پورے دس دنوں کو حیض مانا جائے گا۔ لیکن ابو سہیلؒ نے کہا ہے کہ صرف پہلے چھ روز حیض کے ہوں گے، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے جیسا کہ الفتح اور العنی میں ہے۔

اور اگر پہلے دن خون اور دوسری تیسری چوتھی کو طہر پھر پانچویں کو خون پھر چھٹی ساتویں اور آٹھویں کو طہر دیکھا۔ اس کے بعد خون برابر جاری رہا یہاں تک کہ دس سے زیادہ ہو گیا اس طرح۔ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ۔ تو ابو سہیلؒ کے طریقہ پر پانچویں تاریخ کے خون سے حیض شمار کیا جائے تو متواتر آنے والے خون میں سے چھ دن حیض کے ہوئے لہذا پانچویں سے چودہویں تک پورے دس دن حیض کے ہوئے۔ پانچواں قول حسن بن زیادؒ نے کہا ہے کہ جو طہر تین دن یا زیادہ کا ہو گا اسے فاصل سمجھا جائیگا، اس کی روایت ابو حنیفہؒ سے بھی بتائی ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ تاج الشریعہؒ نے اپنی کتاب شرح ھدایہ میں کہا ہے کہ اس کی ایک مثال ایسی دی جا سکتی ہے جو مذکورہ پانچوں اقوال کی جامع ہے، اس طرح پر کہ ایک عورت کے ساتھ اس طرح معاملہ پیش آیا کہ اس نے ایک دن خون دیکھا اور چودہ دن طہر، پھر ایک دن خون اور آٹھ دن طہر پھر ایک دن خون اور سات دن طہر پھر دو دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون پھر دو دن طہر اور ایک دن خون اس طرح مجموعہ پینتالیس دن ہوئے۔ جس کا نقشہ یہ ہے۔

خ ططططططططططططط خ طططططططط خ ططططططط خ خ ططط خ ططط۔ خ طط خ۔

اس میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق شروع سے دسویں تک حیض ہے۔ اس کے بعد چوتھا عشرہ یعنی سات دن طہر میں سے آخری دن کے طہر جو بتیسویں سے اکتالیسویں دن تک ہے یہ بھی حیض ہے اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں طہر سے ہے، اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق جو متن میں مذکورہ ہے اس میں سولہویں سے پچیسویں تک عشرہ جس کی ابتداء اور انتہاء دونوں خون سے ہے حیض ہے، اور ابن المبارکؒ کی روایت کے مطابق پچیسویں سے چونتیسویں تک دس دن حیض ہے۔ اور امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق تینتیسویں سے اڑتیسویں تک چھ دن بقول اصح حیض ہے۔ اور ابو زیدؒ کے قول کی بناء پر بیالیسویں تک دس دن حیض ہے اور حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق صرف آخری چار دن (۴۲ تا ۴۵) حیض باقی سب استحاضہ ہے۔ البتہ اگر کوئی تین دن خون کا نصاب ہو، طہر متخلل کا یہی مسئلہ ہے، یہ بیان طہر ناقص کا تھا اور اب طہر صحیح کا مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے جو ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔

واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي، وانه لا يعرف الا توقيفا، ولا غاية لاكثره، لانه يمتد الى سنة وسنتين، فلايتقدر بقدير الا اذا استمر بها الدم، يعرف ذلك في كتاب الحيض .

ترجمہ:- اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ سے ایسا ہی منقول ہے، اور یہ بات اطلاع پا کر ہی کہی جا سکتی

ہیں، اور اس طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ طہر سال دو سال تک بھی جاری رہتا ہے لہذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ اس صورت میں کہ خون ہمیشہ جاری رہتا ہو اس کی تفصیل کتاب الحیض سے (جو کہ امام محمدؒ کی تصنیف کردہ ہے) جانی جاسکتی ہے۔

توضیح: طہر مُتخلل

واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي......الخ

اور صحیح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ تابعی سے جو ثقہ ہیں ایسا ہی منقول ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو عقل وقیاس سے نہیں کہی جاسکتی ہے بلکہ یہ تو وہ مسئلہ ہے جو اللہ ورسول کے بتانے سے ہی جانی جاسکتی ہے، لہذا راوی یعنی ابراہیم نخعیؒ نے یہ بات اپنی رائے سے نہیں کہی ہوگی بلکہ کسی صحابی سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہی ہوگی۔ حدیث و آثار کی کتابوں سے اگرچہ یہ بات ابراہیم نخعی سے مروی ومنقول ہونے کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے عینی اور ابن الہمامؒ نے اس روایت کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ سے اس مسئلہ کو ثابت کیا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ طہر کم سے کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے، یہی قول سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے، اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ میری سمجھ کے مطابق اس بارہ میں ان فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

مہذب میں لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ کامل میں کہا ہے کہ بالاتفاق طہر کم از کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے تہذیب میں بھی اسی قسم کا بیان ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس میں اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں امام احمدؒ اسحٰقؒ مالکؒ اور دوسروں کا اختلاف مشہور ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر اختلاف کا انکار کرنے والوں کی مراد یہ ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے اندر اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، لہذا بعد کے علماء کا اختلاف اس کے منافی نہیں ہوا، م، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حدیث میں ہے کہ کم از کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دنوں کا ہوتا ہے۔ اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، اس مسئلہ کو غایۃ البیان میں ذکر کیا ہے اور قاضی القضاۃ ابو العباسؒ اس قول کو امام اعظمؒ کی طرف منسوب کیا ہے اس سے پہلے حضرت ابو سعید خدریؓ سے علل متناہیہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے اور یہ بھی دلیل ہے لزوم کی مدت پندرہ ہے جو مدت اقامت جیسی ہے۔ الفتح۔ اس قیاسی دلیل میں تامل ہے، مع، الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحیح طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔

ولا غاية لاكثره لأنه يمتد الى سنة......الخ

اور طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہا نہیں ہے، بر خلاف حیض کے (کہ اس کی اکثر مدت دس دن ہیں)۔ لانه یمتد الی سنة الخ یعنی طہر کی مدت کھنچ جاتی ہے جو کہ ایک سال اور دو سال کی بھی ہو سکتی ہے بلکہ کبھی ساری عمر بھی اسی طرح گذر جاتی ہے لہذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کبھی کسی خاص ضرورت کے موقع پر، اسی لئے مصنفؒ نے اپنے اس قول الا اذا استمر الخ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت کا خون ہمیشہ ہی جاری رہتا ہو اور کبھی بند نہ ہوتا ہو، یہ مسئلہ امام محمد کی مصنفہ کتاب، کتاب الحیض سے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ایک عورت کا خون بالکل ابتداء سے ہی بہنا شروع ہو اور بہتا ہی رہا تو اس کی کسی قسم کی عادت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے اس بناء پر اس کے حیض کی ابتداء اور اختتام کا حکم کیونکر لگایا جاسکتا ہے، ایسی عورت کی نماز اور روزے وغیرہ کے مسائل جو حیض سے متغیر ہوتے رہتے ہیں ان کے لئے کچھ تو اجتہاد سے فیصلہ کرنا پڑے گا اس کے لئے ابن الہمامؒ نے کئی صورتیں لکھی ہیں اول یہ ہے کہ مثلاً کسی کو بالکل پہلی مرتبہ خون آنا شروع ہوا اور وہ

بند نہ ہوا تو وہ استحاضہ کے حالت میں بالغ ہوئی۔
دوئم یہ کہ مثلاً دس دن حیض کا خون دیکھ کر بالغ ہوئی پھر ایک سال تک ایک قطرہ خون بھی اس نے نہیں دیکھا، پھر خون آنا شروع ہوا اور آتا ہی رہا، اس طرح صرف ایک مرتبہ اس نے حیض کا زمانہ پایا مگر ایک مرتبہ سے عادت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے۔
سوم یہ کہ کسی کو بارہا خون حیض آچکا ہے اور اس کو اپنی عادت معلوم ہو چکی تھی پھر اچانک خون مستقلاً بہنے لگا اور وہ اپنی پرانی عادت بھی بالکل بھول گئی، پس اگر پہلی صورت ہو یعنی استحاضہ کی حالت ہی میں بالغ ہوئی تو اس کے لئے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے مانے جائیں گے اور باقی ایام طہر کے ہوں گے، مہینہ پورا ہونے سے بیس روز طہر کے ہوں گے اور اگر انتیس کا مہینہ ہو گا انیس روز طہر کے ہوں گے، اور دوسری صورت میں جبکہ دس روز حیض آکر سال پھر خون نہ آیا ہو تو قاضی ابو حازمؒ کے نزدیک جتنے دن اور انتہاء حیض وطہر کے دیکھے ہیں وہی رہیں گے۔
اور تیسری صورت میں جبکہ عادت ہو کر وہ اپنی پرانی عادت میں سے حیض کے دن اور ابتداء اور انتہاء بھول گئی ہو تو اگر ان تین باتوں سے کچھ وہ بھول اور کچھ یاد ہو تو اگر اسے طہر یا حیض ہونے کے بارے میں اسے شک ہو رہا ہو تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر اسے اس بات میں تردد ہو کہ وہ ابھی طہر سے فارغ ہوئی ہے یا حیض سے تو استحاناً ہر نماز کے وقت کے لئے وہ غسل کرے اور نجم النسفیؒ نے کہا ہے کہ ہر وقت نہیں بلکہ نماز کے لئے غسل کرے، المحیط، اور یہی اصح ہے، مبسوط السرخسی، یہی صحیح ہے البحر الرائق۔
اور ماہ رمضان میں کسی دن بھی روزہ ترک نہ کرے، اور مہینہ گذر جانے کے بعد ایام حیض کے اندازے سے قضاء کر لے، اگر اسے یہ یاد ہو کہ حیض رات کے وقت شروع ہوتا تھا تو اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی، اور اگر دن کے وقت سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً بائیس دنوں کی قضاء لازم ہوگی اور اگر رات یا دن کا کچھ بھی یاد نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک احتیاطاً بائیس روزوں کی قضاء ہوگی، پھر وہ خواہ بعد رمضان ایک ساتھ ہی قضاء کرے یا تھوڑا تھوڑا، الامام السرخسی کی کتاب المبسوط میں ایسا ہی ہے۔
اور اگر اسے دنوں کی تعداد اور ابتداء اور انتہاء سب مشتبہ ہو جائے تو اسے واجب ہے کہ وہ تحری کرے یعنی اپنے دل میں غور کر کے کسی جانب بھی رائے قائم کرنے کی کوشش کرے اور جو گمان غالب ہو اسی پر وہ عمل کرے، اور اگر کسی بات پر اس کی رائے غالب نہ ہو سکے تو اسی کو مُحیرہ کہتے ہیں اس کے واسطے کسی بات کو متعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، اس بناء پر اپنے تمام شرعی احکام پر عمل کرتے ہوئے احوط یا احتیاط پر عمل کرے چنانچہ قرآن پاک کی تلاوت، اس کے چھونے، مسجد میں جانے، اور شوہر کے ساتھ وطی کرنے میں احتیاطاً اپنے آپ کو حائضہ سمجھے، یعنی ان میں سے اس کے لئے کوئی چیز بھی جائز نہ ہوگی اور ہر نماز کے لئے وہ غسل کر لیا کرے، الفتح، درع، یہی اصح ہے۔
وقت نماز کے لئے غسل نہ کرے جیسا کہ مبسوط السرخسی کے حوالہ سے گذر چکا ہے، م، اس غسل سے وہ فرض اور وتر پڑھے، الفتح، اور سنن مؤکدہ پڑھے، البحر، اور صرف اس قدر قرآن پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہیں، الفتح، درع، اور یہی صحیح ہے اور ان دونوں کو آخر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح، البحر، اور رمضان کے روزے رکھے، پھر پچیس روزے قضا کر لے، اور عدت کے بارے اصح قول یہ ہے چھ مہینوں سے کچھ کم ہے، ص، اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، اور حاکم شہیدؒ نے منتقی میں کہا ہے کہ اس کا طہر دو ماہ کا ہوگا، اور برہان الدین المرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حاکم شہیدؒ کے قول پر فتوی ہے، فع، اور عدت کے ماسوا دوسرے احکام کے بارے میں اس کا طہر کچھ بھی مقرر نہیں ہے، بلکہ ایک حائضہ جن کاموں سے پرہیز کیا کرتی ہے یہ بھی اس سے پرہیز کرتی رہا کرے مثلاً تلاوت قرآن اور دخول مسجد وغیرہ، اور اس کا

شوہر اس سے کبھی وطی نہ کرے، مع، یہاں تک حیض کے خون کی بحث تھی اب استحاضہ کے خون پر تنبیہ کی جاری ہے، چنانچہ فرمایا ہے، (آئندہ)

ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطى، لقوله عليه السلام: توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصير، ولما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والوطى بنتيجة الاجماع .

ترجمہ :-اور استحاضہ کے خون کا حکم نکسیر کی طرح ہے جو روزے، نماز اور وطی کسی کو بھی منع نہیں کرتا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس کی فرمان کی وجہ سے کہ تم وضوء کرو اور نماز پڑھو اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو، اور جبکہ نماز کا حکم جان لیا گیا تو اس سے روزے کا حکم بھی اور وطی کا حکم بھی اجماع کے نتیجہ سے ثابت ہو گیا۔

توضیح :استحاضہ کے احکام

ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطى...... الخ

یعنی حیض کا خون تو نماز روزہ اور وطی کو روک دیتا ہے مگر استحاضہ کا خون ان میں سے کسی چیز کو بھی نہیں روکتا ہے کیونکہ وہ نکسیر کے خون کا حکم رکھتا ہے اور استحاضہ رگ سے آتا ہے، اس لئے مستحاضہ عورت روزے رکھے، نمازیں پڑھے اور اس کا شوہر اس سے وطی کرے، اگرچہ استحاضہ کے عارضہ کی وجہ سے اس کے احکام دوسری بیماریوں کی طرح خاص بھی ہیں جو عنقریب مذکور ہوں گے، یہاں پر صرف اجمالاً ان باتوں کی طرح اشارہ کر دیا ہے۔ یہی قول اکثر علماء کا ہے، ع۔

لقوله عليه السلام: توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصير...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مستحاضہ عورت کو فرمایا تھا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہے، ابن ماجہ میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور کہا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پھر پاک نہیں ہوتی ہوں، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز سے الگ رہو پھر غسل کر کے ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھ لو اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکتا ہو، اور اس کی روایت ابو داؤد نے بھی کی ہے، ان دونوں کی سندوں میں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہؓ ہے، ابن ماجہ نے اس کی تفسیر اس طرح ہے کہ یہ عروہ ابن الزبیر ہیں، ابو داؤد نے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور علی بن المدینی نے کہا ہے کہ حبیب بن ثابت نے عروہ بن الزبیرؓ کو نہیں دیکھا ہے، اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے بیان میں نہیں بلکہ عروہ مزنی کے بیان میں ام المومنین عائشہؓ سے روایت کرنا ذکر کیا ہے، یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اس میں اس زیادتی کا بیان نہیں اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو الفتح۔

امام احمدؒ نے بھی ابن ماجہ کی روایت کے مانند روایت کیا ہے، اور اسحٰق و بزار اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے لیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی نے کچھ نہیں کہا ہے لیکن ابن ماجہ اور بزار نے ابن الزبیر عن عائشہؓ کے بیان میں اس حدیث کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عروہ بن الزبیر ہی ہوئے، اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکے، اور دار قطنی نے اس کو سنن میں روایت کیا ہے، ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اس کو اعمش سے روایت کیا ہے، اور صرف ام المومنین عائشہؓ پر موقوف کیا ہے اور مرفوع ہونے سے انکار کیا ہے، اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا ہے، اب ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ پہلا اعتراض یہ کہ اس میں یہ جملہ "اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکے" نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ خود ابن ابی شیبہ

اور دار قطنی کی روایت میں بھی یہ ثابت ہے۔
دوسرا اعتراض یہ کہ عروہ سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا۔
جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں دار قطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا ہے۔
تیسرا اعتراض یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا ہے۔
جواب یہ ہے کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا ہے کہ بلا شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے اور ابوداؤد نے اپنی کتاب سنن میں حمزہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہؓ ایک صحیح روایت کی ہے، اس طرح یہ ایک قوی دلیل ہے اس بات پر کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ یہ حدیث کیونکر صحیح ہوتی حالانکہ اس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، ساتھ ہی یہ منفی نہیں بلکہ مثبت ہے اور اصول حدیث میں متفقہ یہ قاعدہ ہے کہ مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں۔
اور چوتھا اعتراض کہ مذکورہ روایت موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔
جواب یہ ہے کہ اگر کچھ ثقہ مثلاً وکیع وغیرہ نے اسے موقوف روایت کیا ہے تو ان ہی جیسے دوسرے ثقہ محدثین مثلاً جریری، سعید بن محمد الوراق اور عبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسے مرفوع بھی روایت کیا ہے، اور یہ بھی مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے لہذا اس بات میں کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ ام المؤمنین عائشہؓ نے ایک بات رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے ذکر کی اور دوسری مرتبہ بغیر حوالہ کے اس کا حکم خود کر دیا اور ایسا کرنے میں بالاتفاق کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔
جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا اور اس میں روزہ اور وطی کا حکم بھی موجود ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ولما عرف الصلوۃ الخ کہ جب حدیث سے نماز کا حکم نکلا تو روزہ اور وطی کرنے کا حکم بھی بطریق اجماع ثابت ہو گیا، یعنی ہم سب لوگوں کا جب اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز، روزہ اور وطی کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اور نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو بالاتفاق بقیہ باتوں کا بھی حکم ثابت ہو گیا۔
اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دونوں کے حکم میں اس طرح فرق ثابت ہوتا ہے کہ ایسی عورت جس کے حیض آنے کی عادت مقرر ہو کسی وقت عادت سے پہلے ہی اس کا حیض رک جائے تو وہ غسل کرنے کے بعد نماز پڑھا کرے مگر وطی نہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں حکموں میں فرق بھی ہے۔
جواب یہ ہے کہ یہ حکم تو حیض کے بارے میں ہوا، مگر اس جگہ مراد یہ ہے کہ جو خون مانع نماز ہے وہ روزہ اور وطی کے بھی مانع ہوتا ہے، اور جو مانع نہیں ہے وہ کسی کا مانع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وطی کے بارے میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ م۔
ابوداؤد نے ایک حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش سے روایت کی ہے کہ وہ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے ہمبستری کرتے تھے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے وطی کرتے تھے۔ یہ حدیث بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حمنہ کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں۔ ع۔

ولو زاد الدم على عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عادتها، والذى زاد استحاضة، لقوله عليه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرائها، ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به.

ترجمہ: اور اگر خون دس دن سے زیادہ ہو جائے حالانکہ اسے اپنی پرانی عادت میں سے کم کی معلوم تھی، تو وہ اس کی اپنی عادت پر لوٹائی جائے گی، اور جو خون عادت سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑ دے گی، اور اس لئے بھی کہ عادت سے جو زیادہ ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس سے زیادہ ہے،

لہٰذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے گا۔

توضیح: استحاضہ کے احکام

ولو زاد الدم على عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عادتها......الخ

اگر کسی عورت کے حیض کے دس دنوں سے کم کی عادت پرانی اور معلوم تھی اور اس کا خون کسی مہینہ میں دس دنوں سے زیادہ آگیا تو اسے اس کی اپنی پرانی عادت پر لوٹا دیا جائے گا۔ اس جگہ اس عورت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) مبتدیہ ہوگی کہ خون آنے کی ابھی ابتداء ہوئی ہے۔ (۲) معتادہ ہوگی کہ (کم از کم دوبار) اسے حیض آچکا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ ہے کہ اس کے خون آنے کا دن اور وقت مقرر ہے کہ مثلاً ۳یا۴یا۵دن خون آتا ہے۔ (۳) یا یہ کہ اس کی عادت کوئی مقرر نہیں ہے مثلاً کبھی ۵دن کبھی ۶اور کبھی ۷دن خون آتا ہے ان تین صورتوں میں سے دوسری صورت کہ ہر مہینہ خون آنے کا وقت بھی مقرر ہے اور دن بھی متعین ہے اور اگر کسی وقت اس کا خون اس دنوں سے بھی زائد آتا رہے تو ہمارے احناف اس سلسلہ میں اس بات پر متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً اگر اس کی عادت پانچ دن خون آنے کی تھی تو اب چونکہ دس سے بھی زیادہ خون آگیا ہے لہٰذا وہ صرف ان مقررہ تاریخوں کے پانچ دنوں کو حیض شمار کرے گی۔

والذى زاد استحاضة، لقوله عليه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرائها......الخ

اور جو وقت اس کی عادت مقررہ سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے اگرچہ دس دنوں سے کم ہو اس صورت میں اس کے پانچ دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے اسی لئے اتنے دنوں کی نمازوں کی وہ قضاء کرلے۔

اور اگر خون دس دن سے زیادہ نہیں آیا بلکہ دس پر ہی ختم ہوگیا تو بالاتفاق یہ دسوں دن حیض کے ہوں گے خواہ اس کی عادت معلوم ہو یا نہ ہو اور وہ خواہ مبتدیہ ہو یا مختلفہ ہو۔ اور یہ فرض کرلیا جائیگا کہ اب اس کی عادت بدل گئی ہے۔ اور اگر اس کا خون دس دنوں سے زیادہ آیا مگر وہ عورت مبتدیہ ہو تو بالاتفاق دس دن اس کے حیض کے مانے جائینگے، اور باقی کو استحاضہ کہا جائیگا، اس جگہ مختلفہ کا مسئلہ آگے ذکر کیا جائیگا، یہ تو ظاہر ہے، لیکن صرف اس مذکورہ مسئلہ کی صورت کہ ان پر عادات معلوم نہ ہو اور خون دس دنوں سے زیادہ آگیا ہو اس میں عادت معلومہ تو حیض صرف اس کی مقررہ عادت تک ہوگا اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے، یہ صورت دلیل کی محتاج ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس حکم کی بناء پر کہ مستحاضہ اپنے ایام حیض کی نماز کو چھوڑ دے (انکی قضاء بھی نہ کرے) اس میں صرف ایام حیض تک کی نماز چھوڑنے کا حکم دیا ہے اور پورے دس دنوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور جب ہماری مفروضہ صورت میں عورت کا خون دس دنوں سے زیادہ ہوگیا تو وہ مستحاضہ ہو چکی لہٰذا صرف اپنے متعین دنوں کی نماز چھوڑ دے جبکہ اس کی عادت کی دن معلوم ہیں اتنے ہی دن کی نماز چھوڑ دے۔ اور یہی ہمارا مطلب ہے، چنانچہ اگر اس عورت کے ایام شروع ہی نہ ہوئے ہوں یعنی وہ ابھی خون دیکھ کر بالغ ہوئی ہو اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوگئی یا یہ کہ اس کی عادت معلوم نہ تھی، تو اس کے حق میں حیض کے پورے دس دن مانے جائینگے، یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے مستحاضہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے پھر ایک بار غسل کرے اور ہر نماز کے وقت وضو کرلیا کرے۔

دار قطنی نے اس حدیث کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے، اور ام سلمہؓ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کے واسطے دریافت کیا تھا کیونکہ وہ مستحاضہ ہو چکی تھیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑ دے۔ اور غسل کرلے اور کپڑے سے استدفاء کرے یعنی اپنی شرمگاہ پر کپڑے رکھ کر مظبوطی سے باندھ لے اور نماز پڑھ لے۔ دار قطنی نے اس کی روایت

کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کے سب راوی ثقہ ہے۔
اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے، اس کی ایک عمدہ دلیل جو ابو داؤد نے روایت کی ہے جو یہ ہے اخبرنا عبد الله بن مسلمه عن مالك عن نافع عن سليمان بن يسار عن ام سلمةؓ ان امرأة كانت تهراق الدم الحديث یعنی رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہؓ نے ان کے واسطے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسے چاہئے کہ مہینہ میں سے ان راتوں اور دنوں کا خیال کرے جن میں اسے حیض آتا تھا موجودہ کیفیت طاری ہونے سے پہلے، اور مہینہ میں سے اتنے وقتوں اور دنوں کی نمازیں چھوڑ دے، پھر جب یہ دن گذر جائیں تو غسل کرلے اور ایک کپڑے سے استدفاء کرے پھر نماز پڑھے۔ یہ روایت مالک، احمد اور نسائی نے ذکر کی ہے اور بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق اس کی سندیں ہیں، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب دس دنوں سے خون تجاوز کر جائے تو اپنی جانی ہوئی عادت تک حیض میں شمار کرے، باقی دن استحاضہ کے ہوں گے۔

ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به...... الخ

اور اس قیاس کی بناء پر کہ عادت سے جو زائد ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو قیاس سے زائد ہے لہذا اسی کے ساتھ اسے ملادیا جائیگا اس سے اس قیاس پر تنبیہ ہے جو نص کے موافق ہو، اس بناء پر یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ نص تو قیاس کے موافق ہے اور اس کی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا اپنے رسوخ علم اور اجتہاد کے ذریعہ حکمتیں بیان کرتے ہیں اور کوئی بھی اسے ناجائز نہیں کہتا ہے۔

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر، والبا قى استحاضة، لانا عرفناه حيضا، فلا يخرج عنه بالشك، والله اعلم.

ترجمہ:- اور اگر وہ عورت ایسی ہو کہ پہلی مرتبہ جو اسے خون آیا اور وہ بالغہ ہوئی وہ استحاضہ سے ہی ہوئی تو اس کے حیض کے ایام پر مہینہ میں دس مانے جائینگے۔ اور باقی تمام استحاضہ کے ایام ہوں گے کیونکہ ان دس دنوں کے خون کو ہم نے حیض کے خون سے پہچان لیا ہے، لہذا اس میں کوئی شک ڈال کر اس سے نہیں نکالا جاسکتا ہے واللہ اعلم۔

توضیح:- ابتدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر......الخ

اور اگر ایسی عورت ہو ابھی پہلی مرتبہ اسے خون آنا شروع ہوا اور وہ بالغہ ہوئی مگر خون مسلسل آتا رہا یہاں تک کہ دس دنوں سے بھی زیادہ آتا رہا تو اس کے ہر ماہ پورے دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی خون استحاضہ کا ہوگا۔ کیونکہ اس کے خون کو جو اپنی اکثر مدت دس دنوں تک آتا رہا ہے اسی لئے اسے حیض سے ہی پہچانا ہے، لہذا اس جگہ یہ احتمال نکالنا کہ اگر دس دن سے کم حیض ہوتا تو وہ مستحاضہ نہ ہوتی اس شک کی وجہ سے اسے اس حیض سے نہیں نکالا جائے گا اور دس دن حیض کے ہی شمار کئے جائینگے۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ جس عورت کی عادت معلوم ہے اس نے اگر اپنی عادت سے زائد خون دیکھا کیا وہ زائد خون دیکھتے ہی اپنی نماز چھوڑ دیا کرے تو اس مسئلہ کے جواب میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہاں چھوڑ دے کیونکہ اصل بات تو یہی ہے کہ حیض کا خون مرض کا نہیں بلکہ صحت کی علامت ہے اور ابھی بیماری کی وجہ سے اسے استحاضہ پر محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے، مف، اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر خون دس دنوں پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دس دن پورے حیض کے ہوں گے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس حیض کے بعد کیا مستقل طور سے اس کے حیض کی مدت یہی دس دن کی ہوگی یا ایک بار اور بھی ہونے کا انتظار کیا جائے گا، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ عادت کا بننا ایک بار سے معلوم ہو جاتا ہے یا نہیں، تو طرفین کے نزدیک ایک بار سے عادت نہیں جانی جاتی ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک بار سے بھی جانی جا سکتی، مف، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اور امام مالکؒ کا قول اس کے قریب ہے۔ع، اور خلاصہ اور کافی میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، یہ اختلاف اصل عادت کے بارے میں ہے عارضی اور جعلی عادت کے بارے میں نہیں ہے، الفتح۔

اصلی عادت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ متواتر دو بار خون یکسانیت کے ساتھ اسی طرح طہر بھی دو بار یکسانیت کے ساتھ ہوں،ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ در مختار نے وہم کے طور پر کہا ہے اصلی عادت ثابت ہونے کے لئے صرف ایک بار ہونا کافی ہے، حالانکہ یہ بات عادت بدلنے کے سلسلہ میں ہے اس لئے جب دو بار یکساں طریقہ سے حیض اور طہر دونوں ہو جائیں تو وہ اصلی عادت ہوگی، م، مثلاً تین دن حیض اور پندرہ دن طہر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی طرح سے ہوں، دوسری قسم یہ کہ دو بار خون اور دو بار طہر مختلف طور پر نظر آئے پھر مستقلاً خون آتا ہی رہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کہ آخری بار جیسا بھی خون اور طہر دیکھا ہے اسی کو اس کے طہر اور حیض کے دن سمجھا جائیگا، اور طرفینؒ کے قول میں اختلاف ہے اس وجہ سے کہ مبتدیہ میں ایک بار سے عادت ثابت ہو جاتی ہے اور عادت عارضی یا جعلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تین بار خون اور طہر مختلف طور پر دیکھا جائے، اس کے بعد خون مستقلاً بہنے لگے۔مع۔

اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اس کی کوئی عادت فرض کر لی جائے، مثلاً کسی نے شروع میں پانچ دن خون اور سترہ دن طہر کے دیکھے دوبارہ چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر سہ بارے میں تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھے اس کے بعد خون مستقلا جاری ہو گیا، تو محمد بن ابراہیم میدانیؒ کے قول کے مطابق تینوں کے اوسط پر اعتماد کیا جائیگا (۵، ۴، ۳۔ ۱۲، ۳۔ ۴=اس طرح اوسط ۴ دن ہونگے) اور ابو عثمان سعید بن مزاحمؒ کے قول کے مطابق آخری دو مرتبوں میں سے جو کم ہوگا اس کو اصل فرض کیا جائیگا اس طرح مذکورہ صورت میں قول اول کے مطابق ۴دنوں کی نماز چھوڑے اور سولہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اسی حساب سے وہ ہمیشہ نماز پڑھتی رہے۔ اور قول ثانی کے مطابق وہ صرف تین روز چھوڑ کر پندرہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اس کو جعلی عادت کہتے ہیں جو ضرورت کی بناء پر بنادی گئی ہے، مصفی میں اسی طرح مذکور ہے۔الفتح۔ اور فتوی اسی آخری قول پر ہے، کیونکہ عورتوں کے لئے اس کا حساب آسان ہے،ع۔

اس بناء پر اگر کسی عورت نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر اور چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر پانچ دن خون اور سترہ دن طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴دن خون اور سولہ دن طہر کے ہوں گے، پھر اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت غالب آجائے تو کیا اصلی عادت ختم سمجھی جائیگی۔

جواب میں ائمہ بلخ نے کہا ہے کہ۔ نہیں۔ کیونکہ جعلی عادت اصلی عادت سے کمتر سمجھی جاتی ہے لیکن ائمہ بخارا نے کہا ہے کہ ہاں ختم سمجھی جائیگی، کیونکہ بر خلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہئے جیسا کہ گذشتہ مثال میں بتلایا گیا ہے، الفتح، اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اگر ایک عورت کی اصل عادت میں حیض کی پانچ دن ہوں تو جعلی ثابت نہ ہوگی، مگر چھ یا سات یا آٹھ دن دیکھتے سے، اور اس میں مکرر ہوگا، بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو، کیونکہ سات و آٹھ تکرار کی صورت میں چھ ہو جاتے ہیں، اور تکرار ہونے کی صورت میں عادت اصلیہ ٹوٹ جاتی ہے، بر خلاف جعلیہ کے، کیونکہ وہ خود ہی مختلف اور متفاوت ہوتی ہے، مع، پھر جعلی عادت میں اگر ایک بار بھی اس کے خلاف پایا تو بالاتفاق یہ عادت بھی ختم ہو جاتی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلی (۲) جعلی۔ پھر اصلی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متعینہ متفقہ (۲) مختلفہ۔ م۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر گفتگو اس بات میں ہو رہی ہے کہ مستحاضہ کسے کہتے ہیں اور کن وجہوں سے استحاضہ کا حکم

ہو تا ہے، تو یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حیض و نفاس کے علاوہ جو خون عورت کو آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے، اس استحاضہ کے احکام آئندہ فصل میں مصنفؒ نے بیان فرمائے ہیں اس لئے اس سے متعلق کچھ ضروری باتیں جان لینا مناسب ہے اور وہ کئی صورتوں سے ہیں مثلاً نو برس سے کم عمر کی لڑکی کو جو خون آجائے وہ بھی استحاضہ ہے مگر اس پر نماز فرض نہیں ہوگی، اور معتمد قول کے مطابق نو برس کی لڑکی کو خون آجانے سے اسے بالغہ مان لیا جائے گا اور تمام شرعی احکام اس سے متعلق ہو جائینگے، اور عمر کے اعتبار سے پندرہ برس کی ہو جانے پر بھی بلوغ کا حکم ہو جاتا ہے خواہ دوسری کوئی علامت حیض یا احتلام کی پائی جائے یا نہ پائی جائے، فاحفظہ۔

اور نو برس یا اس سے زیادہ کی لڑکی کو جب خون آنا شروع ہو اور دس دنوں سے زیادہ جاری رہے تو دس سے زیادہ دن کا خون استحاضہ کا ہوگا، اور اگر تجربہ کے بعد مثلاً سات دنوں کی عادت معلوم ہو گئی تو اس سے زیادہ بھی استحاضہ ہوگا، اور اگر کبھی پانچ اور کبھی سات دن خون آتا رہا پھر مستقل جاری رہا تو اسے چاہئے کہ پانچ دن ہو جانے کے بعد غسل کر کے نماز پڑھتی رہے مگر ہمبستری نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے، اور آٹھویں دن غسل کر کے اب مستقل طور سے مستحاضہ کے طور پر نماز پڑھتی رہے، اور اب وطی حلال ہوگی اور اگر ایک دن خون آیا اور چودہ دنوں تک خون بند رہا پھر ایک دن خون دیکھا تو اسے مبتدیہ کہا جائیگا لہذا اس کے دس دن تک حیض کے ہوں گے اور باقی دنوں میں وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی۔ اسی پر فتوی ہے، اور اگر وہ پرانی عادت والی معتادہ ہو تو عادت کے دنوں تک اس صورت میں حیض ہوگا اور جتنے دن اول اور آخر کے ہوں گے وہ ان دنوں میں مستحاضہ کے حکم میں رہے گی۔

اور اگر بہ اتفاق دس ہی دنوں میں ہو تو کل حیض ہوگا، اور گذشتہ کلام کی بہت سی صورتیں فتح القدیر سے معلوم ہوئیں، ان میں سے جس صورت میں حیض کا حکم نہ ہوگا وہاں استحاضہ کا حکم ہوگا، اب سن ایاس سن ایاس۔ (حیض سے مایوسی کا زمانہ) کے بعد عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ استحاضہ ہوگا لیکن اس سن ایاس میں امام اعظمؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہیں کرنی چاہئے، عورت خود اپنے متعلق سمجھنے لگے اور اسے گمان غالب ہو جائے کہ وہ آئسہ ہو چکی ہے تب وہ آئسہ ہو جائیگی، یعنی وہ ایسی عمر کو پہنچ چکی ہے کہ عموماً اس عمر میں عورت کو حیض نہیں آتا ہے، لہذا ایسی عورت اب بجائے حیض کے مہینوں کے اعتبار سے اپنی عدت گذارے گی، لیکن اس کے بعد بھی اگر کبھی وہ خون دیکھ لے تو وہ حیض کا ہی ہوگا، اور اس کے بعد مہینوں کے اعتبار سے جتنے مہینے بھی اس نے عدت کے گذار لئے ہیں سب بیکار ہو جائینگے اور اگر اس عرصہ میں دوسرے کسی سے نکاح کر لیا ہے تو وہ فاسد ہو جائیگا۔ کفایہ ع دت۔

اور اگر کسی کو کبھی خون آیا ہی نہیں یہاں تک کہ وہ اس حد تک پہنچ گئی کہ اس کی عمر کی تقریباً تمام عورتوں کو حیض آچکا ہے تو اب اس کے ایاس کا حکم دیا جائے گا، اور جامع صغیر میں ہے کہ جب وہ تیس برس کی ہو جائے اور حیض نہ آئے تو اس کو آئسہ کہا جائیگا اور محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ایاس کی حد پچاس برس ہے، اگر اس کے بعد کوئی خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا یہی قول ابو عبد اللہ الزعفرانی وثوری اور ابن المبارکؒ کا ہے، اسی قول کو فقیہ ابو اللیث اور نصیر بن یحییٰؒ نے اختیار کیا ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے، ع، اسی پر اعتماد، اور بھروسا ہے، ت، اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، المجتبیٰ وغیرہ۔

عدت کے معاملہ میں آئسہ ہونے کی حد پچپن برس ہے، ضیاء میں کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے، د، اور محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخؒ نے پچپن برس کا فتوی دیا ہے، تمام اقوال میں یہی قول سب سے مناسب اور قبول کرنے کے قریب ہے، مع، یہی مختار ہے، الخلاصہ، اسی پر اعتماد ہے، النہایہ، السراج، اور اسی پر فتوی ہے، معراج، ع، لہذا پچپن برس میں عورت جو خون دیکھے گی وہ ظاہر مذہب کے مطابق حیض نہ ہوگا، اور مختار مذہب یہ ہے کہ اگر خالص خون سیاہ یا گہرے سرخ کے مانند دیکھا تو حیض ہوگا، الصدر، شرح المجمع لابن ملک، ف، ایسی صورت میں مہینوں سے عدت گذارنا بے کار اور بے اعتبار ہو جائیگا، لیکن اگر عدت گذارنے کے

بعد دیکھا ہو تو عدت بے کار نہیں ہوگی، یہی مختار ہے، الصدر، د، ع، یہی صدر شہید کا فتوی محیط میں ہے۔ ملخص الکفایہ۔

اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد نہ ہوگا اور یہی قول فتویٰ کے لئے پسندیدہ ہے - الجوہرہ - د - یہ سارے احکام اس وقت ہیں - ـــــــــ جب کہ آئسہ ہونے کا حکم اسے نہیں سنایا گیا ہو یعنی ایسا نہ ہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو، کیونکہ اگر قاضی نے کسی کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد وہ عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ حیض نہ ہوگا، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، ع۔

فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقأ یتوضئون لوقت کل صلوة، فیصلون بذلك الوضوء فی الوقت ماشاءوا من الفرائض والنوافل، وقال الشافعیؒ: تتو ضأ المستحاضة لکل مکتوبة، لقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة، ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المکتوبة، فلا تبقی بعد الفراغ منها.

ترجمہ:- فصل۔ اور مستحاضہ اور وہ شخص جسے پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو اور جسے نکسیر یعنی ناک سے ہمیشہ خون جاری رہنے اور جسے زخم ہو جو اچھا نہ ہوتا ہو یہ سب نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرینگے اور اس وضو سے اس وقت میں جتنی اور جیسی فرائض اور نوافل پڑھنی چاہیں پڑھیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے گی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، اور اس وجہ سے کہ اس عورت کے پاک ہونے کا اعتبار فرض نماز کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے، اس لئے اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

توضیح:- مستحاضہ، معذور، پیشاب کا قطرہ جاری رہنے والے اور نکسیر وغیرہ کے احکام

فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الداء......الخ

یہ فصل مستحاضہ اور معذورین کے بعض احکام کے بیان میں ہے۔ معذور کا سب سے پہلے عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے تمام وقت میں پایا جائے یا وقت کا استیعاب کرلے عام کتابوں میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے، اس کی تفسیر وہ ہوسکتی ہے جو کافی میں لکھی ہوئی ہے کہ صاحب عذر انسان اسی وقت ہوگا کہ جب نماز کے پورے وقت میں اس کو عذر سے خالی اتنا زمانہ نہ ملے کہ وہ وضو کر کے اس عذر کے بغیر نماز پڑھ لے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات کم ہی ہوسکتی ہے کہ پورا وقت اس طرح گذرے کہ ایک سکنڈ کے لئے بھی وہ عذر ختم نہ ہو، ف، پس اس کا مطلب یہ نکلا کہ پورے وقت میں کوئی زمانہ عذر سے اتنا خالی نہ نکلے کہ کوئی وضو کر کے نماز پڑھ لے، لہٰذا تمام وقت کے استیعاب کرلینے کا مطلب یہی ہوا، اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ صرف معمول سے وقت کے لئے عذر کا نہ ہونا بالکل نہ ہونے کے برابر ہے، م۔

چونکہ عذر کے ابتداء ثابت ہونے کے لئے استیعاب وقت شرط ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو وہ اس وقت نماز کے آخر تک انتظار کرے آخر اس وقت بھی وہ عذر ختم نہ ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھ لے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر اس نے اس طرح نماز پڑھ لی اور دوسری نماز کا وقت آگیا اور اس میں وہ عذر ختم ہوگیا تو پہلی نماز کا اعادہ کرلے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسری نماز کے وقت عذر ختم نہ ہو تو پہلی نماز دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ استیعاب پایا گیا، ایسا ہی عذر ختم ہونے کی صورت میں بھی ایک کامل وقت کا استیعاب شرط ہے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خون بہتے ہوئے حالت میں وضوء کیا پھر عذر ختم ہوتے ہی یا نماز پڑھتے ہوئے حالت میں عذر ختم ہوگیا، اب اگر دوسرے وقت میں عذر دوبارہ پایا گیا تو دوبارہ نماز پڑھنی لازم نہ ہوگی کیونکہ پورے وقت میں عذر کا انقطاع نہیں ہوا

،اور دوسرے وقت میں وہ دوبارہ ظاہر نہیں ہوا تو پورے وقت اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پہلی نماز دوبارہ پڑھنی لازم ہوگی ،ف، د، المضمرات۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عذر ثابت ہونے کے لئے ایک فرض نماز کے کامل وقت میں عذر کا پورے طور پر پایا جانا ضروری ہے، اگرچہ حکماً ہی ہو۔ اسی طرح عذر ختم ہونے کے لئے بھی ایک کامل وقت میں عذر نہ پایا جائے، مگر یہ نہ پایا جانا حقیقۃً ہو اور حکماً نہ ہو، اس بات کی تصریح التنویر میں کی ہے، م۔

یہ تو ابتداء کے ثابت ہونے کے لئے شرط ہوئی اور عذر کے باقی رہنے کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر فرض نماز کا وقت گذرے کہ وہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ ضرور پایا جائے، التبیین، اگرچہ وقت کے کسی جزء میں ہو، ت، اب یہاں سے معذور کا حکم مصنفؒ اس طرح بیان فرمارہے ہیں **المستحاضة ومن به سلس البول الخ** .یعنی مستحاضہ کے علاوہ وہ شخص بھی جس کو پیشاب ہمیشہ ٹپکتے رہنے یا ناک سے خون بہتے رہنے یا ایسا زخم ہو جس سے خون تھمتا نہ ہو یہ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرکے اس وضو سے وقت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں سے جتنی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔ وہ فرض وقتی ہو یا قضاء ہو اور سنن موکدہ اور نوافل مستحبہ بھی پڑھ سکتا ہے۔

وقال الشافعيؒ : تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے۔ یعنی ہر فرض نماز کے وقت کے لئے نہیں بلکہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کر لے۔ اس بناء پر اگر ظہر کے وقت وضو کیا اور فرض نماز پڑھ کر سنن اور نوافل وغیرہ نمازیں بھی ادا کیں تو سب درست ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک جب تک ظہر کا وقت باقی ہے وضو بھی باقی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض پڑھتے ہی اس کی طہارت ختم ہوگئی۔

لقوله عليه السلام تتوضأ المستحاضة لكل صلاة...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے، اس میں ضعف ہے، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے متعلق ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے لئے وضو کر، یہ روایت ابن حبان اور ابویعلی نے بھی روایت کی ہے، بعض روایتوں میں عند کل صلوۃ ہر نماز کے نزدیک واقع ہے، لہذا یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کی دلیل ہے **ولان اعتبار طهارتها الخ** اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار فرض کی ادائیگی کی ضرورت اور مجبوری ہے اس لئے فرض سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہیں رہے گی۔

ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة، وهو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، يقال: آتيك لصلوة الظهر، اى وقتها، ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه .

ترجمہ :- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی اور پہلی حدیث سے بھی یہی بات مراد ہے، اس لئے کہ لام کو وقت کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ محاورہ میں بولا کرتے ہیں میں تمہارے پاس نماز کے وقت آوں گا یعنی نماز کے لئے آوں گا اور اس لئے کہ آسانی کے لئے وقت کو اداء کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اس لئے اس پر حکم کا مدار ہوگا۔

توضیح: مستحاضہ اور معذورین وغیرھم کے احکام

ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة...... الخ

اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے، یہ حدیث ان الفاظ سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی بعض روایتوں میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں ذکر کیا ہے، ع، اور سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے، انتہی، اور شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے ہشام سے انہوں نے اپنے والد عروہ بن الزبیرؓ سے اور انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا کہ تو وضو کر نماز کے وقت امام محمدؒ نے یہ روایت اصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں اس کا اقرار کیا ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کی یہ اسناد صحیح ہے، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے ثقہ اور امام مسلم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جن کے بہترین فضائل بہت مشہور ہیں اور ہشام بن عروہ راوی بھی ثقہ اور معروف ہیں اسی طرح عروہ بھی ثقہ اور مشہور و معروف تابعی ہے، لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے، بس جب یہ روایت ثابت ہوگئی تو لکل صلوٰۃ اور لوقت کل صلوٰۃ کے ایک ہی معنی ہوئے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وھو المراد بالاول اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔

وھو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، یقال: آتیك لصلوۃ الظھر، ای وقتھا......الخ

کیونکہ حرف لام معنی وقت سے مستعار لیا جاتا ہے لہٰذا لکل صلوٰۃ بمعنی لوقت کل صلوٰۃ ہوئے، جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی زوال آفتاب کے وقت نماز قائم کرو مفسرین یہ معنی بالاتفاق مراد ہیں، اسی طرح یہ بھی بولا کرتے ہیں اٰتیك لصلوٰۃ الظھر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آوں گا، لہٰذا لکل صلوٰۃ کی روایت کے معنی ہوئے لوقت کل صلوٰۃ تاکہ دونوں روایتوں میں موافقت ہو جائے اور بلاشبہ لوقت کل صلوٰۃ بہ نسبت لکل صلوٰۃ کے بہتر اور زیادہ مناسب ہے کیونکہ لوقت کل صلوٰۃ کے صرف ایک معنی ہیں یعنی ہر نماز کے وقت کے لئے، لیکن لکل صلوٰۃ کے دو معنی ہیں یعنی ہر نماز کے لئے اور ہر نماز کے وقت کے لئے، پھر محاورہ میں وقت کے معنی کا استعمال بہت زیادہ ہے، کیونکہ صلوٰۃ کا لفظ شریعت کے محاورہ اور عرف کے محاورہ دونوں میں وقت کے معنی میں مشہور ہے، شرع کی مثال ہے رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ان الصلوٰۃ اولاً و آخراً یعنی نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے، حالانکہ مراد وقت نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے اور رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان اَیّماَ رجلٍ اَدرکته الصَّلٰوۃُ فَلْیُصَلِّ جس کسی کو نماز پالے وہ نماز پڑھ لے حالانکہ اس کی مراد ہے جس کسی کو نماز کا وقت پالے، اس جیسی بہت سی مثالیں ہیں۔ ف۔

اسی طرح اس فرمان باری تعالیٰ ﴿فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِ هِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوۃَ﴾ کے یہی معنی واضح اور بہت صحیح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے بعد ایسے ان کے قائم مقام ہوئے جنہوں نے نماز کے اوقات کو ضائع کر دیا، نہایہ، علاوہ ازیں بالاتفاق فرض کے وضوء سے سنت ادا کرنا جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضوء مراد نہیں، پس جب معنی حقیقی مراد نہ ہوئے تو لامحالہ معنی مجازی مراد ہوں گے کیونکہ نفل تو فرض کے تابع ہوتا ہے، لیکن دوسر امجاز کہ وقت نماز کے لئے وضوء کرے یہ شرعی اور عرفی دونوں معنوں پر مشہور ہے لہٰذا یہی معنی زیادہ راجح ہوئے، مف، واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے حیض کے ایام سے گذر جائے تو اس پر ایک بار غسل کرنا لازم ہے، یہی قول اکثر علماء سلف و خلف کا ہے اور ہمارا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے، ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل کر کے نماز پڑھا کرے۔

یہ طریقہ بعض حدیثوں میں بھی موجود ہے، لیکن اس سے یہ بات نہیں سمجھی جاتی ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے رسول اللہ علیہ السلام کے بعد مستحاضہ کے بارے میں ہر نماز کے لئے وضو کرنا روایت کہا ہے اور اس کی تائید میں خود حضرت عائشہ، ابن عمر، انس اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک بار غسل کرے اس سے معلوم

ہوا کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ یہ مذہب سعید بن المسیب کا مشہور مذہب ہے کہ مستحاضہ ہر زور ایک ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لئے ایک غسل کرے، اس بیان سے سب سے بڑی کام کی بات یہ بھی معلوم ہوئی ہے کہ سب لوگوں نے جو ہر نماز کے لئے غسل یا ہر دن کے لئے ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل کرنے کو کہا ہے اس میں سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل وقت کے واسطے ہے نماز کے لئے نہیں ہے، گویا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مستحاضہ کے حق میں طہارت کا اعتبار وقت کے لحاظ سے ہے نماز کے لحاظ سے نہیں ہے، پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے پھر المستحاضة تتوضأ لكل صلوة کی تفسیر مذکورہ طریقہ سے صاف بتلاتی ہے کہ وہ نماز کے وقت وضو کرے۔

ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه ...... الخ

اور اس شرعی قیاس سے بھی کہ وقت کو مقرر کیا گیا ہے ادا میں آسانی دینے کی جگہ پر لہذا حکم کا مدار وقت پر ہوگا، اور نفس نماز پر نہ ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ادا کرنے کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ وقت کے اندر جس جزء میں بھی ادا کی جائے وہ ادا مقبول ہوتی ہے اگرچہ زید اول وقت میں اور عمرو اوسط وقت اور حامد آخر وقت میں ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر لازم ہوا تھا اس طرح کرنے سے سب سے تعمیل حکم مان لی جاتی ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے وقت کو ادا کے قائم مقام بنا کر آسانی پیدا کر دی ہے لہذا حکم کا دارومدار وقت پر ہی رہا لہذا مستحاضہ بھی اسی وقت کے لئے وضو کرے گی۔ م۔

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى، وهذا عند اصحابنا الثلاثة، وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس، اجزأهم حتى يذهب وقت الظهر، وهذا عند ابى حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف وزفر: اجزأهم حتى يدخل وقت الظهر، وحاصله ان طهارة الوضوء معذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابى حنيفة ومحمد، وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابى يوسف، وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس.

ترجمہ:- اور وقت نکل جانے پر ان لوگوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور وہ دوسری نماز کے لئے دوبارہ وضو کرینگے یہ حکم ہمارے تینوں فقہائے احناف کا ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب دوسرا وقت داخل ہو اس وقت وہ وضو کرینگے، چنانچہ اگر انہوں نے آفتاب طلوع ہوتے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہو جانے تک ان کا وضو باقی رہیگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے ناقص سے وقت نکلنے سے ختم ہوتی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرا وقت داخل ہونے سے ختم ہوتی ہے، اور امام یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک سے بھی طہارت ختم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ صرف اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ کسی نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے یا آفتاب نکلنے سے قبل کیا ہو۔

توضیح: معذورین کے احکام

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى...... الخ

ہمارے آئمہ ثلاثہ کے نزدیک معذوروں کا وضو اس وقت باطل ہو جاتا ہے جبکہ فرض نماز کا وقت نکل جاتا ہے لہذا وہ لوگ دوسری فرض نماز کے لئے دوبارہ وضو کریں، اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اسی وقت خون وغیرہ جو عذر ہے اس کا بہنا اور نکلنا بند ہو گیا یہاں تک کہ وقت نماز ختم ہو گیا تو اس وقت بھی وضو باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو جائے یا دوسرا کوئی حادث نہ پایا جائے۔ الفتح، اور جب دوسرا کوئی حادث پیش نہ آیا تو وہ معذور اپنے پہلے وضو سے دوسری نماز پڑھ سکتا ہے، التبیین، اس کی صورت موزوں پر مسح کرنے کی جیسی ہے کہ اگر وضو شروع

کرنے سے موزے پہننے تک عذر جاری نہیں ہوا رکا رہا یہاں تک کہ پورے طور پر موزے پہن لئے تو اس کے بعد موزوں پر مسح کرنے کے حق میں ایک تندرست کی طرح ہے، اس لئے دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم ہو جائے مگر موزوں پر مسح کرنا ہی کافی ہوگا پیروں کو دھونا لازم نہ ہوگا، د۔

وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس...... الخ

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب وقت داخل ہو اس وقت جدید وضو کرنا چاہئے، اس مسئلہ میں صرف امام زفرؒ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک دوسرے وقت کا داخل ہونا اس معذور کے لئے ناقص ہے پہلے وقت کا خارج ہونا ناقص نہیں ہے، فان توضؤا الخ، اب اگر ان معذوروں نے آفتاب نکلنے کے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہونے تک وہی وضو باقی اور کافی رہیگا کیونکہ سورج نکلنے کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں آتا ہے بلکہ چاشت اور اشراق جیسی نفل اور سنت نمازوں کا یا عید کے دن عید کی نماز کا وقت رہتا ہے اس طرح ظہر کا وقت داخل تو ہوا مگر کسی فرض نماز کا وقت نہیں نکلا اس لئے وضو باقی رہ جائے گا، بشرطیکہ کسی اور وجہ سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹا ہو، یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو جائے۔

هذا عند ابي حنيفه الخ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، **وقال ابو يوسف وزفر الخ** اور امام ابو یوسف اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ظہر کا وقت داخل ہونے تک ان معذوروں کا وضو باقی رہے گا۔ **وحاصله ان طهارة المعذور الخ** مختصر یہ کہ امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے عارض کی بناء پر وقت نکلنے سے اس کی طہارت باطل ہو جاتی ہے یعنی صرف وقت نکلنے سے ہی، اس کی وجہ وہ حدث ہے جو وضوء کرتے وقت پہلے سے موجود تھا، اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس کی پرانی بیماری ناقص وضو ہونے کے باوجود شارع نے ایک محدود وقت تک اس کے وضو کو باقی رہنے کا حکم دیا تھا، لہٰذا حدث کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر اگر وضو کرتے وقت حدث نہ ہو اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا ہو تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے اگر نفل نماز شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔

حاصل یہ ہوا کہ عذر سابق رہتے ہوئے اگر معذور وضو کرلے تو یہ طہارت وقت نکل جانے کے بعد پرانے حدث کی وجہ سے ختم ہو جائیگی، امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا یہی مسلک ہے، م، اور یہی صحیح ہے المحیط، ھ۔

وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابي يوسفؒ ......الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک فرض نماز کا وقت داخل ہونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، یہ روایت شیخ اسمٰعیل زاھد سے منقول ہے، **وبا يهما كان الخ** اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بھی بات ہو یعنی وقت خارج ہوا ہو یا وقت داخل ہوا ہو اس سے معذور کی طہارت باطل ہو جاتی ہے اگر کسی کے دل میں یہ شبہہ پیدا ہو کہ ایک وقت کے نکلنے سے ہی تو دوسرا وقت داخل ہو جاتا ہے، اس لئے اس اختلاف کا تو کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ہے، اسی شبہہ کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس......الخ

یعنی اس اختلاف کا فائدہ صرف اس معذور کی صورت میں نکلے گا جبکہ معذور نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو، اگر کسی نے آفتاب نکلنے کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت وضو کیا تو اس کے بعد صرف ظہر کا داخل تو ہوگا مگر کوئی فرض نماز کا وقت خارج نہ ہوگا، اس لئے امام ابو یوسف اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا وقت داخل ہوتے ہی اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وضو باطل نہ ہوگا، یا اس معذور کے حق میں ظاہر ہوگا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے وضو کیا، اس لئے آفتاب نکلنے پر امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے اس کی طہارت زائل ہو جائیگی، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی وضو باطل ہو جائے گا، مگر امام زفرؒ کے قول کے مطابق چونکہ ابھی کسی فرض نماز کا وقت داخل نہیں

ہوا ہے اس لئے اس کا وضو باقی رہے گا شیخ اسمٰعیل الزاہدؒ کے قول کے مطابق۔

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء، ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر، ولأبي يوسفؒ ان الحاجة مقصورة على الوقت، فلا يعتبر قبله، ولا بعده، ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت، وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده، والمراد بالوقت المفروضة، حتى لو توضأ المعذور لصلوٰة العيد، له ان يصلي الظهر به عندهما، وهو الصحيح، لانها بمنزلة صلوٰة الضحى، ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر، فعندهما ليس له ان يصلي العصر به، لانتقاضه بخروج وقت المفروضة.

ترجمہ:- اور امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ ناقض وضو کی موجودگی کے باوجود اس کے پاک ہونے کا اعتبار صرف ادائیگی فرض کی مجبوری کی وجہ سے ہے، اور وقت آنے سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس طہارت کا اعتبار نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت آنے پر ہی ضرورت ضرورت طہارت ہوتی ہے لہٰذا وقت سے نہ پہلے اس کا اعتبار ہوگا اور نہ وقت کے بعد اس کا اعتبار ہوگا۔

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے ہی طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت داخل ہوتے ہی فرائض کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور وقت کا نکلنا تو ضرورت کے ختم ہونے کی دلیل ہے اس لئے خروج وقت کے ساتھ ہی ناقض وضو کا اعتبار ظاہر ہوگا، اس جگہ وقت سے فرض نماز کے وقت کا اعتبار ہوگا، اسی بناء پر اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز بھی پڑھ لے، یہی مسلک صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز کے برابر ہے اور اگر اس نے ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز کے لئے وضو کیا پھر اسی وقت عصر کے لئے بھی وضو کر لیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھ لے کیونکہ فرض کا وقت نکل جانے سے اس کا وضو باطل ہو چکا ہے۔

توضیح:- معذورین کے احکام

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء؛ ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خون وغیرہ جو طہارت کے منافی ہے اس کے ہوتے ہوئے طہارت کا معتبر ہونا صرف اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ فرض نماز کی ادائے گی کرنی ہے، اور وقت کے اندر اتنی مہلت نہیں پائی جارہی ہے کہ اس میں فرض کی ادائیگی کر کے سبکدوشی ہو سکے اور ادائیگی فرض سے پہلے طہارت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور جب وقت آئے گا طہارت حاصل کر لی جائے گا، پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت باطل ہو جاتی ہے، ولابي يوسف الخ، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کی ضرورت صرف وقت آنے پر ہوتی ہے، اس لئے وقت آنے سے نہ پہلے اور نہ اس کے بعد اس کی ضرورت ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے بھی اور وقت کے خارج ہونے سے بھی طہارت باطل ہو جائے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے طہارت باقی نہیں رہی تھی، گویا امام زفر اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت سے پہلے معذور کی طہارت صحیح نہیں ہے، لہٰذا اختلاف یہ ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وقت سے پہلے طہارت صحیح ہے، مزید تحقیق عنقریب آئے گی۔

ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت......الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ سکے، کیونکہ یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی بھی وقت آتے ہی نماز پڑھ سکتا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ آج عصر کا وقت آتے ہی بلا تاخیر مصلی پر جا کر نماز پڑھوں گا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ وضو کر کے تیار رہے تاکہ ابتدائے وقت میں نماز شروع کر سکے، لیکن اگر پہلا وقت کسی دوسرے فرض کا وقت ہو تو وہ طہارت اس وقت کے لئے ہو گی۔

وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده...... الخ

اور وقت کا نکل جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی ضرورت ختم ہو گئی ہے۔ اب یہ بات معلوم ہو گئی کہ پرانے عذر، ناقض وضو کا اثر باقی تھا۔ اس ناقض وضو کا اعتبار ہونے سے طہارت ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل وہ حدیث ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر وقت طہارت سے رہنا چاہئے، اور اس سے یہ حکم نکالا گیا ہے۔ فخر الاسلام اور دوسرے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سب اس بات پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت کا نکلنے سے ختم ہوتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے طہارت ختم نہ ہونے اور باقی رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت قائم رہنے کے لئے وقت کا قائم رہنا شریعت میں معتبر عذر ہے۔ اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے صبح کی فرض نماز آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کرنے سے سنت کی بھی قضاء کرنی پڑتی ہے حالانکہ سنت تو صرف اپنے وقت کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا پورے طور پر اسی وقت درست مانا جاتا ہے جبکہ دوسرا وقت داخل ہو۔ اسی بناء پر فجر کی سنت ظہر کے وقت قضاء نہیں کی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آفتاب نکلنے کے بعد بھی شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس وجہ سے مناسب ہے کہ آسانی کے لئے عذر کی طہارت باقی رہے، اور اس صورت میں جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت حاصل کرنا لازم ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور وقت سے پہلے طہارت حاصل کرنا غیر ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وقت آنے سے طہارت باطل ہو جاتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے تو یہ بات کس طرح درست ہو گی کہ وقت آ جانے کے بعد طہارت ختم ہو گئی؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ اعتبار نہ کئے جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ وقتیہ فرض ادا کرنے کے لئے جیسی طہارت کی ضرورت تھی ویسی طہارت یہ نہیں ہے۔ اور اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ طہارت مطلقا نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ اس سے نوافل کی ادائیگی اور پہلے کے باقی فرائض درست ہونے میں، النہایہ۔

والمراد بالوقت...... الخ، اور وقت سے مراد یعنی جس کے داخل اور خارج ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وقت المفروضه...... الخ، بعض فرض نماز کا وقت ہے۔ نفل اور واجب نمازوں کا وقت نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ لے۔

وهو الصحيح الخ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز جیسی ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی بھی فرض نہیں ہے اگرچہ نماز عید واجب ہوتی ہے۔

ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر...... الخ

اور اگر معذور نے ظہر کی نماز کے لئے ظہر کے وقت میں وضو کیا پھر دوبارہ اسی وقت عصر کے لئے وضو کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ فرض نماز ظہر کے نکل جانے سے وہ وضو باطل ہو گیا ہے، یہی قول صحیح ہے، السراج، تمام اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے، اور ان دونوں آئمہ یعنی طرفین کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دخول وقت کے ساتھ خروج وقت بھی پایا جا رہا ہے، الفتح۔

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه، وكذا كل من هو في معناها، وهو من ذكرناه، ومن به استطلاق بطن، وانفلات ريح، لان الضرورة بهذا يتحقق، وهي تعم الكل.

ترجمہ:-والمستحاضہ وہ عورت ہے جسے ایک ایسا عارضہ حدث لگ گیا ہو جو ہر فرض نماز کے وقت پایا جاتا ہو اور کوئی وقت بھی اس عارضہ سے خالی نہ جاتا ہو، اور یہی حکم ہر اس معذور کا ہے جو اسی مستحاضہ کے معنی میں ہو، اور مستحاضہ کے حکم میں وہ ہر ایک ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور اسی کے حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کو پیٹ چلنے یعنی دست آنے اور ہوا نکلتے رہنے کی بیماری لگی ہوئی ہو، کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ ہوتی ہے، اور ضرورت بھی سب کو عام ہوتی ہے۔

توضیح: جزوی مسائل

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه...... الخ

مستحاضہ (ترجمہ میں اس کی تعریف گذر چکی ہے) اور وہ معذورین جن کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی جس کا پیشاب نہ تھمتا ہو اور جس کی نکسیر نہ رکے اور جس کا زخم نہ بھرتا ہو، اس سے خون رستا رہتا ہو۔ **ومن به استطلاق الخ** اور جسے پیٹ چلنے یعنی دست آنے کی بیماری ہو اور **انفلات الريح** بے اختیار ریاح نکلنے کی بیماری ہو۔ **لان الضرورة** کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے، اور ضرورت کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ہر ایک کو ہوتی ہے لہذا ان میں ہر شخص حکماً معذور ہوا، در مختار وغیرہ میں معذورین میں سے ان لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، جس کی آنکھیں سرخ اور ان میں درد کے ساتھ آنسو بھی ان سے جاری ہو، یا چوندھے کی بیماری ہو کہ درد کے ساتھ کیچڑ بھری رہتی ہو یا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اسی طرح ہر وہ شخص جس کے درد کے ساتھ کوئی چیز نکلتی ہو، اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے نکلتی ہو تبیین میں کہا ہے کہ ان لوگوں کو ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنے کا حکم اس لئے دیا جائے گا کیونکہ اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ نکلنے والی چیز پیپ ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا اور وضو کا اعادہ کرنا ہم نے کتاب زاہدی وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شاید وہ پیپ ہو اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو کیونکہ احتمال اور شک کے ساتھ اسے پیپ ماننے سے اس میں ناقض ہونے کی اتنی قوت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس کی وجہ ناقض ہونے کا قطعی حکم دیا جائے کیونکہ یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر حکیموں اور ڈاکٹروں کی خبر دینے سے گمان غالب ہوا یا خود اس شخص (مریض) کو اپنے تجربہ اور علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو ایسی صورت میں وضو کا اعادہ واجب ہوگا، مف۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر فرض نماز کے وقت میں کسی نے بلا ضرورت وضو کیا پھر خون وغیرہ عذر کے طور پر بہنے لگا تو وہ وضو کر لے، اسی طرح اگر اس قسم کے سیلان اور ناقض کے علاوہ کوئی دوسرا ناقض پائے جانے کی وجہ سے وضو کیا پھر مقررہ حادث پایا گیا تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔

(۲) ایک شخص کے چیچک کے دانوں میں سے بعض دانے بہتے تھے اور بعض نہیں بہتے تھے اسی حالت میں اس نے وضو کر لیا، وضو کرنے کے بعد اب وہ دانے بھی بہنے لگے جو پہلے نہیں بہتے تھے تو وضو ٹوٹ گیا، السراج۔

(۳) اور اگر کئی زخم ہوں اور ان میں بھی یہی کیفیت ہو تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

(۴) ان کی اصل میں یہ حکم ہے کہ اگر کسی کے دو نتھنوں میں سے ایک سے خون جاری تھا اسی حالت میں اس نے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنے لگا تو اس پر دوبارہ وضو لازم ہوگا الفتح۔ البحر۔

(۵) مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل نماز شروع کی جب ایک رکعت پڑھ لی تو وقت نکل گیا تو وہ نماز فاسد ہو گئی اور احتیاطاً اس پر قضاء لازم ہو گی۔ الظہیر یہ۔

(۶) اس کی اصل یہ کہ معذور نے جس عذر کی وجہ سے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا اور اگر دوسرا کوئی حدث پیدا ہو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۷) اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور اور دونوں کی وجہ سے وضو ہو تو کسی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگرچہ کئی عذر ہوں۔ م۔

(۸) اگر معذور کا زخم ایسا ہو کہ اس پر پٹی باندھ دینے سے یا زخم کے اندر کچھ ڈال دینے سے اس کا خون بہنا وقتی طور سے رک جاتا ہو یا ایسا عذر ہو کہ بیٹھ کر پڑھنے سے وہ رک جاتا ہو مگر کھڑے ہو کر پڑھنے سے عذر جاری ہو جاتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ جس طور پر ہو سکے اسے روک دے، اس کے بعد وہ معذور کے حکم سے خارج ہو جائے گا۔

(۹) البتہ حائضہ کا خون اگر تیزی کے ساتھ بہتا ہو اور وہ کچھ کپڑے وغیرہ سے اسے اس طرح روک دے کہ خون باہر نہ آئے پھر بھی وہ حائضہ باقی رہے گی اور اگر ادھر ادھر حرکت سے خون بہتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے کیونکہ اشارے سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے، کیونکہ بعض مواقع میں حالت اختیاری میں بھی بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے، مثلاً سواری کے جانور کی پیٹھ پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن حالت اختیاری میں حدث کے باوجود نماز کا ثبوت نہیں ہے، اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر ایسی حالت ہو کہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پڑھنے سے خون جاری رہتا ہے لیکن جب لیٹ کر پڑھنے سے خون کا بہنا بند ہو جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ کھڑے ہو کر مکمل نماز پڑھے کیونکہ جس طرح حدث کے ساتھ خاص ضرورت کی صورت میں پڑھنا جائز ہے اسی طرح خاص ضرورت کے وقت کے لئے لیٹے نماز جائز ہے اس لئے دونوں مجبوریاں اور دونوں خرابیاں برابر ہوئیں پھر بھی ایسی حالت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کو ترجیح ہو گی، کیونکہ نماز کے تمام ارکان حاصل ہوں گے۔

(۱۰) نوازل میں ہے کہ کسی کے زخم سے خون بہتا تھا اس لئے اس پر پٹی باندھ دی اور اس عرصہ میں ایک درہم سے زیادہ اسے خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے میں خون لگ گیا، اور ایسی حالت میں خون دھوئے بغیر اس نے نماز پڑھ لی، تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اگر اس خون کو دھو کر نماز پڑھنے کے درمیان پھر اتنا ہی خون اس میں لگ جاتا تو اس کا نہ دھونا جائز ہوا اور نماز صحیح ہو گئی لیکن اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ یہی مختار مذہب ہے، الفتح، مضمرات میں بھی یہی لکھا ہے۔ م۔

(۱۱) اسی طرح اگر کوئی مریض ایسا ہو کہ وہ نماز کے لئے جس کپڑے کو بچھاتا ہے وہ فوراً ناپاک ہو جاتا ہے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، د۔

مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ (۱۲) اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اس پر لازم ہے کہ اسے دھو ڈالے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دھونا مفید ہو یعنی اسے دوبارہ خون نہیں لگے گا، چنانچہ اسے نہیں دھویا حالانکہ ایک درہم سے وہ خون زیادہ تھا تو جائز نہ ہو گا۔

(۱۳) اور اگر اس کا دھونا مفید نہ ہو یعنی دوبارہ خون لگ جانا یقینی ہو جائز ہو گا اور دھونا واجب نہ ہو گا جبتک کہ عذر باقی ہو، وہ شخص بھی ہے جسے مسلسل پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو یا وہ شخص جس کا خون رستا ہوا ہو۔

(۱۴) حاوی میں ہے کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ بہتے خون کے حکم میں ہے۔

(۱۵) اور محمد بن مقاتلؒ کہتے ہیں کہ خون وغیرہ میں معذور کو ہر فرض نماز کے وقت ایک بار دھونا ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ وضو لازم ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ لازم نہیں ہے۔

(۱۶) اسی طرح زخم کے بندھن کو دوبارہ باندھنا اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز کے موقع پر استنجاء کرنا بھی حرج کی وجہ سے لازم نہیں ہے۔

(۱۷) معلوم ہونا چاہئے کہ خون بہنے یا کسی عارضہ کی وجہ سے جو طہارت حاصل کی گئی ہو وہ وقت کے اندر اس عارضہ کے پائے جانے سے نہیں ٹوٹتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے حادث کے پائے جانے سے ٹوٹ جاتی ہے، اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔

(۱۸) خون کے بہتے رہنے کی وجہ سے طہارت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کا بہنا پایا جا رہا ہو یا بعد کو پایا گیا ہو، اور اسی خاص مرض کی وجہ سے ہی وضو کرنے پر مجبور ہوا ہو، پھر وقت نکل جانے پر سابق حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔

(۱۹) اسی بناء پر اگر وہ وضو کر کے نماز میں مشغول ہو جائے تو اس نماز کو ابتداء سے پڑھے، پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہ کرے، اور اگر وہ نماز نفل ہو تو چونکہ اسے شروع کرنا صحیح تھا اس لئے اس کی قضاء واجب ہو گی۔

(۲۰) اور اگر ناک کے ایک نتھنے سے خون بہنے کے لئے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنا شروع ہو گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گا۔

(۲۱) لیکن اگر دونوں نتھنوں سے خون بہنے کی وجہ سے وضو کیا بعد میں ایک نتھنے سے بہنا بند ہو گیا، تو اس کا وضو باقی رہ جائے گا جب تک کہ وقت باقی ہو، ایسی طرح اگر پھوڑے پھنسیاں ہوں، اور وضو کی حالت سے ان میں زیادتی ہوئی یا بعض سے خون بہنا بند ہو گیا تو اس میں بھی یہی تفصیلی حکم ہے، مع۔

(۲۲) جس شخص کو بے اختیاری کے ساتھ ہوا نکل جانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ نماز پڑھے جسے پیشاب نہ تھمنے کا عذر ہو، کیونکہ ہوا تو فی نفسہ پاک ہے اور کپڑے پر لگتی بھی نہیں ہے اس کے برخلاف پیشاب خود ناپاک بھی ہے اور کپڑے میں لگ بھی جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نجاست کو حتی الامکان کم کرنا واجب ہے اس لحاظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیشاب کا قطرہ ٹپکنے والے کے پیچھے نماز نہ پڑھنا واجب ہے، لیکن میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ اس کے پیچھے نہ پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اس شخص کو اپنے حق میں کمی کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اس کی نماز اللہ کے دربار میں مقبول ہوتی ہے، بلکہ اس کے لئے دوگنا ثواب کا وعدہ ہے ایک طاعت کرنے کا دوسرے مرض پر صبر کرنے کا، اور جب شریعت نے وقت کے اندر اس کے عذر کو کالعدم مان لیا ہے تو اس پر نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق کی بات یہی ہے کہ بیان کردہ حکم استحبابی ہے۔ فافہم۔

(۲۴) اس سے یہ معلوم ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت، آزمائش، امتحان کے بڑھے ہوئے ہیں، ساتھ ہی فرمان برادری کرنے پر ان کا ثواب بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی مجبوریاں آسانی ہوتی ہیں، اور صحیح حدیث میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ آزمائشیں اور بلائیں انبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء اور نیک بندوں کے لئے لازم ہیں، اور حضرت ایوب علیہ السلام کے آزمائشی قصہ کو بر وقت پیش نظر رکھنا چاہئے غور کرتے رہنا چاہئے، واللہ تعالےٰ اعلم۔

فصل فی النفاس

والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة، لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم، او من خروج النفس، بمعنى الولد، أو بمعنى الدم.

ترجمہ: یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو بچہ کے پیدائش کے بعد نکلتا ہے کیونکہ یہ لفظ مشتق ہے، تَنَفَّسَ الرَّحِمُ بالدَّم کے محاورہ سے یعنی رحم نے خون کو تھوک نکالا ہے، یا نفاس ماخوذ ہے محاورہ خروج النفس سے جب کہ اس

میں لفظ نفس لڑکے کے معنی میں ہے یا خون کے معنی میں ہے۔

توضیح: نفاس کے احکام

فصل فی النفاس الخ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہونے والے تین خون میں سے ایک ہے، نفاس اور استحاضہ کی طرح، اب تک حیض اور استحاضہ کے بیان گذر چکے ہیں اور ان کے ساتھ ہی نکسیر اور ناصور اور معذور کے احکام اور ان کے مسائل بھی گذر گئے ہیں، یہاں سے اب نفاس کو جو کہ تیسری قسم ہے اس کے احکام اور مسائل بیان کرتے ہیں۔

والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة...... الخ

نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد ہی آتا ہے۔ فقہ کی متنوں میں یہی تعریف ذکر کی گئی ہے، التبیین، مصنفؒ نے ایک خون کا نام نفاس قرار دیا ہے یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض کی بحث میں ایک قول گذرا ہے **لانه ماخوذ الخ** نفاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لفظ نفاس **تَنَفَّسَ الرحمُ بِالدّم** سے مشتق ہے یعنی رحم نے خون کو تھوک کر پھینک دیا یا خروج النفس سے مشتق ہے اس میں لفظ نفس کے فاء کو سکون ہے اس جگہ نفس سے مراد خواہ بچہ ہو یا خون ہو کیونکہ دونوں معنوں کی ہی گنجائش ہے الحاصل نفاس اس خون کا نام ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر عورت کو بچہ ہو مگر اس موقع پر خون نہیں نکلا تو وہ زچہ نہ ہوگی۔ الفتح۔

یعنی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اور صاحبینؒ سے بھی یہی مروی ہے، اور مفید اور حاوی میں بھی اسی بات کو صحیح کہا ہے، لیکن وضو ضرور واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخؒ نے امام اعظمؒ کے قول کو قبول کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاقؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو مانتے ہیں، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے کہا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہی اصح ہے، مفع، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہ کے کلام سے جو اس بات کا فائدہ اخذ کیا ہے کہ "عورت نے ولادت کے بعد اگر خون نہ دیکھا ہو تو وہ زچہ نہ ہوگی" میرے نزدیک یہ افادہ نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ نفاس خون دیکھنے کا نام ہے، (**النفاس رؤية الدم**) اگر یہ عبارت ہوتی تو یہ سمجھا جاتا کہ خون نہ دیکھنے سے زچہ نہ ہوگی بلکہ یہ کہا ہے **هو الدم الخ** اور یہ بات عام ہے کہ عورت خون دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ تو برعکس ہو رہا ہے کہ اگر عورت نے خون نہیں دیکھا تو بھی اسے احتیاطاً غسل کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ولادت کے موقع پر معمولی سا بھی تو خون لازمی طور سے ہوتا ہے اگرچہ کچھ زیادہ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کا بعینہ یہی قول ہے۔ فافہم۔

شیخ ابن الہمامؒ نے اس بات کا اپنے فوائد میں اضافہ فرمایا ہے کہ نفاس کی تعریف کرتے ہوئے بعد الولادۃ کے بعد لفظ من الفرج بھی بڑھانا چاہئے، یعنی پیشاب گاہ سے ولادت کے بعد جو خون آتا ہے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف (سے بچہ نکالا گیا آپریشن کے ذریعہ یا) کوئی بڑا سا زخم ہو گیا تھا وہ اس موقع پر از خود پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ نفاس والی نہ ہوگی بلکہ زخم کا خون نکلنے سے زخمی کہلائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیریہ اور، تبیین میں بھی یہی مذکور ہے، اور در مختار اور طحطاوی میں اس قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو، البتہ اس کے معاملہ میں بچہ کے احکام نافذ ہوں گے اسی بناء پر اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ اگر تجھے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے اس لئے وہ موجودہ صورت میں مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس کے مالک سے بھی اسے یہ

بچہ پیدا ہوا ہو تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گا، اور اگر حالت حمل میں طلاق دی ہوئی ہو اس ولادت سے وہ عدت سے فارغ ہوجائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ظہیریہ سے فتح القدیر میں ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح استثناء کیا ہے کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اس کی پیشاب گاہ سے خون آگیا تو وہ نفساء بھی ہو جائے گی، جیسا کہ زیلعی میں ہے۔ مف۔ اور در مختار میں فرج کی بجائے رحم سے خون آیا ہو لکھا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صورت اس وقت کو بھی شامل ہو گی جبکہ ناف کی راہ سے ہی رحم کا خون بھی آیا ہو، لیکن وہ نفساء ہو گی یا نہیں مجھے اس کا جواب معلوم نہیں ہے، اور فتح القدیر اور تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

پھر میں یہ بھی کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عموماً ولادت تو پیشاب گاہ سے ہی ہوتی ہے، البتہ ناف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت ہے اس طرح پر کہ عورت کی طلاق اگر بچہ نکل آنے پر موقوف ہو تو اس صورت میں وہ پائی جائے گی، یہ قید وضاحت کی غرض سے اچھی ہے۔ م۔

والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة، وان كان معتدا، وقال الشافعیؒ: حيض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جميعا من الرحم، ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم، كذا العادة، والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد، ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابی حنيفه ومحمدؒ، لانه ينفتح فيتنفس به.

ترجمہ:- اور وہ خون جسے حاملہ ابتدائی دنوں میں یا ولادت کے وقت بچہ کے نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے، اگرچہ دیر تک وہ موجود رہا ہو، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ حیض ہے نفاس پر اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ یہ دونوں خون رحم سے ہی آتے ہیں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل قرار پانے سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے عادت یوں ہی جاری ہے، اور بچہ نکل جانے کے ساتھ رحم کا منہ کھل جانے سے نفاس آتا ہے، اسی طرح تھوڑا بچہ نکل جانے کے بعد بھی نفاس ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے ایسا ہی مروی ہے، کیونکہ اس سے منہ کھل جاتا ہے تو نفاس آنے لگتا ہے۔

توضیح: بچہ جننے سے پہلے خون

والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة......الخ

اور وہ خون جسے حاملہ اپنے ابتدائی دنوں میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ بھی نفاس ہے، اگرچہ وہ ممتد ہو، یعنی اگرچہ وہ خون تین دن یا اس سے بھی زیادہ دنوں تک جاری ہو جو کہ حیض کے پائے جانے کی علامت بلکہ شرط تب بھی وہ استحاضہ کا خون ہوگا، حاصل یہ ہے کہ جب حمل ثابت ہو جائے تو ابتدائے حمل سے ولادت ہو جانے تک جو بھی خون نظر آئے وہ استحاضہ ہے اگرچہ وہ تین دنوں تک یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور ولادت کی حالت میں جب تک بچہ پورا یا اس کا اکثر حصہ نہ نکل آئے وہ بھی حیض یا نفاس نہیں ہے اس بناء پر یہ خون نماز کے لئے نہ مانع ہے نہ محرم ہے۔

وقال الشافعیؒ: حيض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جميعا من الرحم......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی حیض کا خون ہے یہی قول ان کے مذہب میں اصح ہے، ع۔ اعتباراً بالنفاس کی دلیل اس خون کو نفاس پر قیاس کرنا ہے کیونکہ یہ خون اور نفاس دونوں رحم سے ہیں، اور رحم میں لڑکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون آتا ہے وہ بھی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔

احتمال باقی رہتا تو وطی حلال نہ ہوتی، کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط لازم ہوتی ہے۔ مع۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بچہ کی پیدائش کے بعد یقیناً نفاس کا خون ہوتا ہے، یہ بات بھی بیان کی جاچکی ہے کہ بچہ کا زیادہ حصہ نکل آنے سے ہی اس کا نکلنا ثابت ہو جاتا ہے، اب یہ ایک سوال باقی رہتا ہے کہ کس حالت کی ولادت کو بچہ کا پیدا ہونا کہا جا سکتا ہے اس لئے اس کا جواب اس طرح دیا ہے۔

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء، وتصیر الامة ام ولد به، وكذا العدة تنقضی به، واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم، فاغنی عن امتداد جعل علما علیه بخلاف الحیض

ترجمہ:۔اور وہ ضائع شدہ جس کے بدن کا کچھ حصہ بھی بناوٹ سے ظاہر ہو چکا ہو وہ بھی بچہ ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ عورت نفاس والی کہلائے گی، اور اگر وہ اپنی باندی ہو تو وہ ام ولد ہو جائیگی، اسی طرح اس سے اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی، اور نفاس کی کم سے کم کوئی مدت اور حد نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا پہلے نکل آنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے آیا ہے، لہٰذا اس بات سے اب استغناء ہو گیا کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو دیر تک قائم رہ کر اس نفاس کیلئے علامت قائم ہو جائے، بخلاف حیض کے۔

توضیح: ضائع شدہ بچہ، نفاس کی مدت

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء......الخ
اور گرا ہوا یا ضائع شدہ بچہ ایسا جس کے بدن کے حصہ کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو، وہ بھی بچہ کے حکم میں ہے، اس بناء پر وہ عورت نفساء کہلاتی ہے، اور وہ اگر باندی ہے اور شوہر سے بچہ ہوا ہے تو اس کی وجہ سے اب ام ولد ہو جائے گی اور ام ولد کے حقوق اسے حاصل ہو جائیں گے، مثلاً اس آقا کے مرنے کے بعد وہ زندہ وارثوں کے لئے میراث نہ ہوگی بلکہ آزاد ہو جائے گی، اور فروخت بھی نہ ہو سکے گی اگر وہ بچہ زندہ بچ جاتا تو وہ اپنے باپ کی طرح آزاد اور باپ کا وارث بھی ہوتا۔

وكذا العدة تنقضی به،...... الخ
اسی طرح اس بچہ کے ضائع ہو جانے کے باوجود اگر عورت عدت حمل گذار رہی ہو تو اب وہ آزاد اور اس کی عدت ختم ہو جائے گی، اور اسے وضع حمل کہنا درست ہوگا، م۔
بچہ کی بناوٹ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بن گئی ہو، اور اگر صرف لوتھڑا ہو اور اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوتی ہو تو عورت کے حق میں نفاس کا حکم نہ ہوگا، پھر جو خون اس نے دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو اسے حیض قرار دیا جائے گا، ورنہ وہ استحاضہ کے حکم میں ہوگا، نہایہ، اگر خون تین دن یا اس سے زیادہ ہو اور اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو اسے حیض کہا جائے گا، م، اور اگر عورت نے اس اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد بھی خون دیکھا اب اگر وہ ضائع شدہ ایسا ہو کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو تو جتنا اس نے پہلے دیکھا ہے وہ حیض نہ ہوگا مگر جتنا بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہے اور عورت نفاس والی کہلائے گی اور اگر اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوئی ہو تو اسقاط سے پہلے اس نے جتنا خون دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائے گا۔ النہایہ۔
اور فتویٰ میں ہے اگر ایک عورت دو مہینے پاک رہی اس لئے اسے شبہ ہوا کہ اس کا پیٹ رہ گیا ہے یعنی حاملہ ہے پھر دو مہینے بعد وہ برباد ہو گیا، اس صورت سے کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر نہیں ہوئی تھی اور اس نے اس اسقاط سے پہلے دس دن خون دیکھا تھا تو یہ خون حیض کہلائے گا، کیونکہ یہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا لوتھڑا گرا دیا ہے کہ اس کی بناوٹ ظاہر نہ تھی

تو کسی حکم میں اس کی ولادت ثابت نہ ہوگی، اس لئے اس کی توجیہ یوں کی جائے گی کہ اس کے پیٹ میں خون جم کر پھیل گیا ہے اور وہ حمل کا خون نہ تھا، الفتح۔

واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم......الخ

اور نفاس کی کم سے کم کوئی بھی مدت نہیں ہے، کیونکہ جب بچہ پہلے ہو چکا ہے وہ اس بات کے لئے کافی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، لہذا یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوگئی کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔**فاغنی عن امتداد الخ** اس لئے اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی کہ دیرپا کوئی ایسی علامت پائی جائے کہ یہ خون رحم سے ہی آیا ہے، لہذا تین دن یا اس سے زیادہ کی کوئی شرط باقی نہیں رہی۔

بخلاف الحیض......الخ بخلاف حیض کے کہ اس میں پہلے سے ایسی کوئی دلیل معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، اس لئے اس میں اس بات کی شرط لگائی گئی ہے کہ زیادہ دنوں تک وہ خون جاری رہے جس میں کم از کم تین دن ہونا ضروری ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ اس کے علاوہ اور علامت پہلے سے نہیں پائی جاتی ہے، اور نفاس میں اس سے پہلے بچہ پیدا ہونے کی وجہ سے یہ یقین آجاتا ہے کہ خون رحم سے ہی آیا ہے کیونکہ بچہ کی پیدائش کے بعد خون آیا ہے، اب دیرپا علامت باقی رہنے کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی یہاں تک کہ اگر چند ساعت کے لئے بھی خون آیا ہو یہی کہا جائے گا کہ یہ تو رحم سے ہی آیا ہے۔

واکثره اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقّت للنفساء اربعین یوما، وهو حجة علی الشافعیؒ فی اعتبار الستین

ترجمہ:- اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں اور اس سے زیادہ وہ استحاضہ ہے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دنوں کا وقت مقرر فرمایا ہے، اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے ساٹھ دن مقرر کرنے کے معاملہ میں ان کے خلاف دلیل ہے۔

توضیح: مدت نفاس مع دلائل

واکثره اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة......الخ

اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ع، سراجیہ میں ہے کہ نفاس کم از کم اتنا ہی ہے جتنا وہ پایا جائے، اگرچہ ایک ساعت میں ہو، اسی پر فتوی ہے، ہمارے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں، ھ، چالیس دنوں کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اسی پر فتوی ہے، اگر نفاس کی کسی کو کوئی عادت ہو اس کے بعد ایک دفعہ بھی اس کے خلاف پانے سے عادت کا حکم بدل جاتا ہے، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، الخلاصہ۔ھ۔

اس مسئلہ میں گھنٹہ دو گھنٹہ خون جاری رہنے کی بھی کوئی قید نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مختصر وقت اور لحظہ بھر ہے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے اس بناء پر ایک ساعت بھی اگر عورت نے خون دیکھا پھر وہ بند ہو گیا تو وہ نماز پڑھنے لگے، اور روزے بھی رکھے، اس نے مختصر وقت میں بھی جو کچھ دیکھا ہے وہ نفاس ہے، ہمارے ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو اس صورت میں جب کہ عدت گذرنے میں کم سے کم نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو، مثلاً کسی شوہر نے اپنی اہلیہ سے کہا کہ جب تمہیں بچہ ہو تم کو طلاق ہے، اس موقع پر عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی، تو اس صورت میں نفاس کے لئے کم سے کم کتنی مقدار تین حیض کے ساتھ اعتبار کرنا ہوگا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

اس صورت میں عورت کی تصدیق کے لئے کم از کم پچیس دن اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گیارہ دن اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت ضروری ہے، اور نماز روزے کے سلسلہ میں نفاس کی کم سے کم خون کی مقدار وہ ہے جو نظر آجائے۔ مع۔
اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ مصنفؒ نے نماز روزے وغیرہ جو مدت کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ کم از کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس دن ہوں گے وہ عدت کی ضرورت کے ماسوا ہے۔

والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقّت للنفساء اربعین یوما......الخ

اور چالیس روز سے جتنا ہوگا وہ استحاضہ ہوگا، یعنی وہ عورت جسے پہلی مرتبہ ولادت ہوئی ہو اس کے لئے پورے چالیس دن نفاس کے اور اس سے زیادہ استحاضہ کے ہیں، لیکن وہ عورت جسے کئی مرتبہ ولادت ہو چکی ہو اس کے چالیس دن سے زیادہ کا خون استحاضہ ہی ہوگا اسی طرح اس کی اپنی عادت سے بھی جو زیادہ ہوگا وہ بھی استحاضہ ہوگا، اب نفاس کی زیادہ سے زیادہ چالیس دن کی مدت ہونے کی دلیل مصنفؒ نے اس طرح دی ہے۔ **لحدیث ام سلمة الخ** اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفاس والی کے لئے چالیس دن کا وقت مقرر کیا ہے، ابوداؤد نے مسہ ازدیہ کی حدیث سے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں نفاس کے بعد چالیس دن اور چالیس راتیں بیٹھ کر اپنا وقت گذارتیں اور ہم لوگ اپنے چہروں پر جھائیں کی وجہ سے دہیں ملتے تھے، یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دار قطنی اور بیہقی نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ نے اس حدیث کی خوبی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بہت اچھی ہے۔
مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث احسن ہے اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسہ کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد کو ضعیف کہا ہے کوئی توجہ نہیں دی ہے کیونکہ بخاریؒ نے اس حدیث کی بہت تعریف کی ہے اور یہ کہا ہے کہ مسہؓ ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہیں، ابن معینؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث ام سلمہؓ عمدہ اور جید ہے اور اسے ضعیف بتانے کا قول مردود ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ مسہ میں میم کو پیش اور بغیر نقطہ والے سین کو تشدید ہے یہ قبیلہ ازد کی عورت ہیں ان کی کنیت ام بسّہ (ایک نقطہ کے ساتھ با کو زیر اور سین بغیر نقطہ کو تشدید کے ساتھ) ہے اسی نام کے ساتھ یہی عورت ابوداؤد کی دوسری روایت میں بھی موجود ہے، چنانچہ ابوداؤد نے کہا ہے، **حدثنا الحسن بن یحیی، حدثنا محمد بن حاتم، حدثنا عبدالله بن المبارك عن یونس عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سهیل قال: حدثتنی مسة الازدیه قالت: مضیت فدخلت علی ام سلمة فقلت یا ام المؤمنین ان سمیرة بنت جندب تأمر النفساء تقضین صلوٰة الحیض الخ**، یعنی مُسہ ازدیہ نے کہا ہے کہ میں حائضہ ہوئی تو میں ام سلمہؓ کے پاس گئی اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمیرہ جو جندن کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ وہ حیض کی نماز قضاء کرتی رہیں، تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ آں حضرت ﷺ کی عورتوں میں سے عورت اپنے نفاس کے زمانہ میں عورتیں یوں ہی رہتیں اور رسول اللہ ﷺ انہیں نمازوں کے قضاء کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے ایک بہت عمدہ فائدہ حاصل ہوا ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں جو چالیس دن رات کا تذکرہ ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تمام عورتیں اتنے ہی دن بیٹھتی تھی، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ نفاس میں اس کی آخری مدت تک رہتیں اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوتا تھا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی بھی عورت نفاس میں نہیں بیٹھی تھیں سوائے خدیجہؓ کے اور ان کا تو بہت پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا تو جواب یہ ہوگا کہ اس جگہ عورت سے مراد وہ عورت ہے

جو محاورہ میں شامل ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے کنبہ کی کوئی بھی ہو علاوہ ازیں حضرت ماریہ قبطیہؓ کو رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیمؓ کی ولادت کے موقع پر نفاس ہوا تھا۔

پھر اس بات میں اور بھی دوسری حدیثیں ہیں چنانچہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دن مقرر کیے تھے مگر اس صورت میں کہ اس سے پہلے طہر پایا جائے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کی ہے، مگر سلام بن سلیم راوی کی وجہ سے دار قطنی نے اسے ضعیف کہا ہے، اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ یہ مرسل ہے، اور دار قطنی وحاکم نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور دار قطنی نے سنن میں اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں حضرت عائشہ سے اور طبرانی نے جابرؓ سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے روایتیں کی ہیں مگر ضعیف ہیں، اس کے باوجود یہ حدیثیں ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں، مع، اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حدیث حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہے، ف۔

ابن المنذرؒ نے یہی قول حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمروؓ، انسؓ، عثمان بن ابی العارضؓ، عائذ بن عمرو اور ام سلمہؓ سے نقل کیا ہے، اور ان کے زمانہ میں کسی سے اس کا اخلاف ثابت نہیں ہوا ہے، اور ابو عبیدؒ نے کہا ہے جماعت مسلمیں اسی پر ہیں، اور اسحٰقؒ نے کہا ہے کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے، اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک کا مانا ہے اس کے لئے اس کی دلیل میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں، بلکہ ان کے بعد کسی تابعی کا ہے، ہمارے مذہب کی طرح ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے قول منقول ہے، مع، لہٰذا صحیح بات یہی ٹھہری کہ نفاس کے کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس روز ہے، حضرت ام سلمہؓ کی صحیح حدیث کی وجہ سے۔

وهو حجة على الشافعيؒ فى اعتبار الستين......الخ

اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس قول میں جس میں وہ ساٹھ دن کہتے ہیں، کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں ہے، اور نہ کسی صحابی کا قول ہے، صرف بعض تابعین کا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ نص کے ثابت رہتے ہوئے دوسرا کوئی قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے، یہاں تک مصنفؒ نے یہ تو فرمادیا ہے کہ چالیس دن سے زیادہ استحاضہ ہوتا ہے، اب اس سلسلہ میں گفتگو ہے کہ کبھی چالیس سے کم میں بھی تو استحاضہ ہوجاتا ہے، اس لئے آئندہ فرمارہے ہیں۔

ولو جاوز الدم الاربعين، وكانت ولدت قبل ذلك، ولها عادة فى النفاس، ردت الى ايام عادتها، لما بينا فى الحيض، وان لم تكن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون يوما، لانه امكن جعله نفاسا، فان ولدت ولدين فى بطن واحد فنفاسها من الولد الاول عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وان كان بين الولدين اربعون يوما، وقال محمدؒ من الولد الاخير، وهو قول زفرؒ، لا نها حامل بعد وضع الاول، فلا تصير نفساء، كما انها لا تحيض، ولهذا تنقضى العدة بالاخير بالاجماع، ولهما ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم على ما ذكرنا، وقد انفتح بخروج الاول، وتنفس بالدم، فكان نفاسا، والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع

ترجمہ:-اور اگر خون چالیس دنوں سے زیادہ ہوجائے جب کہ اس سے پہلے بھی ولادت ہوچکی ہو اور اس کے نفاس کی عادت معلوم ہو تو ان دونوں میں سے عادت پر حکم جاری کیا جائے گا، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے حیض کی بحث میں ذکر کردی ہیں، اور اگر اس کی عادت پہلے سے نہ ہو تو اس کا سب سے پہلے نفاس چالیس دن ہوگا کیونکہ اس کے لئے چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے، اور اگر وہ ایک حمل سے دو بچے جنتی ہو تو امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک اس کے نفاس کی ابتداء پہلے بچہ سے ہوگی اگرچہ دو بچوں میں چالیس دونوں کا فاصلہ ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے اعتبار ہوگا، یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد بھی تو وہ حاملہ ہے لہٰذا وہ نفاس والی نہیں کہی جاسکتی، جیسا کہ اسے حیض نہیں آتا ہے، اس بناء پر بالاتفاق اس کی عدت آخری بچہ کے پیدا ہونے سے ہی ختم ہوتی ہے اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض اس لئے

نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے، جبکہ پہلے بچہ کی ولادت سے اس کا منہ کھل چکا ہے، اور اسے خون بھی آچکا ہے، لہٰذا وہ نفاس والی کہی جائے گی اور عدت کا تعلق وضع حمل سے ہوتا ہے اسی لئے بالاتفاق اسی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔

توضیح: دو بچہ جننے کی صورت میں نفاس اور عدت کا بیان

ولو جاوز الدم الاربعین، وکانت ولدت قبل ذٰلك، ولها عادة فی النفاس، ردت الی ایام عادتها...... الخ

یعنی اگر عورت پہلے بھی ولادت ہونے کی وجہ سے اپنے نفاس کی عادت اور اس کے دن معلوم ہوں مگر اس مرتبہ اسے چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری رہا تو اس کے نفاس کے دن اس مرتبہ بھی وہی مانے جائیں گے جن کی اسے پہلے سے عادت ہو، (مثلاً ۱۰ا۔۲۰۔۲۵وغیرہ) ان کے بعد چالیس میں جتنے دن باقی رہ جائیں گے وہ اور اس کے بعد کے بھی سب استحاضہ کے مانے جائیں گے، اس قول کی دلیل اس سے پہلے حیض کے بیان میں گذر چکی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ نفاس کا عادت کے دنوں تک جاری رہنے کے لئے دو باتوں کی شرط ہوتی ہے (۱) عورت کی عادت اسے پہلے سے اچھی طرح معلوم ہو۔(۲) وہ خون اس مرتبہ چالیس دنوں سے بھی زیادہ بڑھ گیا ہو اس لئے اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔

وان لم تکن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون یوما، لانه امکن جعله نفاسا......الخ

اور اگر اس عورت کی خود پہلے سے کوئی عادت یاد نہ ہو تو ابتداء میں اسے چالیس دنوں کا نفاس ماننا ہوگا، کیونکہ ابتدائی چالیس دن تو ایسے ہیں کہ انہیں نفاس ماننا ممکن ہے، یعنی بظاہر ایسا ہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دن نفاس کے ہیں اور اس سے کم کر دینے میں نفاس ہونے نہ ہونے کے معاملہ میں شک ہے اس لئے چالیس ہی کو نفاس مانا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جب خون چالیس دن سے زیادہ ہو جائے تو اگر پہلی بار اسے آرہا ہو تو اس کے لئے چالیس دن اور اگر اس کی عادت ہو اور اس کے آنے کے دن یاد ہوں تو صرف عادت والے دن نفاس کے ہوں گے، ایسا ہی محیط میں ہے، اور اگر چالیس دن پر ہی خون بند ہو جائے تو اب وہ خواہ نئی ہو یا پرانی ہو عادت والی ہو سب نفاس ہیں اس لئے وہ غسل کر کے روزہ رکھے، نماز پڑھے، اگر اس کے بعد بھی چالیس دن کے اندر خون آجائے تو وہ روزوں کی قضاء کرے، تو چالیس دن جبکہ اس سے خون زیادہ بڑھا ہو اکتالیس دن نہ ہوئے ہوں تو ایسے چالیس دن ہر عورت کے حق میں نفاس ہیں، مع۔

فان ولدت ولدین اربعون یوما......الخ

اب اگر ایک ہی حمل سے دو بچے کسی عورت کے ہو جائیں، تو اس کا نفاس شیخین کے نزدیک پہلے بچہ کے بعد سے ہی شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، ایک حمل سے مراد یہ ہے کہ دونوں بچوں کے درمیان حمل کی پوری مدت جو کم از کم چھ مہینے ہیں ان دونوں کے درمیان نہ ہوں، اس لئے اگر کسی کے دو بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا پھر اس وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی دوسرا بھی پیدا ہو گیا اور اسے ایک ہی حمل یا ایک پیٹ سے کہا جائے گا، اس لئے اس کا نفاس پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد سے شمار ہوگا، اگرچہ دوسرے بچہ کے پیدائش تک چالیس دنوں کا وقفہ ہو، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقفہ میں امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس شروع ہوگا، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح مسلک وہی ہے جسے مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے کیونکہ مدت نفاس کی آخری حد چالیس دن ہیں، اب اگر یہ مدت گذر جائے تو پھر نفاس کا حکم نہ ہوگا، اور اگر دونوں بچوں میں فاصلہ تیس دن کا ہو تو دوسرے بچے کے بعد نفاس کے دس دن ہوں گے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے، البحر۔

اور اگر تین بچے پیدا ہوں اس طرح سے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان چھ ماہ سے کم اور دوسرے اور تیسرے کے

درمیان بھی چھ مہینے سے کم ہیں لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان چھ مہینے سے زائد ہیں تو صحیح قول یہی ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ اور حمل سے ہوں گے اور پہلے بچہ سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، اور امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک بھی اصح قول یہی ہے جیسا کہ امام الحرمین اور امام غزالیؒ نے تصحیح کی ہے۔

وقال محمدؒ من الولد الاخیر، وھو قول زفرؒ، لا نھا حامل بعد وضع الاول، فلا تصیر نفساء...... الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ آخری بچہ سے نفاس کا حساب ہوگا، داؤدؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی اور احمد کا بھی ایک ایک قول یہی ہے، اور یہی قول زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلا بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہے، لہذا اسے نفاس نہ ہوگا جیسا کہ اسے حیض نہیں ہوتا ہے۔

ولھذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع...... الخ

اسی وجہ سے عورت کی عدت آخری بچہ جننے کے بعد پوری ہو جاتی ہے اور پہلے بچے سے عدت پوری نہیں ہوتی ہے لہذا آخری بچہ سے ہی نفاس بھی شروع ہوگا، ولھما ان الحامل الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اس وجہ سے نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ ہو جاتا ہے جب کہ یہاں پہلا بچہ پیدا ہونے سے اس کا منہ کھل گیا ہے، اور اس کے بعد خون بھی نکلا ہے لہذا یقیناً وہ نفاس کا ہی ہوگا، کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے اب اس سے عدت کے پورا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے۔

والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیھا فیتناول الجمیع ......الخ

کہ عدت کا تعلق ایسے وضع حمل سے ہے جس کی نسبت عورت کی طرف ہو لہذا وہ وضع کل حمل کو شامل ہوگا، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، ﴿واُولاتُ الاَحمالَ اجلھنَّ ان یضعن حَملھنَّ﴾، حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل ضائع کریں، اس سے معلوم ہوا کہ ان کی عدت اس وقت پوری ہو جب ان کا وضع ہو، اور ان کا حمل صرف بچہ ہی نہیں ہے بلکہ جو کچھ بھی ان کے پیٹ میں ہے وہ سب حمل ہے خواہ وہ ایک بچہ ہو یا اس سے زیادہ دو یا تین ہوں لہذا جب سب بچہ پیدا ہو جائیں گے تو عدت پوری ہو جائے گی ورنہ نہیں، م، بالفرض اگر پہلی رمضان میں کسی عورت کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد اس نے پورا روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ رمضان کے بعد چھ مہینوں سے کم وقفے میں ہوا مگر دونوں بچوں کے درمیان چھ مہینوں کا وقفہ ہے اس لئے وہ پہلے نصف مہینے کے روزوں اور آخری نصف مہینے کی نماز قضاء کرے گی، ع، حیض یا نفاس کے ثبوت کا حکم صرف خون کے نکلنے اور ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، ہمارے ائمہ کرام کا یہی ظاہری مذہب ہے، اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، المحیط، عورت نے جب خون دیکھا تو دیکھتے ہی فوراً وہ نماز چھوڑ دے، اور فقیہؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، یہی صحیح ہے، التبیین، التاتارخانیہ، واللہ تعالے اعلم۔

باب الانجاس وتطھیرھا: تطھیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی و ثوبہ و المکان الذی یصلی علیہ

ترجمہ:- یہ باب نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کے بیان میں ہیں نجاست کو پاک کرنا واجب ہے، نمازی کے بدن سے اور اس کے کپڑے سے اور اس کی اس جگہ سے جس پر وہ نماز پڑھ رہا ہے۔

توضیح: نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کا بیان

ناپاک کپڑوں میں نماز، کپڑے میں نجاست کا مخفی ہونا

باب الانجاس الخ، یہاں تک مصنفؒ نے نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل، تیمم، مسح، حیض اور نفاس کا تفصیلی بیان کیا اور اب حقیقی نجاست اور اس سے پاکی کی بحث شروع کی، تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ انجاس نجس (نون کے زیر

اور جیم کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں ایسی چیز جسے ناپاکی لگ گئی ہو، اور نجس جیم کے زیر کے ساتھ ایسی جو خود بذاتہ ناپاک ہو یعنی عین نجاست، اس جگہ مراد ہے نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان جیسے بدن، کپڑا اور جگہ، تو جب ان چیزوں سے ناپاکی دور ہو گئی تو ان کی اصل حالت یعنی پاکی ان میں لوٹ آئی، نجاست ایسے معنی کو کہتے ہیں، کہ وہ جب کسی جگہ پائے جائیں تو اللہ تعالٰی جل شانہ کے دربار میں نزدیکی اور اس کی پوری پوری تعظیم سے مانع ہو جائیں۔ مع۔

اس جگہ چند باتوں سے بحث کی جارہی ہے (۱) وہ دلیل جس سے پاکی حاصل کرنا واجب ہو۔ (۲) ایسی چیز جس سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔ (۳) ناپاکیوں کی قسمیں۔ (۴) پاک کرنے کی کیفیت۔ (۵) ہر قسم سے اتنی مقدار جو کسی چیز کو ناپاک کر دیتی ہے۔ (۶) جس جگہ کو پاک کرنا مشکل یا ناممکن ہو۔ النہایہ۔

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي و ثوبه و المكان الذي يصلي عليه......الخ

مصلی بدن سے اور کپڑے سے اور اس جگہ سے جس میں وہ نماز پڑھ رہا ہے ان سب کو پاک کرنا واجب ہے، اس جگہ واجب سے مراد فرض ہے، ع، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز اور جس مقدار کو شریعت نے ناپاک کہا ہے اور اس کی نجاست کا اعتبار کیا ہے اور معاف رکھا ہے اس کو دور کرنا فرض ہے۔ م۔

نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درہم سے زائد ہو جانے سے اسے دھونا فرض ہے اس بناء پر اس کے ساتھ نماز باطل ہو گی، اور اگر ایک درہم کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے اگر چہ اس کے ساتھ نماز پڑھ لینے سے نماز ہو جاتی ہے اور اگر درہم کے انداز سے بھی کم ہو تو اس کا دھونا سنت ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو تو جب تک وہ فاحش (بہت زیادہ) نہ ہو وہ نماز کے لئے مانع نہیں ہے، المضمرات۔

اور جگہ سے مراد صرف اتنی جگہ جس میں نماز ادا کر رہا ہے، م، ناپاکی کو دور کرنا جو فرض ہے اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس ناپاکی کو دور کرنا ممکن ہو۔ (۲) اس ناپاکی کو دور کرتے ہوئے نمازی کو ایسا کام کرنے پر مجبور نہ ہو جو نجاست کے پڑھ لینے سے بھی زیادہ خراب ہو، جیسا کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہو کہ بغیر بے پردہ اور ننگے ہونے کے ناپاکی دور کرنا ممکن نہ ہو تو ایسا آدمی ننگا نہ ہو بلکہ ناپاکی کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے کیونکہ سب کے سامنے ننگا ہونا بڑا فسق ہے، اور مسلمہ بات ہے کہ انسان دو بلاؤں میں اس طرح پھنس جائے کہ ایک کو اختیار کرنا ہی پڑے گا تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو آسان اور کم ہو اس کو اختیار کرے، اسی طرح اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہوئی ہو خواہ کپڑے میں یا بدن میں اور حدث بھی ہوا ہو کہ وضو کرنے کا وہ محتاج بھی ہو اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہو کہ وہ طہارت کے لئے کافی ہے کہ اس سے بچا کر وضو نہیں کر سکتا ہے، تو اس پر لازم ہو گا کہ ناپاکی کو دھو کر پاک کرے اور وضو کے قائم مقام تیمم کرلے تاکہ دونوں پاکیاں اسے حاصل ہو جائیں، اس جگہ ہم نے ابھی یہ کہا ہے بعد میں تیمم کرلے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا ہونے سے بالاتفاق درست ہو گا ویسے ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے بھی تیمم کر لینا جائز ہے، الفتح۔

اور اگر اس نے اس پانی سے وضو کر کے ناپاک کپڑوں میں ہی نماز پڑھ لی تو بھی نماز درست ہو جائے گی البتہ گنہگار ہو گا، م، اور اگر کوئی شخص اپنے کپڑے کی ناپاکی دور کرنے میں اس وجہ سے معذور ہے ہو کہ اس ناپاک جگہ کا اسے علم نہ ہو یا یاد نہ ہو حالانکہ ناپاکی لگنا اسے بالیقین معلوم ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر یہ واجب ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی بھی جگہ ایک انداز سے دھو ڈالے، تحری کے بعد یا بغیر تحری کے بھی جگہ دھو ڈالی گئی تو اب وہ کپڑا پاک ہو گیا، غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس جگہ طہارت میں تحری کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے، یعنی اس موقع پر تحری کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، صرف کنارے کو دھو ڈالنا کافی ہے، کیونکہ کپڑا دراصل پاک تھا اور اس کے ناپاک ہونے میں شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس لئے اس شک سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، امام اسبیجابیؒ نے جامع کبیر کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اگر کسی کپڑے کا کوئی کنارہ ناپاک ہو گیا اور اس نے بغیر سوچے سمجھے اس کا کوئی ایک کنارہ پکڑ کر دھو ڈالا تو وہ کپڑا پاک سمجھا جائے گا، اور یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے، محیط السرخسی، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے البتہ اس میں لفظ احتیاط نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے، اگر کسی نے ایسے کپڑے سے کئی وقتوں کی نماز پڑھ لی اور بعد میں کسی طرح یہ بات یاد آ گئی کہ جس کونے کو دھویا گیا ہے وہ ناپاک نہ تھا بلکہ کوئی دوسرا کونہ ناپاک تھا ایسی صورت میں پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرنا واجب ہے، الخلاصہ، لیکن ظہیریہ میں ہے کہ مذہب مختار یہ ہے کہ پہلی نمازوں کا اعادہ واجب نہ ہوگا صرف نماز کو وہ پڑھ رہا ہے اس کا اعادہ کرلے، جیسا کہ الدر میں ہے، اگر بعد میں کسی طرح اس بات کا یقین آ جائے کہ یہ وہی ناپاکی ہے جو ذہن سے اتر گئی تھی تو خلاصہ کا حکم جو ذکر کیا گیا ہے (کہ اعادہ کرنا واجب ہے) ظاہر ہے، اور اگر اس نجاست کے بارے میں یہ شبہ ہو کہ معلوم نہیں کب یہ ناپاکی لگی تھی تو اس کا صحیح حکم یہ ہے کہ دیکھنے سے وہ ناپاکی اگر پرانی معلوم ہوتی ہو تو تین دن اور رات کی نمازوں کی قضاء کرے اور نئی معلوم ہوتی ہو تو ایک رات دو دن کی نماز قضاء کرے، جیسا کہ کنوئیں میں ناپاکی پائی جانے کی صورت میں حکم ہے، لیکن اس سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ اس کے برخلاف ہے کہ جب پرانی نجاست ظاہر ہوئی ہو تو اس وقت سے اب تک کی جتنی نمازیں اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہیں ان کا اعادہ کرے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م۔

لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے میں ایک درہم سے زائد نجاست غلیظہ لگی ہوئی دیکھی مگر اسے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کب لگی ہے تو بالاتفاق کسی بھی نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی قول اصح ہے، المحیط الجوہرہ۔

پھر ناپاکی میں ظاہری بدن کا اعتبار ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگالیا ہو تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، السراج، نماز میں قدموں کے نیچے ناپاکی کا ہونا، کپڑے کا ایک کونا پاک دوسرا کونا ناپاک ہونا، ایسا دوہرا کپڑا کہ اس کی تہہ پاک اور دوسری ناپاک ہو، اگر کسی نے اس حال میں نماز شروع کر دی کہ اس کے دونوں قدموں کے نیچے مقدار درہم سے زائد نجاست ہے تو اس کی نماز فاسد ہوگی، اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور یہی اصح ہے، اور اگر نجاست پر کھڑا ہو اور اس کے پیروں میں جوربین یا نعلین ہیں تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اپنی دونوں جوتیاں بچھادیں اور ان پر نماز پڑھی تو نماز جائز ہو جائے گی عینی۔

اور اگر کپڑے نے ناپاک تری چوس لی تو نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر ناپاکی کپڑے میں ایک طرف ہو اور اس کے دوسری طرف نماز پڑھی تو جائز ہوگی، خواہ ہلانے سے اس کا کونا ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو، یہی صحیح ہے، ف، یہی اصح ہے، ع، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھی کہ اس کا ایک کونا زمین پر پڑا ہوا ہو تو اگر اس کی حرکت سے پڑے ہوئے کونے کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی ورنہ جائز ہوگی، اور اگر ایسے دوہرے کپڑے پر نماز پڑھی کہ اس کپڑے کے نیچے کی تہہ یا استر یا اندر کی چیز ناپاک ہے اور وہ خواہ اوپر کی تہہ یا استر پر ایسی جگہ کھڑا ہے کہ اس کے نیچے کے وہ ناپاک حصہ یا چیز موجود ہے، تو اگر وہ کپڑا سلا ہوا یا ٹانکا ہوا نہ ہو تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی، یہی اصح ہے، التجنیس، محیط السرخسی، اور اگر کپڑا جوڑا ہوا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی، معف، م، اور امام محمدؒ کا احوط قول ہے، القاضیخان۔

چوپایہ پر نماز اس طرح کہ اس کے زین یا رکاب میں نجاست لگی ہوئی ہو، کچی پکی اینٹیں ایک طرف پاک دوسری طرف ناپاک ہوں۔

اگر چوپایہ کے زین یا رکاب میں ایک طرف نجاست ہوئی ہو اور اسے الٹ کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اور اگر سواری پر کوئی نماز پڑھے اور اس کے زین یا رکاب پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی ہے تو مبسوط میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہوگی، الفتح، اور یہی صحیح ہے، محیط السرخی، اگر کچی یا پکی اینٹیں ایک طرف سے پاک اور دوسری طرف سے ناپاک ہوں اور ان پر کھڑے ہو کر

کوئی نماز پڑھے تو اگر فرش جمی ہوئی ہو تو نماز جائز ہوگی، اور اگر وہ بچھی ہوئی نہ ہوں تو امام محمدؒ سے جائز ہونے اور امام ابویوسفؒ سے ناجائز ہونے کی روایت ہے، ع، لیکن قاضیخان میں مطلقاً جواز کا حکم ثابت ہے۔

پاک جگہ پر نماز ہو لیکن اس کا کپڑا نجاست پر ہو، پاک جگہ پر نماز شروع کر کے ناپاک جگہ پر ہٹنا، سجدہ میں ناک رکھنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک ہو

اگر کوئی شخص پاک جگہ پر نماز پڑھے اور اسی پر سجدہ بھی کرے لیکن سجدہ میں جاتے وقت اس کا کچھ کپڑا ناپاک جگہ پر پڑتا ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، المحیط، اور اگر پاک پر کسی نے نماز شروع کی پھر ناپاک جگہ منتقل ہوا وہاں سے پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح ہوگی، البتہ اگر ناپاک جگہ پر اتنی دیر ٹھہرا ہو جس میں کوئی بھی چھوٹا رکن ادا کر سکتا ہو تو صحیح نہ ہوگی۔ قاضیخان، اور اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو نماز درست ہو جائے گی، ع، اور اگر زیادہ مقدار میں ناپاکی سجدہ کی جگہ پر ہو تو اصح قول یہ ہے کہ بالاتفاق جائز نہ ہوگی، م، فع۔

دونوں ہاتھوں کو اور دونوں گھٹنوں کے نیچے اس وقت نجاست کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جبکہ نمازی ان دونوں کو زمین پر رکھے ہوئے نہ ہو اس وجہ سے کہ ان کو زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، لیکن جب اس نے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھ لیا تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے، م، لیکن فقیہ ابواللیث اور مصنفؒ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ سجدوں میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمیں پر رکھنا واجب ہیں، مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے اگر دونون گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے، لیکن فقیہ ابواللیثؒ اس روایت سے انکار کرتے تھے، اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے، السراج۔

اور اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا اختلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زندویسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ پیشانی میں کوئی عذر نہ ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

اور اگر موجودہ صورت میں ناک اور پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول کے مطابق جائز نہ ہوگی، محیط السرخسی، اگر نماز میں اپنے کپڑے پر مقدار درہم سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہے تو افضل یہ ہے کہ اسے دھو کر از سر نو نماز پڑھ لے ، اور اگر اسی صورت میں یعنی دھو کر نماز پڑھنے میں یہ خوف ہو کہ یہاں کی جماعت جاتی رہے گی البتہ کسی دوسری جگہ جماعت مل جائے گی تو بھی یہی حکم ہے ، اور اگر اس بات کا خوف ہو کہ جماعت مل نہیں پائے گی یا وقت نکل جائے گا تو نماز پوری کر لے، الذخیرہ۔

اگر مقدار درہم سے کم کسی کے کپڑے میں ناپاکی لگی ہوئی ہو اور وہ مسجد میں اس وقت پہنچا کہ لوگ جماعت سے نماز پڑھ رہے ہیں، اب اسے یہ خوف ہوتا ہے کہ اگر میں اس ناپاکی کو دھوتا ہوں تو جماعت ختم ہو جائیگی، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ۔

دوہرے کپڑے میں ایک کی ناپاکی دوسرے کپڑے میں پھوٹ جائے، کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے ناپاکی، ناپاک جگہ نماز شروع کر کے پاک جگہ پر منتقل ہونا، چٹائی اور بچھونے پر نماز کہ اس کا ایک کونا ناپاک ہو بچھونے میں ناپاکی ہے مگر ناپاک جگہ لاپتہ ہے، تر نجاست پر کپڑا بچھا کر نماز پڑھنا، خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز:-

اگر دوہرے کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پھوٹ جائے اور وہ ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر نماز جائز نہیں ہوگی، اور یہ قول احوط ہے، القاضی خان، اگر ایک درہم دونوں طرف سے ناپاک ہو تو مختار

مذہب یہ ہے نماز کے جائز ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی اس پر نماز جائز ہے، الخلاصہ۔

اگر ہر قدم کے نیچے ناپاکی ایک درہم سے کم ہو مگر جمع کرنے میں درہم سے زیادہ ہو تو نماز نہ ہوگی قاضیخان، یہی قول مختار ہے، المضمرات، اسی طرح سجدہ کی جگہ اور قدم کی جگہ کی ناپاکیوں کو جمع کیا جائے گا، العتابیہ، اور اگر کپڑوں میں درہم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے بھی درہم سے کم، لیکن ان کا مجموعہ درہم سے زیادہ ہو تو وہ نجاست جمع نہیں کی جائے گی، الخلاصہ، اگر ناپاک جگہ پر نماز شروع کی پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح نہ ہوگی، الخلاصہ، اگر بچھونے پر نماز پڑھی اور اس کا ایک کونا نجس ہے، اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ ناپاک نہ ہو تو نماز جائز ہوگی خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی حرکت سے دوسری طرف بھی متحرک ہو، یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، کپڑے اور چٹائی کا بھی یہی حکم ہے، السراج۔

کتاب حجت میں ہے اگر ناپاکی لگ جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں پر ہے تو جائز ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں پر اس کا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے، تاتارخانیہ، اگر کسی نے تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھی، اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر خشک نجاست ہو تو اس وقت جائز ہوگی جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو، الخلاصہ۔

ایک کپڑے کو دوہرا کر کے پاک حصہ اوپر اور ناپاک کو نیچے رکھ کر نماز، کواڑ یا پتھر یا گاڑھے بچھونے پر نماز اور نیچے کا حصہ ناپاک ہو، ناپاک زمین کی مٹی چھیل ڈالی، بچھونے پر ناپاکی تھی اس پر مٹی بچھادی اور نماز پڑھ لی، ناپاک جگہ پر دامن یا آستین بچھا کر سجدہ کیا:-

اگر ایک کپڑے کو دوہرا کر کے اوپر کا رخ پاک اور نیچے کا ناپاک بچھا کر اس پر نماز پڑھی جائے تو نماز جائز ہوگی المبتغی اور السراج، اگر ایسی چکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی جس کا باطنی حصہ ناپاک ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی، اور ابو بکر اسکافؒ اسی پر فتوی دیتے تھے اور ترجیح کے لائق یہی ہے، جیسا کہ امیر الحاج کی شرح منیہ میں ہے، اور یہی حکم نمدہ اور گدہ کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم ایسی لکڑی کا جس کی موٹائی اتنی ہو کہ وہ بیچ سے چیری جا سکے، الخلاصہ۔

اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے چھیل کر اس پر کوئی نماز پڑھے تو اگر نیچے کی مٹی سونگھنے سے بو آتی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی اور بو معلوم نہ ہوتی ہو بہت چھیلی گئی ہو تو جائز ہوگی، تاتارخانیہ، اگر بچھونے پر نجاست ہو اور اس پر مٹی بچھادی جائے تو اس پر نماز جائز نہ ہوگی، السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تھوڑی مٹی ہوگی اس لئے ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر مٹی کی پوری ایک تہہ بچھادی جائے تو اظہر یہ ہے کہ نماز جائز ہوگی، م۔

اگر ناپاک جگہ پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نماز جائز نہ ہوگی، تاتارخانیہ، یہاں تک جو مسائل ذکر کئے گئے ہیں وہ مقام کے لحاظ سے مناسب سمجھ کر بیان کئے گئے ہیں، اور باقی شرطیں نماز کے بیان میں ذکر کی جائیں گی، حاصل یہ نکلا کہ مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز سے نجاست کا زائل کرنا فرض ہے۔

لقوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ وقال عليه السلام: حُتّيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، ولا تضرك اثره، واذا وجب التطهير فى الثوب وجب فى البدن والمكان، لان الاستعمال فى حالة الصلوٰة يشمل الكل، ويجوز تطهيرها بالماء، وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به، كالخل وماء الورد ونحو ذٰلك مما اذا عصر انعصر، وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے کپڑوں کو پاک کرو، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس کو چھیل ڈالو پھر ناخن سے اسے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اور اس کا داغ یا نشان تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچائے گا

،اب جب کہ کپڑے کی پاکی لازم ہوئی تو بدن اور جگہ میں بھی لازم ہوگی اس لئے کہ نماز کی حالت میں استعمال ان تمام چیزوں کا ہوتا ہے، اور صحیح ہے نجاستوں کو دور کرنا پانی سے اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، اور اس سے نجاست کا دور کرنا ممکن ہو جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی اور اس جیسی ایسی کوئی چیز کہ جب وہ نچوڑی جائے تو وہ نچڑ جائے یہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

توضیح:- ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ الخ، فرمان باری تعالیٰ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کی وجہ سے اپنے کپڑوں کو پاک کرو، یہ حکم امر وجوب کے لئے ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ الخ کہ اس ناپاک خون کو چھیل دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اس دھونے میں اگر ناپاکی کا داغ لگا ہوا رہ جائے یا نظر آجائے تو وہ تم کو کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون لگ جاتا ہے وہ کیا کرے تو آپ نے فرمایا **حتيه ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلى فيه** صحاح ستہ یعنی امام بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں سنن نے بھی یہ روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خون کو حت کرے پھر اس کو پانی قرص کرے پھر اس کو نضح کرے پھر اس کو استعمال کر کے نماز پڑھ لے، حت کے معنی ہیں لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالنا، قرص کے معنی ہیں ناخن سے کھرچتی جانا اور پانی ڈالتے جانا، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ قرص کے اصل معنی ہیں چٹکی سے خوب ملکر دھونا، نضح کے معنی ہیں چھڑکنا اور کبھی پانی بہا کر دھونا بھی مستعمل ہوتا ہے، ظاہر ایہاں یہی مراد ہے، مفع۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالو پھر پانی ڈال کر ناخن سے دھو ڈالو پھر خالی پانی سے پاک کر دو، م، اس روایت میں ثم اغسلیه بالماء ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حدیث ام قیس بنت محصن میں ہے کہ حُكِّيهِ بِطَلْعٍ وَاغْسِلِيهِ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، یعنی طلع (کھجور کے سوکھے گابھے) سے اس کو کھرچ ڈالو اور پانی اور سدر (بیر کے پتے) سے اس کو دھو ڈالو، اور حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ خون ناپاک ہے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں ہوتی بلکہ صاف ستھرا کرنا مقصود ہوتا ہے، اس جگہ وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں بھی امر کے صیغہ سے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا یہ واجب ہوا، مفع۔

واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان...... الخ

اور جب کپڑے کو پاک کرنا واجب ہوا تو بدن اور جائے نماز کو بھی پاک کرنا واجب ہوا، کیونکہ نماز میں صرف کپڑا نہیں بلکہ ان تینوں چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کھلی عبارت میں آیت پاک کے اندر اس بات کا حکم دیا گیا ہے وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کہ جناب باری تعالیٰ کے دربار میں اچھی اور پاکیزہ حالت میں نماز میں داخل ہو، حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں رہتا ہے بلکہ بغیر کپڑے کے بھی کبھی نماز صحیح ہو جاتی ہے اس لئے بدرجہ اولی نمازی کے بدن اور جائے نماز کو پاک کرنا دلالت نص سے ثابت ہوا ہے، مفع، پھر یہ بات معلوم کرنی ضروری ہے کہ طہارت اور پاکی حاصل کرنے کے کئی طریقے ہوتے ہیں دھونا، رگڑنا، مل ڈالنا، کھرچ ڈالنا، فرک کرنا، خشک ہو جانا، جل جانا، ہیئت بدل جانا، مثلاً شراب کا سرکہ بن جانا، لیکن یہ کام ہر ناپاکی اور ہر صورت میں کافی نہیں ہوتی ہے، البتہ پانی بالاتفاق عام ہے، جس کی تفصیل مصنفؒ نے مسائل کے اصول کے ماتحت آرہی ہے۔

قال المصنف ويجوز تطهيرها...... الخ

اور جائز ہے یا صحیح ہے نجاستوں کو پاک کرنا یا زائل کرنا پانی کے ساتھ بالاتفاق اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، بشرطیکہ

اس میں دو صفتیں ہوں۔(۱) طاہر یعنی خود پاک ہو۔(۲) اس سے نجاست کو دور کرنا ممکن ہو جیسے کہ سرکہ اور گلاب اور ان جیسی چیزیں جو ایسی ہوں کہ ان کو نچوڑنے سے وہ نچوڑی جا سکیں، یعنی تیل اور دودھ کی طرح نہ ہوں، کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں، اور جو چیز نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ وہ بہتی ہوئی اور پاک ہو اس سے طہارت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے تیل جیسا کہ کافی میں ہے، اور جیسے تاڑی و دودھ اور انگور کا شیرہ جیسا کہ التبیین میں ہے، وهذا عند ابی حنيفة الخ یہ قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

وقال محمد وزفر والشافعي : لا يجوز الا بالماء، لا نه يتنجس باول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارت، الا ان هذا القياس ترك فى الماء للضرورة، ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة، فاذا انتهت اجزاء النجس يبقي طاهرا، و جواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبد ن، وهذا قول ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى يوسف، وعنه انه فرق بينهما، فلم يجوز فى البدن بغير الماء

ترجمہ:-اور امام محمدؒ و امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی کے سوا کسی اور چیز سے جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ چیزیں ناپاکی سے ملتے ہی خود ہی ناپاک ہو جاتی ہیں، اور ناپاک چیز دوسرے کو پاک کرنے کا کس طرح فائدہ دے سکتی ہے البتہ انتہائی مجبوری کی بناء پر پانی کے بارے میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور ان دونوں شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز دوسری چیز کو اکھیڑنے والی ہوتی ہے، اور پانی میں پاک کرنے والی صفت نجاست کو نکال پھینکنے اور دور کرنے کی وجہ سے ہے اور پانی وغیرہ کا ناپاک ہو جانا نجاست کے اجزاء کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پھر جب نجس کے اجزاء بہہ کر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک ہو گیا، اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں فرق نہیں کرتا ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور ابو یوسفؒ کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے میں فرق کیا ہے لہذا بدن کے پاک کرنے میں پانی کے سوا کسی دوسری چیز کو جائز نہیں رکھا ہے۔

توضیح:-ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

وقال محمد وزفر والشافعي : لا يجوز الا بالماء......الخ

اور امام محمد و زفر و شافعی اور مالک اور عامہ فقہاء نے بھی کہا ہے، عینی، کہ صرف پانی سے پاکی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ پانی کے سوا دوسری بہنے والی پاک چیزوں سے جو گندگی کو دور بھی کر دیتی ہیں پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے۔

لا نه يتنجس باول الملاقاة النجس لا يفيد الطهارت......الخ

کیونکہ یہ ساری چیزیں ناپاک چیزوں سے ملتے ہی خود ناپاک ہو جاتی ہیں یعنی جب کہ پانی یا دوسری چیزوں کو نجاست پر ڈالا جائیگا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئیں گے تو یہ چیزیں خود ناپاک ہو جائے گی، والنجس الخ اور جو چیز خود نجس ہو گئی ہو وہ دوسرے کو کس طرح فائدہ پہنچائے گی، اب ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے، اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی؟ جواب دیا بات درست ہے۔

الا ان هذا القياس ترك فى الماء للضرورة......الخ

مگر ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے یہ قیاس پانی کے معاملہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اس جواب پر پھر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس بناء پر پانی میں یہ قیاس چھوڑا گیا ہے اسی بناء پر پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں بھی چھوڑ دینا ہے چاہئے، النہایہ، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ الایۃ، کہ تمہارے لئے آسمان سے پانی برسایا تاکہ تم کو اس کے ذریعہ پاک کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود پاک کر دینا ہے، ع، جواب

یہ ہے کہ خصوصیت نہیں ہے، م۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح نجاست حکمی کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح نجاست حقیقی کے ساتھ بھی درست نہیں ہوتی اور جس طرح نجاست حکمی وضو کر کے پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اسی طرح یہ نجاست حقیقی بھی اسی پانی سے زائل ہو گی، ع، اور دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ اگر پانی کے سوا دوسری چیزوں سے بھی ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو ان چیزوں سے وضو بھی جائز ہونا چاہئے، السراج المنیر، جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث سے جو ہمیں شریعت نے بتایا ہے، بر خلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسے حدث پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، م۔

ولهما ان المائع قالع الطهورية بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة...... الخ

اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پاک بہنے والی چیز جو نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے وہ دراصل اس ناپاکی کو قلع کرنے والی یعنی اکھیڑ کر دور کرنے والی ہوتی ہے **والطهورية الخ** اور پانی میں پاک کرنے کی صفت بھی نجاست کو قلع اور زائل کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہی بات دوسری ان جیسی چیزوں میں بھی موجود ہوتی ہے، بلکہ پانی تو بعض رنگ دار ناپاکی کے رنگ کو اس طرح دور نہیں کرتی ہے جس طرح سر کہ ہے کہ وہ رنگ کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب رہا وہ سوال جو ہم سے کیا گیا ہے مطہر چیز خود ہی نجاست مل کر ناپاک ہو جاتی ہے تو یہ بات ہمیشہ کے واسطے نہیں ہے۔

والنجاسة للمجاورة...... الخ

اور پانی وغیرہ کے ناپاک ہو جانے کی وجہ ان سے اجزائے نجاست کا ملنا ہے اس لئے اگر کپڑے پر لگی ہوئی ناپاکی گائے بکری وغیرہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے دھوئی جائے تو اس کپڑے کا وہی حکم ہو گا جو اس کے پیشاب سے ناپاک کپڑے کا ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر ایسی ناپاکی چوتھائی کپڑے سے کم لگی ہوئی ہو اور نماز پڑلی جائے تو نماز درست ہو جائے گی، تاج الشریعہ، اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کرتا ہے جیسا کہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے، مف، بلکہ اصح قول الشریعہ کا ہے، م، مستعمل پانی سے نجاست خفیفہ کو پاک کرنا جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، الزاہدی، ع، ف۔

اور اس طرح سیب اور اس کے جیسے دوسرے پھلوں کا نچوڑا ہوا پانی، اور درختوں کا پانی اور خربوزہ، ککڑی، تربوز، صابون، باقلاء (لوبیا) کا پانی، اور ہر وہ پانی جس سے کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب ہو گئی ہو تو وہ بھی مائع (بہتے ہوئے پانی) کے حکم میں ہے، جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے یہاں تک کہ تھوک بھی پاک کرنے والی ایک چیز ہے، اسی بناء پر اگر بچے نے ماں کی چھاتی پر قئ کر دی اس کے بعد اس سے دودھ پیتا رہا یہاں تک کہ اس پر سے قئ کا اثر جاتا رہا تو وہ جگہ پاک ہو گئی، اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں شراب کی ناپاکی لگ گئی اور کسی شراب خوار نے اس کی انگلی چوس لی یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گئی، اگر کسی نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک جمع کر کے نگلتا رہا تو منہ پاک ہو گیا، یہاں تک کہ اگر وہ نماز پڑھ لے تو صحیح ہو جائے گی مگر امام محمدؒ کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہو گی، کیونکہ وہ پانی نہیں ہے، مف۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ پانی کے علاوہ وہ پاک چیزیں بھی جو اثرات کو دور کرتی ہیں وہ بھی پاک کر دیتی ہیں، یہی بات صحیح ہے، اور شیخینؒ کے پاس بھی منقول دلیلیں موجود ہیں کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے منقول حدیث میں ہے کہ ہم میں سے کسی کے پاس بھی ایک ایک کپڑے کے سوا دوسرا کپڑا نہیں ہوتا تھا اسی کپڑے میں حیض بھی آتا تھا، اس کپڑے میں اگر کسی کا خون لگ جاتا تو اپنا تھوک لگا کر اس کو ناخن سے چھیل دیتی تھی بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور ایک روایت میں کہا ہے کہ اسے تھوک سے تر کر کے ناخن سے کھرچ دیتی تھی ابو داؤدؒ نے اس کی روایت کی ہے، نیز اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو ناپاکی اس سے مزید پھیل جاتی۔

اب ایک سوال رہتا ہے کہ پانی اور اس کے جیسی دوسری وہ مائعات جو نجاست کے اثرات کو دور کر دیتی ہیں کیا یہ چیزیں

بدن اور کپڑے سب کو پاک کر دیتی ہیں یا صرف کپڑے کو پاک کرتی ہیں اور بدن کو پاک نہیں کرتیں، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف اقوال ہے چنانچہ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے، وجواب الکتاب لایفرق الخ اور کتاب میں حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں تفریق نہیں کرتا ہے، کیونکہ حکم جواز کو عام رکھا ہے اور بدن کا استثناء نہیں کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پانی اور اس کے علاوہ وہ مائعات جن کا ابھی ذکر ہوا ان سے بھی بدن اور کپڑا سب کو پاک کرنا جائز ہے۔

وھذا قول ابی حنیفة واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ...... الخ

یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے، چنانچہ اس قول کی بناء پر ناپاک چھاتی کو بچہ کے چوسنے سے اور ناپاک انگلی کو کسی کے چاٹ لینے سے اور دوسرے مسائل میں پاک ہو جانے کا حکم دیا گیا ہے، اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے کی پاکی کے سلسلہ میں فرق کیا ہے کہ بدن کے پاک کرنے میں پانی کے علاوہ دوسری مائعات کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اب آئندہ موزہ میں آدمی کے پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر کیا جارہا ہے۔

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمنى، فجفت فدلكه بالارض جاز، وهذا استحسان، وقال محمدؒ لا يجوز، وهو القياس الا فى المنى خاصة، لان المتداخل فى الخف لا يزيله الجفاف والدلك، بخلاف المنى على ما نذكره، ولهما قوله عليه السلام: فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض، فان الارض لهما طهور، ولان الجلد لصلابته لايتداخله اجزاء النجاسة الا قليل، ثم يجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال ما قام به، وفى الرطب لا يجوز حتى يغسله، لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره

ترجمہ:- اور جب موزہ کو کوئی ایسی نجاست لگ جائے جس کے لئے کوئی جرم ہو جیسے گوبر اور آدمی کا پیخانہ اور خون اور منی پھر وہ سوکھ جائے اور اسے زمین پر کوئی رگڑ دے تو درست ہوگا (وہ پاک ہو جائیگی، اور یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے یہ کام جائز نہ ہوگا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، البتہ خاص کر صرف منی میں جائز ہوگا، اس لئے کہ موزے میں ناپاکی اس طرح داخل ہو جاتی ہے کہ اس اس کا سوکھ جانا اور اس کا رگڑ دینا اس کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتا ہے بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب ذکر کرینگے، اور ان دونوں (شیخین) کی دلیل کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر ان دونوں (جوتوں) میں اذی (گندگی) لگی ہو تو ان دونوں کو زمین سے پونچھ دو اس لئے کہ زمین ان کو پاک کرنے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ چمڑے میں ان کی سختی کی وجہ سے ناپاکی کے اجزاء داخل نہیں ہوتے سوائے تھوڑے اجزاء کے، پھر یہ اجزاء بھی جب خشک ہو جاتے ہیں تو ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جب وہ اجزاء زائل ہو گئے تو جتنے اجزاء ان کے ساتھ تھے وہ بھی دور ہو گئے اور تر نجاست میں اس کے دھوئے بغیر نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے زمین سے رگڑنے سے اجزاء پھیل جاتے ہیں اور زیادہ ہو جاتے ہیں اور وہ رگڑ اسے پاک نہیں کرتی ہے۔

توضیح:- جرم دار نجاست موزہ میں لگی

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمنى......الخ

اور جب نجاست لگ گئی موزہ کو، جو بالکل چمڑے کا ہے یا اس جیسا ہے جیسے جوتہ وغیرہ، ایسی نجاست جس کا جرم ہے خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو یا ثقیلہ، جرم سے مراد وہ چیز جس کا جسد خشکی پر نظر آتا ہو، وہ جسد خواہ عین نجاست کا ہو یہ مٹی وغیرہ ڈال کر اس کو جرم دار کر دیا ہو، یہی صحیح قول ہے، جیسے ادث یعنی ہر طرح کا گوبر، عذرہ آدمی کا پیخانہ، اور دم، منی، بہتا خون اور منی فدلکہ وہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی اور اس کو زمین سے مل دیا، رگڑ دیا، تو وہ پاک ہو گیا اور اس سے نماز صحیح ہو گی، اور اگر بجائے رگڑنے کے اسے دھو دیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، رگڑنے اور ملنے سے پاک کرنے کا طریقہ ایسا ہے جس میں نہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور

نہ کسی مائع کی۔

وھذا استحسان، پاک ہو جانے کا حکم استحسان کے قبیل سے ہے۔

وقال محمدؒ لا یجوز، وھو القیاس الا فی المنی خاصۃ...... الخ

مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے البتہ صرف منی لگنے کی صورت میں جائز ہو گی، کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے وہ نہ خشک ہونے سے اور نہ اس کے رگڑنے سے زائل ہوتا ہے، برخلاف منی کے، جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کرینگے، اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، ع، اور شیخین کی دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان ہے کہ اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو ان کو زمین سے مل دو کہ زمین ان سب کو پاک کر دیتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ **اذا وطی احد کم الاذی بخفیه الطهور لهما التراب** یعنی تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند ڈالے تو ان کے پاک کرنے والی چیز مٹی ہے، ابو داؤد نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے اور کہاہے کہ مسلم کی شرط صحیح ہے۔ اور امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہاہے کہ ابو داؤد کی اسناد صحیح ہے، مع۔

ابو داؤد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایاہے کہ تم میں سے کوئی جب مسجد آئے تو دیکھے کہ اگر اس کے جوتوں میں پلیدی یا گندگی ہو تو اسے رگڑ دے اور ان میں نماز پڑھ لے، یعنی ان کو پہنے ہوئے پڑھ لے، چنانچہ اس قصہ میں یہ حدیث ہے، اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایاہے کہ جو تم میں سے کوئی اپنے جوتوں یا موزوں سے نجاست کو روند ڈالے تو ان دونوں کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں خشک وتر، گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیاہے بلکہ دونوں مطلق ہیں اور ہر نجاست کو شامل ہیں، اس لئے ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیاہے سوائے پتلی ناپاکی کے، اور امام اعظمؒ نے اس کو جرم اور خشکی کے ساتھ مقید کر دیاہے، ہاں جزئیہ بیان کرتے ہوئے اس میں عموم پیدا کر دیاہے کہ وہ جرم وجسامت خواہ خود نجاست کی ہو یا دوسری چیز سے مل کر ہوئی ہو مثلاً موزہ پر شراب بہت زیادہ لگ گئی اور اسے پہنے ہوئے بالو یا مٹی میں اتنا چلا کہ اس میں مٹی لگ کر اس کی تہہ بن کر بیٹھ گئی اور جرم بن گیا، اس کے بعد اسے زمین سے رگڑ دیا جس سے وہ ساری تہہ گر گئی تو اب وہ موزہ پاک ہو گیا۔

ولان الجلد لصلابته لایتداخله اجزاء النجاسة الا قلیل...... الخ

اور اس وجہ سے کہ کھال سختی کی وجہ سے اس میں اجزاء نجاست نہیں سماتے مگر تھوڑے سے پھر یہ کم بھی خشک ہو جانے سے ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتاہے، پھر جرم کے زائل ہوتے ہی نجاست کے اجزاء جو اس کے ساتھ موجود تھے خود زائل ہو گئے اور تر نجاست بغیر دھوئے پاک نہیں ہوتی ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضیخان، کیونکہ تر نجاست کو رگڑنے سے وہ اور زیادہ پھیل جائے گی، کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ جوتوں اور موزوں نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح کرنے سے وہ ختم نہ ہو گی، یہاں تک کہ اگر بالو یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر تہہ جمادی اور وہ خشک ہو گئی تو رگڑنے سے وہ پاک ہو جائیگی، جیساکہ شمس الائمہؒ نے کہاہے اور یہی صحیح ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے خشک ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، مع۔

وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلو ی، واطلاق ما یروی، وعلیه مشائخنا ، فان اصابه بول فیبس لم یجز حتی یغلسه، وکذا کل ما لاجرم له، کالخمر، لان الاجزاء تتشرب فیه، ولا جاذب یجذبها، وقیل ما یتصل به من الرمل جرم له، والثوب یجزیء فیه الا الغسل، وان یبس لان الثوب لتخلخله یتد اخله کثیر من اجزاء النجاسة، فلا یخرجها الا الغسل

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تر نجاست ہونے کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین پر اتنا رگڑا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا عموم بلوی اور حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے، ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا اور وہ خشک ہو گیا تو جب تک اسے نہ دھویا جائے پاک نہ ہو گا اور نماز اس میں جائز نہ ہو گی، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس کا جرم نہ ہو مثلاً شراب، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء اس میں جذب ہو جاتے ہیں، اور ان اجزاء کو اندر سے باہر لانے والی کوئی چیز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ جو کچھ مٹی یا بالو سے لگی ہے وہی اس کا جرم ہے، اور کپڑے کے معاملہ میں سوائے دھونے دوسری کوئی چیز جائز نہ ہو گی اگرچہ وہ نجاست خشک ہو گئی ہو، کیونکہ کپڑے میں ڈھیلا پن رہنے کی وجہ سے نجاست کے بہت سے اجزاء اس میں داخل ہو جاتے ہیں جنہیں نکال باہر کرنے کی دھونے کے سوائے دوسری کوئی صورت نہیں۔

توضیح :- موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست لگی جس کا جرم نہیں ہے۔

چند جزوی مسائل

وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی......الخ

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی جوتوں اور موزوں میں لگتے رہنا ایک عام بات ہے اور مجبوری کی کیفیت ہے اس لحاظ سے بھی نیز حدیث مطلق ہے یعنی اس میں خشک و تر ہونے کی قید نہیں ہے اس لئے وہ جیسی بھی ہو رگڑ دینے سے پاک ہو جائے گی، ہمارے مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، قاضیخان، ملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موزہ کو جو نجاست لگی ہے وہ جرمدار ہو یا جرمدار ہو گئی ہو یعنی پہلے تر تھی یا خشک جیسی بھی ہو، اب رگڑ دینے سے بھی موزہ پاک ہو جائے گا، اور اگر نجاست جرم دار نہ ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو اس کے بارے میں فرمایا ہے **فان اصابه بول الخ** یعنی موزہ کو پیشاب لگا اور وہ خشک ہو گیا تو بغیر دھوئے وہ پاک نہ ہو گا، اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس کا کوئی جرم نہ ہو مثلاً شراب وغیرہ، فرق یہ ہے کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر نہ آئے وہ بے جرم ہے، مج۔

لان الاجزاء تتشرب فیه، ولا جاذب یجذبها......الخ

وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزاء اس میں پیوست ہو جاتے ہیں اور کوئی چیز جذب کرنے والی ایسی نہیں ہے جو انہیں کر لے، بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جیسے جیسے اس کا جرم خشکی پر آتا گیا وہ اندر سے اجزاء کو چوستا اور خشک ہوتا گیا۔ **وقیل ما یتصل به الخ** اور کہا گیا ہے کہ اس نجاست کے ساتھ جو کچھ مٹی وغیرہ لگی ہے وہی اس کا جرم ہے یہی صحیح ہے، التبیین، اور اسی پر ضرورت کی وجہ سے فتوی بھی ہے، معراج الدرایہ۔ حق بات یہ ہے کہ حدیث خشک اور تر کو عام ہے اسی طرح پتلی اور گاڑھی کو بھی عام ہے، اسی موقع پر شریعت نے مطلقاً مسح کو اس کے لئے طاہر کرنے والا مان لیا ہے، اور یہ بات جو کہی گئی ہے کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے، یہ وجہ عنایہ وغیرہ میں ہے، اس کو فتح القدیر میں رد کر دیا ہے، اس کے علاوہ موزہ پائخانہ میں لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے اس کے ڈھیلے از خود گر گئے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ وہ مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہے۔

چند جزوی مسائل

اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگائی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس وجہ سے کہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ایک موزہ کے اندرونی ساق کے حصہ کا استر کپڑے کا ہے، اس کے شگافوں سے کسی طرح پانی اندر داخل ہو گیا اور موزے کو ہاتھ سے مل کر دھو دیا، اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہا دیا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا، المحیط۔

نوازل میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ پانی گرا کر ہر بار چھوڑ دے اتنی دیر کہ اس سے قطرہ ٹپکنا بند ہو جائیں۔ تاتارخانیہ۔
جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دے کر اتنا خوشنما بناتے ہیں کہ اوپر سے تمام سوتی بن جاتا ہے، اگر نجاست اس کے نیچے پہونچے تو اسے تین بار دھویا جائے اور ہر بار چھوڑا جائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ایکبار دھو کر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ اس سے ٹپکنا موقوف ہو جائے پھر دوبارہ اور سہ بارہ بھی اسی طرح کیا جائے، یہی قول اصح ہے مگر پہلی صورت میں احتیاط زیادہ ہے، الخلاصہ۔

موزہ کو منی لگ گئی

اگر خشک ہو تو اسے فرک یعنی مل کر جھاڑ دینا جائز ہے۔ الکافی۔ جس طرح موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرم دار ہے اور خشک ہو گئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی، المضمرات۔

والثوب يجزىء فيه الا الغسل، وان يبس لان الثوب لتخلخله ...... الخ

اور کپڑا دھونے کے ماسوا کسی دوسرے طریقہ سے پاک نہیں کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی نجاست خشک ہو چکی ہو، یہ حکم منی کے علاوہ دوسری ناپاکیوں کا ہے کیونکہ منی کا حکم بعد میں بالتفصیل آرہا ہے، کیونکہ کپڑے میں اس کے ٹھوس نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے اجزائے نجاست داخل ہو جاتے ہیں، اس لئے ان اجزاء کو دھونے کے ماسوا دوسری کوئی چیز نہیں نکال سکتی ہے، اس میں اصل دلیل نصوص ہیں جن میں دھونے کا تذکرہ موجود ہے، م، اگر کپڑے کو زبان سے اتنا چاٹا جائے کہ نجاست کے اثرات ختم ہو جائیں تو وہ پاک ہو جائے گا، المحیط، ھ۔

والمنى نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزاء فيه الفرك، لقوله عليه السلام لعائشة رضی اللہ عنہا فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يا بسا، وقال الشافعی رحمہ اللہ المنى طاهر

ترجمہ:-اور منی ناپاک ہے، جب تک کہ وہ تر ہو اسے دھونا فرض ہے اور جب وہ خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اسے دھو ڈالو اگر وہ تر ہو اور اسے فرک کر دو اگر وہ خشک ہو چکی ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہوتی ہے۔

توضیح: منی کا دھونا اور مل کر جھاڑ دینا۔ سرخ خون لگ کر خشک ہو گیا

والمنى نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك......الخ

اور منی جب تک تر ہو اس کا دھونا فرض ہے جیسے دوسری نجاستیں دھوئی جاتی ہیں، پھر جب وہ کپڑے پر خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے، یعنی مل کر اسے جھاڑ دینا، یہ بطریق استحسان ہے، العنایہ، بشرطیکہ ذکر کا بالائی حصہ پہلے سے پاک ہو اس طرح سے کہ پہلے پیشاب کرنے کے بعد پانی سے اسے دھو دیا ہو، ت، کیونکہ اگر پہلے سے پہلے پیشاب سے ناپاک ہو تو موجودہ صورت میں منی کو صرف جھاڑ دینا کافی نہ ہوگا، محیط السرخسی، صحیح مسلک یہ ہے کہ مرد و عورت کی منی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور فرک کے بعد بھی اگر کچھ اثر باقی رہ جائے تو کوئی نقصان نہ ہوگا، الزائدی، وع، اور اگر تازہ خون سرخ رنگ ہو تو بسوط بکرؒ میں ہے کہ جب خشک ہو جائے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے، م، لیکن مشہور یہ ہے کہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا اور یہی احوط طریقہ ہے اور اگر منی استر تک نکل آئی ہو تو بھی فرک کافی ہے، یہی صحیح ہے، الجوہرہ، التبیین۔

لقوله عليه السلام لعائشة رضی اللہ عنہا فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يابسا......الخ

اس جگہ حدیث بیان کرنے سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے حکم

فرمایا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابو عوانہ میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ اور رگڑ دیا کرتی تھی جب وہ خشک ہوتی اور وہ جب تر ہوتی تو اسے مسح کر دیتی یا دھو دیتی، اس جگہ مسح کرنے اور دھونے میں حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ فرمایا ہے، اور دار قطنیؒ نے بغیر کس شک کے صرف دھونا روایت کیا ہے، یہاں تک تو ام المومنین صدیقہؓ کا فعل اور عمل مذکور ہوا، اب یہ بات کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ویسا ہی حکم فرمایا تھا جیسا کہ مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے تو ممکن ہے کہ اس کی بھی کوئی روایت موجود ہو۔

لیکن اول یہ ہے کہ حدیث میں یہ بات ظاہر ہے کہ جو کچھ ام المومنینؓ کرتی تھیں رسول اللہ ﷺ کو بھی اس کی خبر ہوا کرتی تھی آپ کسی عمل سے بے خبر نہیں رہتے تھے اور آپ جان کر اس کو برقرار رکھتے گویا اس کی تائید اور تصدیق فرما دیا کرتے تھے اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے میں نماز کو باہر تشریف لے آتے، اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔

اس حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ اپنے ہاتھ سے دھو لیا کرتے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے منی ناپاک تھی، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ کے حکم سے دھویا گیا اور آپ نے خود نہیں دھویا تھا تو بھی ظاہر ہے، مف۔

اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو رگڑ اور کھرچ دیتی تھی اور آپ اسی کپڑے کو پہن کر نماز پڑھتے تھے، یہ روایت ابو داؤد نے بھی بیان کی ہے، اور دوسری صحیح روایت میں ہیں کہ میں نے خود کو دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیا کرتی تھی، اس مفہوم کی بہت سی آثار و حادیث موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ اور طحاوی کے علاوہ اوروں نے بھی حضرت عمر و عائشہ اور جابرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے روایت بیان کی ہیں، ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے علاوہ تابعین نے بھی منی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب منی کی جگہ کا علم نہ ہو سکا تو پورے کپڑے کو دھونے کا حکم فرمایا، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ منی نجس ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

وقال الشافعیؒ المنی طاہر......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی منی پاک ہے، ان سب میں قوی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے، یہ روایت ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوتی، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ام المومنینؓ نے خود منی کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب کپڑے میں لگ جائے اور وہ تم کو نظر آ جائے تو اس کو دھو ڈالو اور اگر نظر نہ آئے تو اس کو نضح کرو، طحاوی نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نضح کے معنی ہیں پانی چھڑک دینا اگر وہ ناپاک ہوتی تو پورے کپڑے کے دھونے کا حکم ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ نضح کے معنی دھونے کے ہیں اور صحیح احادیث میں بھی موجود ہے، مع، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منی کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ جب کپڑے کو لگ جائے تو فرمایا کہ وہ تو ناک کے رینٹ اور تھوک کے جیسی چیز ہے پھر فرمایا کہ اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کو کسی چیتھڑے

ازخر گھاس سے صاف کردے، بیہقی نے کہا ہے کہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر ہی ختم ہو جاتی ہے اور رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہنچتی ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود اپنی سمجھ سے فتوی دیا ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے کہ اسحٰق ارزق نے اس کو ابن عباسؓ سے مرفوع بیان کیا ہے اور جس راوی سے صحیحین میں روایت آئی ہے وہ راوی ثقہ ہے لہذا اس کی زیادتی قابل قبول ہے، الفتح۔

جواب یہ ہے کہ سوال ابن عباسؓ سے کچھ اور ہوا اور جواب دوسرا دیا، اور اسحٰق ارزق نے رسول اللہ ﷺ سے سوال وجواب کو ذکر کیا اور اس جملہ کو زیادتی نہیں کہا جائے گا بلکہ تغیر، بات بدل دینا کہا جائے گا، اسی بناء پر باوجود اس کے کہ بیہقی نے پرزور تائید کرنی چاہی مگر صرف یہی کہا اس میں وقف ہی صحیح یعنی ابن عباسؓ نے از خود جواب دیا ہے، لہذا ابن الجوزی کے کہنے پر توجہ نہیں دی جائیگی۔ م۔

دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی کہ انسان کی پیدائش کا مبدأ اور اصل منی ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی اصل نجس نہیں ہوسکتی ہے جواب یہ ہے کہ ان کی بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ انسان کی پیدائش منی کے بعد خون پھر لوتھڑا، وغیرہ مختلف حالات سے گذرنے کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اس میں خون جما ہوا بھی تو منی سے ہی پیدا ہوا ہے حالانکہ خون بالاتفاق ناپاک ہے، پھر اگر اس حدیث کو مرفوع صحیح مان لیا جائے تو ہماری روایت کردہ حدیث کے معارض ہوگی اس وقت ہماری روایت ترجیح ہوگی کیونکہ اس سے منی ناپاک ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، الفتح، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المنى، ولو اصاب البدن قال مشائخناؒ يطهر بالفرك، لان البلوى فيه اشد، وعن أبى حنيفةؒ انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة، فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه

ترجمہ:- اور ان کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچ چیزوں سے کپڑا دھویا جاتا ہے ان میں سے ایک منی بھی ہے اور اگر بدن کو منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کھرچ کر پاک کیا جائے، کیونکہ لوگ اس میں بہت مبتلا ہوتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے بدن پاک نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بدن کی گرمی منی کو جذب کرلیتی ہے اس لئے وہ دوبارہ جرم نہیں بن سکتی ہے، اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:- منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام: انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المنى......الخ

اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کپڑا پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے، ان میں سے ایک منی کو بھی ذکر فرمایا ہے اس حدیث کو دار قطنی نے عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے کہ میں ایک کنوئیں پر یار کیہ (پانی والے کنویں) پر تھا کہ آں حضرت ﷺ میری طرف تشریف لائے اور فرمایا اے عمار! کیا کر رہے ہو؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) میرے والدین آپ پر فدا ہوں، میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی ہے میں اسے دھو رہا ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ کپڑا تو پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے (۱) پائخانہ (۲) پیشاب۔ (۳) قئی۔ (۴) خون اور منی سے، اے عمار تمہاری ناک اور رینٹ اور تمہاری آنکھوں کے آنسو اور تمہارے کنویں کا پانی یہ سب برابر ہیں، دار قطنی نے کہا ہے کہ اس روایت کے راوی ثابت بن حماد ضعیف ہیں اور وہی اس کی روایت کرتے ہیں۔

جواب دیا گیا ہے کہ ایسی بات نہیں بلکہ طبرانی نے معجم کبیر میں اس کو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی نقل کیا ہے، اور اس راوی کی دوسروں نے کمزور اور ضعف کا اظہار کیا ہے، اور بزاز نے اس کی توثیق کی ہے دار قطنی نے کہا ہے کہ علی بن زید بن جدعان راوی حجت کے لائق نہیں ہے۔

اور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ترمذی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے اور اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے، عجلیؒ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، امام مسلمؒ نے اس سے دوسرے کو ملا کر روایت کی ہے، اور حاکم نے اس سے روایت کی ہے، مف، بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے اور بھی تو نہیں ہے مگر صفائی کے خیال سے اس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس میں داغ بھی ہوتا ہے اور ایک خاص بدبو بھی ہوتی ہے۔

جواب یہ دیا جائے گا کہ اس طرح احادیث میں توافق پیدا کرنا شرعی قوانین کی مخالفت کرنی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں دھونے کا حکم وجوب اور لزوم کے طور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس منی کے دھونے کو پیشاب اور پاخانہ میں بھی وہی احتمال نکالا جاسکتا ہے، حالانکہ شریعت نے اسے پانی کے حکم میں رکھا ہے، اس اعتبار سے کہ اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، اب ایک بات یہ قابل غور ہے کہ عام قاعدہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو جاتا ہے تو اس کی شدت خفت سے بدل جاتی ہے تو منی کے بارے میں اس جگہ جب اختلاف ہو گیا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی نجاست بھی ثقیلہ باقی نہ رہے بلکہ خفیفہ ہو جائے۔

جواب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں ان کے اسلاف کا اختلاف ثابت نہیں ہو سکا ہے لہٰذا ان کے نزدیک نجاست پر اجتہاد باقی رہ گیا ہے، فافہم۔

ولو اصاب البدن...... الخ اگر منی بدن میں لگ کر خشک ہو گئی تو ہمارے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بدن بھی فرک کھرچنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیگا، کیونکہ آدمی اس میں اکثر مبتلا ہوتا رہتا ہے، یہی ظاہر مذہب ہے، ت۔

وعن أبی حنیفةؒ انه لا یطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ مذہب ہے کہ بدن صرف دھونے سے ہی پاک ہوگا، دوسرے کسی طریقہ سے پاک نہ ہوگا، وہ منی خواہ تر ہو یا خشک ہو، جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول ہے اور قاضیخان وخلاصہ میں ہے، ھ، کیونکہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس کے بعد دوبارہ وہ جذب شدہ منی جرم نہیں بن سکتی ہے یعنی جو اجزاء منی بدن میں جذب ہو چکے ہیں وہ بدن سے نکل کر خشکی پر منی کے جرم دوبارہ نہیں بنیں گے، لہٰذا ان کا دھونا ہی لازم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل قابل غور ہے، کیونکہ بدن کی حرارت اگر ایسی ہی جاذب ہے تو جو اجزاء اس میں داخل ہو چکے ہیں وہ جس طرح کھرچنے سے نہیں نکل سکتے ہیں دھلنے سے بھی نہیں نکل سکتے ہیں نیز بدن کا فرک بھی اس معنی کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کھرچ کر جھٹک دیا جائے، اور یہ جواب شاید درست ہو جائے کہ شریعت نے پانی کا یہ خاصہ تسلیم کیا ہے کہ وہ ناپاکی دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے جذب شدہ اجزاء منی کو بھی پانی پاک کر دے گا، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حاصل کلام، ظاہر مذہب اور فتوی بھی اسی پر ہے کہ خشک منی کے فرک کرنے یعنی کھرچنے اور رگڑنے سے بدن بھی پاک ہو جائے گا، لیکن اس ایک شرط کے ساتھ کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پہلے پیشاب کر کے دھو دیا گیا ہو جیسا کہ کپڑوں میں ہوا کرتا ہے، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو، اور اگر پہلے مذی لگی ہو تو اس صورت میں بغیر دھوئے ہوئے وہ حصہ پاک نہ ہوگا، ان ہی مسائل کی بناء پر شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک مذکر، اور مرد کو مذی آتی ہے پھر منی نکلتی ہے، البتہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر تھوڑی مذی مغلوب اور منی میں گم ہو گئی ہو تو اس صورت میں مذی منی کے تابع کر کے پاک قرار دی جائے گی۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ جواب ظاہر اور واضح ہے، اور جب خشک منی کو شریعت نے صرف فرک یعنی کھرچ دینے سے

پاک قرار دیا ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ مذی کو ضرورت کی بناء پر منی کے تابع اور اس میں لاپتہ قرار دیا جائے، اس کے برخلاف آدمی نے جب پیشاب کر کے پانی سے استنجاء نہیں کیا ہو اور منی نکل آئی ہو تو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گی کیونکہ اس صورت میں ضرورت اور مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح پیشاب کیا کہ وہ پیشاب اپنے سوراخ سے نکل کر سیدھا بہہ گیا اس شرمگاہ پر ذرہ برابر بھی کہیں نہیں لگا اس کے بعد ہی کسی وقت منی بھی نکل آئی تو اس کے نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسی طرح اگر پیشاب تو نکل کر ادھر ادھر منتشر ہو گیا لیکن اس کے بعد منی اس طرح کوذکر جھٹکے کے ساتھ نکلی کہ شرمگاہ کے سرے پر منتشر نہیں ہوئی تو بھی پاک رہی کہ پیشاب سے مخلوط نہیں ہوئی، اور اگر کپڑے میں استر ہو اور وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمر تاشیؒ نے کہا ہے کہ صحیح مسلک یہ ہے کہ یہ موزہ بھی رگڑنے اور فرک کرنے سے پاک ہو جائیگا، الفتح۔

اگر منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کیا گیا پھر اس کپڑے پر کہیں سے تری پہنچ گئی تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی ناپاکی لوٹ کر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، الخلاصہ۔

والنجاسة اذا اصابت المرأة او السيف، اكتفى بمسحهما، لانه لا تتداخلهما النجاسة، وما على ظاهره يزول بالمسح، وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوٰة على مكانها، وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل، ولهذا لا يجوز التيمم بها، ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها

ترجمہ:- اور ناپاکی جب آئینہ یا تلوار میں لگ جائے تو ان دونوں کو پوچھ لینا ہی کافی ہے، کیونکہ ان دونوں میں ناپاکی اندر داخل نہیں ہوتی ہے اور جو کچھ اوپر لگی تھی وہ پوچھ لینے سے ختم ہو گئی اور اگر ناپاکی زمین میں لگ جائے اور دھوپ سے وہ ناپاکی سوکھ جائے اور اس کا اثر و نشان ختم ہو جائے تو اس جگہ پر نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہو گی کیونکہ اسے دور کرنے والی کوئی چیز وہاں پر نہیں پائی گئی ہے اسی بناء پر اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زمین کی پاکیزگی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

توضیح:- آئینہ اور تلوار کو نجاست لگنا، پچھنے لگانے کی جگہ کو پوچھنا چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے دھار دار بنانا، چھری کا ناپاک ہونا۔

والنجاسة اذا اصابت المرآة...... الخ

اور ناپاکی خواہ خشک ہو یا تر ہو اور اس میں جرم ہو یا نہ ہو، التبیین، جیسا کہ فتوی دینے میں مناسب و پسندیدہ ہے، العنایہ، جب آئینہ یا تلوار یا چھری یا اس جیسی صیقل اور صاف ستھری چمکدار کی ہوئی چیز کو جو کھردری نہ ہو البتہ اس کے اوپر ناپاک پانی کا ملمع یا چڑھاوا نہ ہو تو جس طرح یہ سب چیزیں دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں اسی طرح یہ سب مسح کر دینے اور پوچھ دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہیں، مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ دی جائیں، المحیط، کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہیں، اور جو نجاست ان کے اوپر لگی رہ جاتی ہے وہ رگڑ دینے سے دور ہو جاتی ہے، مختصر کرخی میں یہی مذکور ہے، اور صاحب قدوری و صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، اور فتوی کے لئے مختار ہے، مج، اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھردری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہو گی۔

اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین بار پاک بھیگے کپڑے سے پوچھ دیا جائے تو پھر اس کے دھونے کی ضرورت نہیں ہے، دھونے

کی بجائے کافی ہے، کیونکہ یہ کپڑے بھی دھونے کا کام دیتے ہیں، محیط السرخسی، اگر چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے ملمع کیا گیا یعنی اس کی چمک اور مظبوطی بڑھائی گئی ہو تو اس بر تین بار پاک پانی سے اسی طرح ملمع کر دینے سے پاک ہو جائیگی، جیسا کہ المحیط میں ہے۔
اگر چھری ناپاک ہو گئی اور کسی نے اسے زبان سے چاٹ لیا یا تھوک سے پوچھ لیا تو وہ پاک ہو جائیگی، قاضیخان، ھ، واضح ہو کہ صیقل ہونے یا دھار دینے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے، اسی بناء پر اگر کسی چھری یا تلوار پر تری لگی ہوئی ہو تو وہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گی، اور مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ یہ بات صحت کے معیار پر پہنچ چکی یا متحقق ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کافروں کو اپنی تلوار سے قتل کرتے پھر ان تلواروں کو رگڑ کر بدن میں لٹکائے ہوئے نمازیں پڑھا کرتے تھے، اس سے یہ مسائل نکالے گئے ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر ناپاکی لگی ہو اور وہ اسے زمین پر رگڑ دے تو وہ پاک ہو جائیگا، اسی طرح رنگ و روغن کئے ہوئے برتنوں اور چھیلی ہوئی یا تراشی ہوئی لکڑی اور نرکل کی چٹائی کا بھی یہی حال ہے (کہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی)، الفتح، اس طرح صیقل کیا ہوا ٹکڑا یا لوہا وغیرہ بھی پاک ہو جائیگا، د، بکری ذبح کر کے وہ خون آلود چھری اس کے بالوں یا کھالوں پر رگڑ دی گئی ہو تو وہ پاک ہو گئی، ع۔

وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوة على مكانها...... الخ
اور اگر کسی قسم کی بھی ناپاکی زمین پر گر گئی اور وہ آفتاب کی روشنی آگ ہو یا ہوا یا سایہ یا کسی اور طریقہ سے وہ خشک ہو گئی، فع، البحر، اور اس کی نجاست کا اثر بھی جاتا رہا یعنی رنگ و بو جاتی رہی فع، البحر، د، اور مزہ بھی جاتا رہا، مج، تو اس جگہ پر نماز پڑھنی درست ہو جائیگی، اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمم کرنا اس مٹی سے جائز نہ ہوگا، یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور شافعیہ میں سے امام نوویؒ بھی ہمارے موافق ہیں اور خود امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہمارے موافق ہے۔

وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل......الخ
اور امام زفر و شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس پر نماز بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ اسے زائل کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں پائی گئی ہے، اسی وجہ سے اس مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ آگ سے جلانا بھی پاک کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح حرارت بھی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ سب نجاست کو دور کرتی ہے اور وہ پائی گئی ہے، م۔

ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها......الخ
اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے **ذكاة الارض يبسها** کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے، یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی ہے، بعض مشائخ نے اسے ام المومنین حضرت عائشہؓ کا اثر بیان کیا ہے، اور بعضوں نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے **جفوف الارض طهور** ھا زمین کا خشک ہو جانا اس کی پاکی ہے، اور مبسوط میں مصنف کے مانند مرفوع حدیث ذکر کی ہے، **والله تعالىٰ اعلم**، مف۔
اور عینیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہؓ نے ان کا فتوی قبول کیا ہے، اب جبکہ انہوں نے زمین کے بارے میں یہ فتوی دیا **اذاجفت الارض فقد ذكت** اور ان کے اس فیصلہ کے خلاف کسی دوسرے صحابی سے کوئی روایت مروی نہیں ہے، لہٰذا یہ ایک طرح سے اجماع سکوتی ہوا یعنی خاموشی کے ساتھ سبھوں نے ان کے فیصلہ کو تسلیم کر لیا، بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اس کے موافق مروی ہے، بالخصوص جب کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے لہٰذا اسی پر دارومدار ہوا، اس کے علاوہ ہمارے بہت سے فقہاء نے ابو داؤد کی روایت سے اس مسئلہ کا استدلال کیا ہے، کہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ کے زمانے میں ہم رات مسجد میں سوتے تھے اور میں کنوارہ نوجوان تھا، اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور مسجد میں وہ آیا جایا کرتے تھے، اور صحابہ کرام ان کی وجہ سے مسجد کی کسی چیز کو پانی سے چھڑکتے نہیں تھے۔

ابوداؤد نے سنن میں باب **طهور الارض اذا يبست** یعنی زمین جب خشک ہو جائے تو اس کے پاک ہونے کے باب میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے، اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے، الحاصل زمین کے پاک ہونے کا خشکی کی وجہ سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اس کو ناپاک ہی چھوڑ دیا، حالانکہ اول تو مسجد کے پاک رکھنے کا ایک واجبی اور عمومی حکم تھا، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں جو اس وقت چھوٹی سی مسجد تھی اسی میں سب کو نماز پڑھنے کا حکم تھا تو یقیناً وہ لوگ ایسی جگہ پر بھی کھڑے ہوتے ہوں گے جہاں کتوں کی آمد ورفت رہتی تھی، ان کی حرکت آمد ورفت کسی مخصوص جگہ پر نہ تھی بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی جیسا کہ ان کی عادت مسلم ہے، اور الفاظ روایت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے، خطابیؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ کتوں کا عمل مسجد سے باہر ہوتا تھا، مگر ادنی غور سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد ہونے کی تصریح موجود ہے، اگر یہی بات تھی تو پھر پانی چھڑکنے یا دھونے کے الفاظ کے کیا معنی اور کیا ضرورت تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اس پر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم روایتوں میں موجود ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ کچھ اختلاف کی بات نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک زمین جس طرح خشک ہونے سے پاک ہوتی ہے اسی طرح پانی سے بھی پاک ہوتی ہے، اسی لئے ہمارا عمل دونوں صورتوں پر ہے ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن کے وقت متواتر اور مختلف جماعتیں ہوتی تھیں، اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے سوکھنے کے لئے وقت کافی نہ سمجھا گیا ہو اس لئے اس کو پانی سے دھونے کا حکم دیدیا، بر خلاف رات کے وقت کے کیونکہ اس میں ایک جماعت سے دوسری جماعت کے وقت میں کافی فاصلہ ہوتا ہے اس لئے کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا، یا یہ وجہ ہو کہ نماز کا وقت قریب آچکا ہو، یا اس وجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارتوں میں یعنی خشک ہونے اور دھونے میں بہتر طہارت کا ارادہ کیا گیا ہو، الفتح، اب ایک سوال اور اس کا جواب باقی رہ گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اگر خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے تو اس پر تیمم کرنا جائز کیوں نہیں ہوتا ہے، جواب سامنے مذکور ہے۔

وانما لايجوز التيمم لأن طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب، فلاتتادى بما ثبت بالحديث ......الخ

ترجمہ:- اور ویسی مٹی سے تیمم اس لئے ناجائز ہے کہ تیمم میں پاک مٹی کی قید بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہوتی ہے اس لئے جو طہارت حدیث (غیر مشہور) سے ثابت ہوتی ہو اس سے جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- ناپاک زمین کو پاک مٹی سے چھپا دینا، زمین کے حکم میں اس قسم کی چیزیں آتی ہیں زمین پر آئی ہوئی چیز، سوکھی گھاس کاٹی ہوئی، لکڑی، نرکل وغیرہ، چھتوں پر کی نجاست کا حکم، وغیرہ

وانما لايجوز التيمم...... الخ

ناپاک زمین خشک ہونے سے اگرچہ پاک ہو جاتی ہے اور اس پر نماز بھی جائز ہوتی ہے مگر اس سے تیمم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ تیمم کے لئے سطح زمین کے بالکل پاک ہونے کا حکم کتاب اللہ میں بطور شرط بصورت نص مذکور ہے، اور اس کی طہارت کا ثبوت جس حدیث سے ہوا ہے وہ غیر مشہور ہے اس لئے ایسی حدیث نص قرآنی کے مقابلہ میں نہیں آئیگی، اور اس سے تیمم درست نہ ہوگا، اور سب سے بہتر دلیل یہ ہے کہ آیت تیمم میں جس پاک مٹی یا صعید طیب کی شرط لگائی گئی ہے وہ اپنے ناپاک ہونے سے پہلے خود بھی پاک تھی اور دوسرے کو پاک کرنے والی بھی تھی اس فرمان نبوی کی وجہ سے کہ **جُعِلت لِيَ الأَرضُ مَسجدا وطهورا** کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور پاکی کا سامان بھی بنائی گئی ہے پھر اس کے ناپاک ہونے کے وجہ سے اس کی دونوں صفتیں یعنی پاک رہنے اور پاک کرنے کی ختم ہو گئیں، پھر خشک ہو جانے کے بعد خشک ہونے کی دلیل سے اس

کے وصف کے پائے جانے کا علم ہوا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ پاک کرنے والی بھی ہوئی یا نہیں، لہذا یہ وصف مجہول رہا، اور جب اس کے پاک کرنے یعنی طہور ہونے کی صفت معلوم نہ ہو سکی تو اس سے تیمم بھی جائز نہیں ہوا، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

اگر ناپاک زمین کے اوپر کافی مقدار میں پاک مٹی ڈال دی گئی تو اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہ ہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں، جو چیز زمین پر اُگی اور اس سے متصل بھی ہو جیسے درخت و چھال تو اس میں اختلاف ہے، ف، مگر لائق اعتماد یہ قول ہے کہ ان کا حکم زمین کے حکم کے مانند ہے، چنانچہ فتاوی ھندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر قائم اور موجود ہو جیسے دیواریں، درخت، تر گھاس اور نر کل جب تک زمین پر لگی ہوں اور جب سوکھی گھاس، لکڑی، نر کل کاٹ لی گئی ہو، اور اس کو نجاست لگ گئی ہو تو بغیر دھوئے ہوئے یہ چیزیں پاک نہ ہوں گی، الجوہرہ، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

اور نر کل یا نرسل سے چھتوں کے اوپر بعض مقامات میں چہار دیواروں کے طور پر بناتے ہیں اس کو بھی دیوار کے حکم میں شمار کیا گیا ہے، اور در مختار میں کھر درے پتھر کو اگرچہ جدا ہو زمین کے حکم میں تصور کیا گیا ہے، م، اگر پکی اینٹیں بچھی ہوئی ہوں تو وہ زمین کے حکم میں ہوں گی، اور اگر وہ اس طرح رکھی ہوئی ہوں کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہوں تو ان کا دھونا واجب ہے، المحیط، اور کچی اینٹوں اور پتھروں کا بھی یہی حکم ہے، المنیہ۔

اور بچھی ہوئی پکی اینٹیں اکھاڑی گئی ہوں تو کیا ان کی ناپاکی اپنی جگہ لوٹ آئے گی، اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، قاضیخان، اگر کنکریاں زمین میں ہوں تو وہ زمین ہی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر اوپر ہوں تو بغیر دھوئے صرف خشک ہو جانے سے پاک نہ ہوں گی، المحیط، المنیہ، جب زمین خشک ہو کر پاک ہوئی پھر اسے پانی لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کی ناپاکی نہیں لوٹے گی، اگر اس پر پانی چھڑک کر بیٹھیں تو کوئی حرج نہیں ہو گا، قاضیخان، لیکن مصنفؒ کے نزدیک ناپاکی لوٹ آئیگی، اور یہی محتاط قول ہے، اور زیادہ بہتر ہے، واللہ اعلم، م۔

اگر نیا برتن، نئی پاک پکی ہوئی اینٹ ناپاک ہو جائے اور تین بار وہ پانی سے دھوئی جائے اور ہر بار وہ سکھائے بھی گئی تو وہ پاک ہو گئی، المحیط، اور اگر پرانی اینٹ ہو تو اسے ایک بار ہی دھو دینا کافی ہے، الخلاصہ، اگر بارش سے زمین، درخت اور لکڑی کی ناپاکی دور ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، اگر ناپاک زمین کو دھونے کی ضرورت ہو اور وہ نرم ہو تو اس پر سے تین بار پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائیگی، اور اگر سخت ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملنا چاہئے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہئے اس طرح تین بار کرنا چاہئے، اور اگر اس پر بہت سا پانی ڈالا گیا اتنا کہ ناپاکی منتشر ہو گئی اور اس کا رنگ و بو باقی نہ رہا، اور زمین خشک بھی ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، قاضیخان۔

چٹائی ناپاک ہو گئی، استنجے کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا، بکری کا جو سر خون میں لتھڑا ہوا ہوا سے جلا دیا گیا، نجس گارے سے پیالہ، ہانڈی وغیرہ بنا کر پکایا گیا، تنور کو بھیگے ناپاک کپڑے سے پوچھا گیا، تنور کو لید و گوبر سے گرم کیا گیا، کمرہ میں پائخانہ جلایا گیا، لوکھلی کے توے پر پلٹ کر ٹپکا

اگر چٹائی ناپاک ہو گئی اب اگر وہ ناپاکی خشک ہو تو اس کو ملنا ضروری ہے تاکہ وہ نرم ہو جائے، اور اگر تر ہو پھر اگر وہ چٹائی، بانس یا اس جیسی چیز کی بنی ہوئی ہو تو اس کو دھو دینے سے بغیر کسی اختلاف کے وہ پاک ہو جائیگی، اور مزید کسی کام کی ضرورت باقی نہ رہیگی کیونکہ وہ نجاست کو نہیں چوستی ہے، المحیط، قاضیخان، اور اگر وہ چٹائی خرما کی چھال یا اسی جیسی چیز کی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین بار اور ہر بار دھو کر خشک کیا جائے، اسی پر فتوی ہے، شرح المنیہ، جب ابتداء میں ناپاک پانی میں چٹائی ڈال دی جائے تو یونہی پاک ہو جائیگی، مشائخ اسی کے قائل ہیں، قاضیخان، الخلاصہ۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اب تک یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی چیز کو پاک کرنے کے چار طریقہ میں سے ایک طریقہ ہوتا

ہے، دھونا، مل ڈالنا، خشک کر ڈالنا، صیقل کرنے میں مسح کرنا، اسی مل ڈالنے میں فرک کرنا یعنی کھرچنا بھی داخل ہے، اور پچھنے کی جگہ تین پاک کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس کی وجہ محل فصد پر قیاس کرنا ہے، کیونکہ پانی بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔

اور پاک ہونے کا پانچواں طریقہ ہے کسی چیز کی اصل کا بدل جانا جیسے شراب کا سرکہ ہو جانا کہ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اجماع ہے البتہ شراب کے علاوہ دوسری چیز میں ماہیت کے بدل جانے سے پاک ہونے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف، مصنفؒ نے تجنیس میں لکھا ہے کہ کسی لکڑی کو پیشاب لگ جانے کے بعد وہ جل گئی اور جل جانے کے بعد اس کی راکھ کنوئیں میں گر گئی تو اس کا پانی خراب ہو گیا، اور یہی حال آدمی کے پائخانہ کا بھی ہے۔

اسی طرح اگر سور یا گدھا نمک کی کان میں گر کر مر کر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جائے، یہ سارے مسائل امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے ہیں، لیکن امام محمدؒ کا ان سب میں اختلاف ہے، وجہ یہ ہے کہ راکھ نجاست کے اجزاء ہیں، اور جب ایک جہت سے وہ نجس ہے تو ہر جہت سے اسے نجس مانا گیا ہے، کیونکہ احتیاط کا یہی تقاضا ہے، انتہی کلامہ۔ ترجمہ۔

لیکن دوسرے اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی مختار ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تاج الشریعہ نے اپنی کتاب وقایہ میں اسی قول کو لیا ہے، م، کیونکہ جب ان چیزوں کی اصل اور عین باقی نہیں ہے تو ان میں وصف نجاست بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ نمک بن جانے کے بعد اب وہ گوشت یا ہڈی نہیں ہے، اسی بناء پر اب اس پر نمک کا حکم جاری ہو گا شریعت میں اس کی نظیر یہ ہے کہ نطفہ بھی ناپاک اس سے جمی ہوئی شکل علقہ وہ بھی نجس ہے لیکن جیسے ہی وہ گوشت کا لوتھڑا بنا تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح انگور کا شیرہ ہے کہ وہ پاک ہے مگر شراب ہو جانے کے بعد وہ نجس ہے ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ چیز کی حالت بدل جانے سے وصف بدل جاتا ہے، لیکن بعضوں نے اس پر ایک تفریع کرنے میں غلطی کی ہے کہ ناپاک پانی اور ناپاک مٹی ملا کر گارا بنانے سے وہ پاک ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں سے اگر ایک بھی ناپاک ہو تو اس کا اعتبار ہو گا، چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک بھی ناپاک ہو گا تو گارا بھی ناپاک ہو گا، اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اختیار کیا ہے، الفتح، قاضیخان میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، م۔

ایک سوال یہ ہے کہ جب زمین خشک ہو جانے سے اور موزہ پر لگی ناپاکی ملنے سے اور چھری پونچھنے اور ناپاک کنواں کا سارا پانی نکال دینے سے یا اس کا پہلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا مٹی لگا کر سکھلا کر دباغت دینے سے پاک ہو جانے کے بعد اگر پھر یہ چیزیں پانی سے بھیگ جائیں تو کیا ان کی ناپاکی دوبارہ لوٹ آئیگی۔

تو اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے دو اقوال منقول ہیں، اسی طرح بچھی ہوئی اینٹیں اگر ناپاکی لگنے سے ناپاک ہو گئیں پھر خشک ہونے کے بعد وہ اکھاڑی گئیں تو کیا ان کی ناپاکی لوٹ آئیگی اس میں بھی دو اقوال ہیں، مف، اور علماء کے اپنے اپنے اقوال پسندیدہ ہیں اور وہ مختلف ہیں، مصنفؒ پانی اور کھانے کے سلسلہ کے مسائل میں احوط کو قبول کرتے ہیں، اور منی کے کھرچنے اور چھری کے مسئلہ میں پوچھ کر اور کھرچ کر پاک کرنے کو دھونے کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اسی بناء پر قاضیخان نے ابھی اوپر مسئلہ کو جس طرح صحیح قرار دیا ہے وہ مسلک کے مخالف نہیں ہے، شارح کنز نے کہا ہے کہ بظاہر سب مسائل میں نجاست معتبر ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ سارے مسائل میں طہارت کا ہی اعتبار کیا جائے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا ہے، اس کے برخلاف اگر پانی کے علاوہ ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور تھوڑے سے پانی میں داخل ہوا تو مشائخ نے کہا ہے کہ پانی ناپاک ہو گا، مف، ان مسائل میں تصحیح کرنے اور اختیار کرنے پر بات میں اختلاف مشائخ ہے، کنز کے شارح اور ابن الہمامؒ کا دلی میلان طہارت کے اختیار کرنے میں ہے، اور بحر الرائق نے اسی کی اتباع کی ہے یہ بات یاد رکھ لیں۔

اور ہندیہ میں ہے کہ گوبر جل کر راکھ ہو جانے سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کے پاک ہونے کا حکم ہوتا ہے، اسی پر فتوی ہے

،الخلاصہ ،وقایہ ،اور آدمی کا پائخانہ کا بھی یہی حکم ہے، البحر، پھر مصنفؒ کی تجنیس کے کلام سے ظاہر ہوا کہ اس میں استعمال کے لئے تو پاکی کا حکم ہوگا لیکن اس کے کھانے اور اس کے پانی میں حکم نجاست کے شبہ کی بناء پر امام ابویوسفؒ کا قول لینا چاہئے اسی وجہ سے تھوڑا پانی ناپاک ہوتا ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخؒ نے طہارت کے عام حکم کو قبول کیا ہے اور یہی قول مختار ہے، م، بکری کا سر جو خون سے لتھڑا ہوا تھا جلایا گیا اتنا کہ اس کا خون بالکل ختم ہوگیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہوگا، ناپاک مٹی کے گارے سے جو پیالہ یا ہانڈی وغیرہ بنائی گئی تو وہ پاک ہوگی، المحیط، ناپاک گارے سے کچی اینٹیں بنا کر پکائی گئیں تو وہ پاک ہوگئیں، الغرائب، کسی شخص نے تنور کو ناپاک پانی سے بھیگے ہوئے کپڑے سے پوچھا اگر اس میں روٹی لگانے سے پہلے اس کا پانی جل گیا تو اس میں روٹی لگانے سے وہ ناپاک نہ ہوگی، المحیط۔

اگر تنور لید و گوبر وغیرہ سے گرم کیا گیا ہو تو اس میں روٹی پکانا مکروہ ہے، اور اگر اس پر پانی چھڑک دیا گیا ہو تو اس کی کراہت جاتی رہیگی، القنیہ، یہ کراہت بظاہر تنزیہی ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر ناپاک چیز کا دھواں بدن یا کپڑے میں لگا تو صحیح یہ ہے کہ کسی کو بھی وہ ناپاک نہیں کرے گا، السراج، اگر کوٹھری میں گوہ یا پائخانہ جلایا گیا اور اس کا دھواں اٹھ کر اوپر جا کر قطرہ ہو کر پلٹ کر ٹپک گیا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً، ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ نجاست کا اثر اس سے ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا ہے، العتابیۃ قاضیخان میں حمام یا تابخانہ (وہ جگہ جہاں روٹی پکانے کا تنور گڑا ہو) کا حکم مذکور ہے۔

نئے مٹکے میں شراب ڈالی اور وہ سرکہ بن گئی، شراب میں روٹی ملی پھر دھولی، شراب میں پیاز
شراب میں پانی پڑ کر سرکہ ہوگیا، شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑ کر ترش ہوگیا
شراب میں چوہا مر گیا، کتے کا لعاب پڑ کر شراب سرکہ ہوگئی

ہیئت بدل جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہے۔ نئے مٹکے میں شراب ڈالی گئی اور وہ اس میں سرکہ ہوگئی تو وہ بالاتفاق پاک ہوگئی، القنیہ، یعنی صاحبین کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ گذر گیا، م، شراب میں روٹی مل دینے سے صحیح قول یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک نہ گی، اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی، الظہیر یہ، یہی صحیح ہے، اسی طرح اگر بجائے روٹی کے شراب کی پیاز ہو تو پاک ہو جائیگی، قاضیخان، پانی میں شراب یا شراب میں پانی پڑا اور وہ سرکہ ہوگئی تو پاک ہے، الخلاصہ، اگر شوربہ میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہے، الظہیر یہ۔

شراب میں چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوگئی تو حلال ہے، اور اگر اسی صورت میں پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام، اسی طرح کتے کا لعاب پڑ کر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام، جیسا کہ قاضیخان میں ہے، اسی طرح پیشاب کا قطرہ گرنے کے بعد شراب سرکہ ہوگئی تو حرام ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اسی طرح ناپاک سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ ناپاکی میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی، جیسا کہ قاضیخان میں ہے۔

سور یا گدھا نمک کی جھیل میں گر کر نمک ہوگیا، چہ بچہ گیلی مٹی ہوگیا، انگور کا شیرہ جوش کھا کر گاڑھا ہوا، جھاگ اٹھی اور شراب بن گیا، شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا، ناپاک تیل صابون میں ڈالا، عضو بدن میں ناپاکی لگی اور اسے گائے بکری وغیرہ نے چاٹ لیا، کپڑے میں نجاست لگی اور اس کو چاٹ لیا، نجس روئی، کھلیان ناپاک ہوگیا، نجس رانگ، نجس موم، گھی میں چوہا گرا اور مر گیا

سور یا گدھا ایسی جھیل میں گرا جہاں وہ نمک بن گیا، یا چہ بچہ گیلی مٹی ہوگیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہوگیا، محیط السرخسی، اگر انگور کے شیرہ کا مٹکا جوش میں آیا، گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے پھر اس کا جوش تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہوگئی اب

اگر وہ اتنی دیر چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر مٹکے کے منہ پر پہنچے تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا تو پاک ہو گیا، قاضیخان، ناپاک تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا کیونکہ وہ بدل چکا ہے، الزاہدی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صابون میں تیل اپنی حالت پر باقی ہے، اور بظاہر اس کا قیاس اس مسئلہ پر ہے کہ ناپاک سرکہ شراب میں پڑنے، یا ناپاک تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جائے، لیکن ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کو نقل کر کے کچھ بحث نہیں کی، اور تنویر میں اسی کی اتباع کی ہے، اور شارح نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے، کیونکہ عام بلوی ہے یعنی لوگ عموماً اس میں مبتلا ہیں، اور تنویر میں اسے ایسے گارے پر قیاس کیا ہے جو ناپاک ہو اور اس سے پیالہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا ہو کہ وہ پاک ہو جاتا ہے، ت، حلبیؒ نے شرح منیہ میں شرط لگائی ہے کہ جلنے کے بعد نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آگ سے ناپاک اجزاء اور ناپاک پانی سب جل گئے، اور صرف پاک مٹی باقی رہ گئی، اس کے برخلاف صابون بنانے کہ اس کے ناپاک اجزاء اپنی جگہ باقی رہ گئے ہیں اور ان میں تغیر و تبدل بھی نہیں آیا ہے، ہاں اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان میں بھی تغیر و تبدل ہو جائے یہ اس کے علاوہ میرے ذہن میں ایک بات اور بھی آتی ہے ویسے حقیقی علم تو اللہ پاک کو ہے کہ پانی کی ناپاکی تو پانی کے جوش کھانے سے اڑ جاتی ہے اور جرمی نجاست مانند پاخانہ، گوہ گوبر وغیرہ کے رہ جاتی ہے، برخلاف پیالہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ حلبیؒ نے اس میں بھی شرط لگائی ہے کہ اثر ظاہر نہ ہو، قابل غور ہے کوشش کی ضرورت ہے، لہٰذا اسی بات میں زیادہ احتیاط ہے کہ فتوی دینے میں جلدی نہ کی جائے، واللہ اعلم، م۔

یہ بات مزید معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ طریقوں کے علاوہ پاک کرنے کے اور بھی طریقے ہیں جو نیچے دئے گئے مثالوں سے معلوم ہوں گے، بدن کے کسی حصہ میں نجاست لگ گئی اور اس کو بکری وغیرہ نے چاٹ لیا اتنا کہ اس کا اثر ختم ہو گیا تو وہ پاک ہو گیا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، کپڑا اس طرح چاٹا تو بھی پاک ہوا، المحیط، خود چاٹ لے تو بھی پاک ہو جائے گا، لیکن ممنوع ہے اور ملی جائے تو اختلاف ہے اور بقول اصح طہارت ہے، م، اگر روئی نجس ہو گئی اور اس میں نصف تک نجس ہو تو اس کے دھن دینے سے بھی وہ پاک نہ ہو گی، اور اگر اس سے کم ہو اور اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس طرح دُھننے سے وہ جاتی رہیگی تو اس کی پاکی کا حکم ہو گا، الخلاصہ، اس سے معلوم ہوا کہ دھننا بھی ایک طہارت ہے، م، جیسے کھلیاں پر جانور پھرایا گیا اور وہ نجس ہو گیا، اس کے بعد وہ غلہ اور سامان کا شتکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم کیا گیا تو سب کی طہارت کا حکم ہو گا، سارا غلہ پاک سمجھا جائے گا، الخلاصہ، اسی طرح مطلق مذکور ہے، اور لیکن یہ بات زیادہ ظاہر ہے کہ کھلیان میں جانور کی ناپاکی پڑنے سے سارا غلہ ناپاک نہیں ہو گا، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے گیہوں کو گدھوں سے روندایا جاتا ہے اور ان پر گدھے اور بیل گھمائے جاتے ہیں، اور وہ جانور عموماً ایسے وقت میں پیشاب لید اور گوبر بھی کرتے ہیں جو کچھ گیہوں اور غلے کو لگ جاتے ہیں، اس طرح ناپاک ہو جانے والا غلہ دوسرے پاک غلوں سے مل جاتے ہیں، اس موقع پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ غلے نکال کر دھو کر بقیہ میں ملا دئے جائیں تو سب پاک ہو جائینگے اور سب کا کھانا جائز ہو جائیگا، اس طرح ان میں سے کچھ نکال کر کسی کو ہبہ یا صدقہ میں دیدئے جائیں تو باقی مباح ہو جائینگے، ھ۔

ناپاک رانگ کو اگر پگھلایا گیا تو پاک ہو جائیگا، لیکن موم پگھلانے سے پاک نہ ہو گا، القنیہ۔

گھی میں چوہا مر گیا، اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے آس پاس سے گڈھا کر کے نکال کر پھینک دینے سے بقیہ حصہ پاک ہو جائیگا، اور وہ کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گھی پتلا بہنے والا ہو تو وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے لیکن اس سے دوسرے طریقہ سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے جیسے چراغ میں جلانا اور کھال کی دباغت میں استعمال کرنا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اس کے آس پاس گڈھا کرنے سے پاک ہو گیا ہے، اب یہ بات کہ اس سے چراغ روشن کیا

یاد باغت کی تو وہ چیز نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو تو وہ دھو کر نچوڑی بھی جائے، اور تین بار ایسا کیا جائے، اور اگر نچوڑی نہیں جا سکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین بار دھویا جائے، اور وہ ہر بار خشک بھی کی جائے، البدائع، اگر گھی میں سے تھوڑا سا بہا پھر اسی وقت مل گیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے، اب کچھ مزید نئے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار، جازت الصلوة معه، وان زاد لم تجز، وقال زفر والشافعيؒ: قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل، ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء، ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة، وهو قدر عرض الكف في الصحيح، ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا، وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق، والثانية في الكثيف.

ترجمہ:- اور مقدار درہم اور اس سے کم نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ نماز جائز ہو گی، اور اگر اس سے زائد ہو تو جائز نہ ہو گی، اور امام زفر اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی تھوڑی اور زیادہ سب برابر ہے اس لئے کہ وہ واضح دلائل جو اس بارے میں ہیں، انہوں نے اس میں کوئی تفصیل نہیں کی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی سے بھی بچنا عملاً ممکن نہیں ہے لہٰذا اس مقدار کو معاف سمجھا جائیگا، اور ہم نے اس تھوڑی مقدار کا اندازہ مقدار درہم سے کیا استنجاء کے مقام سے اندازہ لے کر، پھر درہم سے اندازہ لینے میں کبھی پھیلاؤ کے اعتبار سے اندازہ کیا جاتا ہے جو ہاتھ کی ہتھیلی کے پھیلاؤ کے برابر ہو اور کبھی وزن کے اعتبار سے روایت کی گئی ہے، اور اس درہم سے مراد ہے بڑا درہم یعنی مثقال اور اس سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن مثقال کے برابر ہوا کرتا ہے، اور دونوں قولوں میں موافقت کرنے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ پہلا قول اس صورت میں ہو گا جب کہ نجاست پتلی ہو اور دوسری صورت اس صورت میں ہو گی جب کہ نجاست گاڑھی ہو۔

توضیح:- نجاست غلیظہ اور خفیفہ، کتنی مقدار معاف ہے

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ...... الخ.

اور نجاست غلیظہ پیشاب اور خون جیسی ہونے کی صورت میں مقدار درہم اور اس سے کم ہونے میں معاف ہو گی یعنی اگر بدن یا کپڑے میں نماز کی حالت میں اتنی مقدار ناپاکی لگی رہ جائے تو وہ معاف سمجھی جائی گی اور نماز صحیح مانی جائیگی اور اگر اس مقدار سے بھی زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہو گی۔

اس مسئلہ کی تحقیق و توضیح میں یہ چند باتیں ضروری ہیں۔(۱) درہم کی مقدار کتنی ہونی چاہئے اور اس سے کیا مراد ہے تو مصنف نے خود یہ باتیں بتادی ہیں۔(۲) خون اور پیشاب میں سے ہر ایک کی مراد۔(۳) نماز کے جائز ہونے سے کیا مراد ہے، تو یہ معلوم ہونا چاہئے الدم خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے خواہ آدمی کا ہو یا کسی حیوان کا البتہ اس سے دو خون مستثنیٰ ہیں، (۱) شہید کا خون اور دبلے کا خون، رگوں کا، کلیجہ، تلی اور دل کا خون ذبح کر دینے کے بعد، مصنفؒ نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، اور نہ بہنے والا خون، مچھلی کا خون، جوں، پسو، مچھر اور کھٹمل کا ہے، اس کی وجہ سامنے آتی ہے۔

البول: آدمی کا پیشاب مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف دودھ پیتا بچہ ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دوسرے وہ حیوان جن کا پیشاب نجس غلیظ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بیان آئندہ ہو گا، انشاء اللہ، سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے جیسا کہ مسئلہ گذر چکا ہے، اور سوائے چوہے کے پیشاب کے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے، اسی پر فتوی

ہے، التاتارخانیہ۔

اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہے، اور اس پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہئے، تیسری چیز ہے نماز کا جائز ہونا، تو اس کی مراد یہ ہے کہ نماز کی فرضیت ختم ہو جائیگی، بالکل باطل نہ ہو گی، ویسے اتنی مقدار کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور اس کا دھونا واجب ہے، اور جب درہم کی مقدار سے زیادہ ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین اور اہل فتاوی نے اس کی تصریح کی ہے۔

وقال زفر والشافعيؒ : قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل...... الخ

اور امام زفر اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ حکم میں برابر ہے، کیونکہ وہ دلائل حدیث و قرآن کے جن کی وجہ سے نجاست سے پاکی حاصل کرنا واجب ثابت ہوتا ہے وہ عام ہیں ان میں کمی و بیشی کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان میں حکم مطلق ہے اس لئے تھوڑے اور زیادہ سب کو پاک کرنا واجب ہوگا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر ہر قسم کی نجاست خواہ غلیظہ ہو یا خفیفہ سب سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے۔

ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی تو ایسی چیز ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا معاف مانی جائیگی، یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکم میں داخل تو ہے مگر مجبوری کی بناء پر حکم سے باہر کر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنے فضل سے انسان کے امکان کی حد تک مکلف کیا ہے، اور یہاں تھوڑے سے کلی طور پر بچنا امکان سے خارج ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے بچنے اور پاک رہنے کا حکم ہی نہیں ہے۔

وقدّرناه...... الخ اور ہم نے اس تھوڑی سی جگہ کا اندازہ ایک درہم کے برابر کیا ہے کہ استنجاء کی جگہ بھی تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے یعنی بالاتفاق موضع الستنجاء معاف ہے تو ہم نے اسی کی مقدار کا اندازہ کر کے ایک درہم کے اندازہ کو بیان کیا ہے ، مع، اسی طرح اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا ہے کہ مکھی کی بیٹ کے برابر نجاست کے ریزے جو عموماً نگاہ میں نہیں آتے اگرچہ دوربین سے نظر آجاتے ہیں وہ بالاتفاق معاف ہیں۔

الحاصل پاک کرنے کے سلسلہ کے احکام یقیناً مطلق اور عام نہیں بلکہ مخصوص ہیں ان ریزوں سے جو نظر نہ آئیں کہ ان کا پاک کرنا واجب نہیں ہے اس طرح جب آیت پاک ایک بار کسی حد تک بھی مخصوص ثابت ہو گئی تو اب ہمارے لئے یہ ممکن ہو گیا مقدار درہم تک اسے مخصوص مان لیں، اس نص کی بناء پر جو ڈھیلوں اور پتھروں سے استنجاء کرنے کے جواز سے متعلق ہیں ﴿اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ﴾ کیونکہ استنجاء کا مقام ایک درہم کے برابر ہے جب کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا پورے طور پر پاک نہیں آتا کیونکہ اگر ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد کوئی شخص تھوڑے پانی میں حد تک چلا جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا اور اس پر اجماع ہے، مف

ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة...... الخ

پھر مقدار درہم کے سلسلہ میں ایک مطلب یہ لیا گیا ہے کہ ناپاکی درہم کے اندازہ سے پھیلی ہوئی ہو جو صحیح قول کے مطابق ہتھیلی کے عرض کے برابر ہے، ہتھیلی سے مراد انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہی معنی اور یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ پھیلاؤ کے اعتبار سے دوسرا کوئی قول نہیں ہے۔

ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا...... الخ

اور مقدار درہم کے سلسلہ میں دوسرا قول اس کے وزن کے برابر ہونے کا ہے جو درہم کبیر مثقال ہے یعنی وہ اتنا بڑا درہم جس کا وزن ایک مثقال کے برابر ہے، ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوتا ہے (گویا اگر نجاست ایک مثقال وزن کے برابر ہو تو اس حد

تک معافی ہوگی اور اس سے زیادہ ہونے سے معافی نہ ہوگی)۔

وقیل فی التوفیق بینهما ان الاولی فی الرقیق، والثانیة فی الکثیف......الخ

اور ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی ہے، (دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کی گئی ہے) کہ دونوں روایتیں ہی ٹھیک ہیں نجاست کے پتلی ہونے کی صورت میں پھیلاؤ کا اعتبار ہوگا اور گاڑھی ہونے کی صورت میں وزن کا اعتبار ہوگا، چنانچہ مثلاً اگر آدمی کا پیشاب ہو تو ایک درہم کے پھیلاؤ یعنی ہتھیلی کے گہراؤ اور پھیلاؤ کے معاف ہوگا، اور اس سے زیادہ معاف نہ ہوگا، نماز درست نہ ہوگی، اور اگر نجاست گاڑھی مثلاً آدمی کا پاخانہ ہو تو ایک درہم کے وزن سے زیادہ جائز نہ ہوگا، دونوں اقوال میں توفیق کا یہ طریقہ فقیہ ابو جعفرؒ نے بتایا ہے اور محیط میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری میں کہا ہے کہ یہی مختار قول ہے، ع، اسی کو تبیین، کافی اور اکثر فتاویٰ کی کتابوں میں قبول کیا گیا ہے، ھ، بدائع میں اسی کو مختار مشائخ ماوراء النہر نے کہا ہے، اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ہے، ط، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

وانما کانت نجاسة هذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به، وان کانت مخففة کبول ما یؤکل لحمه، جازت الصلوٰة معه حتی یبلغ ربع الثوب، یروی ذٰلک عن ابی حنیفةؒ، لان التقدیر فیه بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام، وعنه ربع ادنی بثوب تجوز فیه الصلوٰة، کالمیزر، وقیل ربع الموضع الذی اصابه، کالذیل والدخریص

ترجمہ:- اور مذکورہ چیزوں کی نجاست غلیظہ اس لئے بتائی گئی ہے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہو، تو اس ناپاکی کے ساتھ بھی نماز جائز ہوگی یہاں تک کہ کپڑے کی چوتھائی مقدار تک پہنچ جائے، یہ قول ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ اس میں زیادہ کا تخمینہ کیا گیا ہے فاحش سے، اور چوتھا حصہ بعض احکام ہیں کل کے برابر سمجھا جاتا ہے، اور ان سے ہی دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد اس کم از کم مقدار کی چوتھائی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو جیسے تہبند اور کہا گیا ہے کہ اس کی مراد ہے اس کپڑے کی چوتھائی جس میں وہ نجاست لگی ہو جیسے دامن اور کلی۔

توضیح:- خون و پیشاب وغیرہ کے نجاست غلیظہ ہونے کی دلیل

وانما کانت نجاسة هذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به......الخ

پیشاب وغیرہ مذکور چیزوں کی نجاست غلیظہ ہونے کی وجہ دلیل قطعی سے اس کا ثبوت ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت ہو جس سے معارض و مقابل کوئی دوسری نص نہیں ہے، خبازیہ میں ہے کہ قطعی سے مراد یہ ہے کہ ایسے اسباب وہاں نہ ہوں جن سے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک حکم کے بارے میں دو متعارض اور مخالف نص جمع نہ ہوں مثلاً ایک سے نجاست اور دوسری سے طہارت ثابت ہوتی ہو، اور اس وقت کے مجتہدین اس کے بارہ مختلف الرائے نہ ہوں اور ایسی ضرورت بھی نہ ہو جس سے بچنے کی وجہ سے حرج در پیش ہوتا ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نجس ہو کہ جو نص اور دلیل اس کے حق میں ہے اس کے معارضہ اور مقابلہ میں دوسری کوئی دلیل اور نص نہ ہو اور اس زمانہ کے مجتہدین بھی اس میں مختلف نہ ہوں اور اس سے بچنے میں کوئی حرج بھی نہ ہو، (یعنی مذکورہ ساری شرطیں پائی جارہی ہوں) پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ نجاست قطعی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست کا ثبوت ہو اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہ ہو تو اس سے ثبوت قطعی نہ ہوگا، اسی اصل اور بنیاد پر امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک نجاست کا مغلظہ ہونا ایسی نص سے

ثابت ہے۔جس کے مقابلہ میں دوسری ایسی نص نہ ہو جو طہارت کو ثابت کرنے والی ہو۔
اور مخففہ ہونا اس طرح سے کہ دو نص آپس میں ایک دوسرے کی معارض موجود ہوں، اور صاحبینؒ کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا ہو، اور مخففہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہو۔
اس اختلاف کا فائدہ ایسی نجاستوں میں ہے جیسے گوبر، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ نجاست غلیظہ ہے اس حدیث کی بناء پر جو عبد اللہ بن مسعودؓ سے لیلۃ الجن کے قصہ میں منقول ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی فرمائش پر رسول اللہ ﷺ کے استنجاء کے لئے دو پتھر اور ایک گوبر لے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے گوبر کو پھینک دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی بلید اور ناپاک ہے اور دوسری کوئی نص اس کے مقابلہ میں موجود نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک گوبر نجاست خفیفہ ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے۔
پھر مصنفؒ نے جن چیزوں کو ذکر کیا ہے ان میں سے بہتا ہوا خون ہے جو نص قرآنی سے حرام ثابت ہے اور اس کی نجاست اجماعی اور بغیر کسی اختلاف کے ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس خون کے کھانے پر اجماعی طریقہ سے حرام ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس کے نجاست غلیظہ ہونے میں شوافع کے نزدیک دو اقوال ہیں، اور نواقض وضو میں سے اس کے ہونے کے بارے میں مسلم کی حدیث جو غزوہ ذات الرقاع میں ہے گذر چکی ہے، لہٰذا اس پر نظر ثانی کر لیں، اسی طرح نجاستوں میں سے ایک پیشاب، البول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب تمام مسلمانوں کے نزدیک متفقہ طریقہ سے ناپاک ہے ابن المنذرؒ نے حنفیہ اور شافعیہ کے بارے میں بھی غلیظہ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے سوائے داؤد ظاہری کے، ان کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہے، اور اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اس کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جب تک کہ وہ کھانا شروع نہ کر دے، یہی قول عبد اللہ بن وھبؒ کا بھی ہے اور ایسے جانور کا پیشاب جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو ہمارے اور شافعیؒ اور مالک اور عامہ فقہاء کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، مع۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے جو جاننی چاہئے کہ جو جانور اپنی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہے اس کا حکم کچھ دوسرا ہے اس جانور کے مقابلہ میں جو اس کی کرامت اور بزرگی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہو جیسے گھوڑا، اسی وجہ سے مصنفؒ نے گدھے کے پیشاب کو خاص طریقے سے بیان کیا ہے کہ گھوڑے کا حکم اس کے مخالف ہے، اسی طرح شراب کے حرام ہونے پر بھی اجماع اور اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے لہٰذا اس کی نجاست غلیظہ ہے، مع، لیکن شراب کے علاوہ پینے کی دوسری چیزوں کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں مغلظہ ہیں شراب کی طرح اور مخففہ ہیں اور بعض میں طہارت ہے، بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی ہے، د۔

وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه، جازت الصلوٰة معه حتى يبلغ ربع الثوب......الخ

اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ایسے جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے یہاں تک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے، معلوم ہونا چاہئے کہ جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا گوشت حرام نہ ہو لہٰذا یہ حکم گھوڑے کو بھی شامل ہوگا، اگرچہ اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے گھوڑے کو ذبح کرنا، اور اسے ذبح کر کے جہاد کا عمدہ سامان اور ذریعہ کھونا مکروہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے سے کم پر ہو تو معاف ہے۔

يروى ذٰلك عن ابى حنيفةؒ، لان التقدير فيه بالكثير الفاحش......الخ

امام ابو حنیفہؒ سے ایسی ہی روایت پائی گئی ہے یعنی مطلقاً چوتھائی کپڑا کیونکہ نجاست خفیفہ کے بارہ میں اندازہ کثیر فاحش یعنی

بہت زیادہ ہونے پر کیا گیا ہے کہ اتنا ہونے سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اس جگہ چوتھائی کا اندازہ کرنا اس بناء پر ہے کہ بعض احکام میں چوتھائی حصہ کو پورے حصہ کے برابر مانا گیا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرتے وقت چوتھائی حصہ پر مسح کر لینے سے پورے سر کے مسح کا حکم مان لیا جاتا ہے اس لحاظ سے چوتھائی کپڑا اکل کپڑا اور کثیر فاحش ہو گیا، اس روایت کے مطابق پورے بدن کا چوتھا حصہ اسی طرح بدن کے پورے کپڑے کی چوتھائی مراد ہوگی اگرچہ کپڑا بڑا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم احسن اور بہتر ہے اور حلبیؒ نے شرح المنیہ میں اسی قول کو مختار کہا ہے، اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے، د۔

وعنه ربع ادنى بثوب تجوز فيه الصلوة، كالميزر...... الخ

لیکن امام ابو حنیفہؒ سے ہی اس بارے میں دوسری روایت بھی ہے کہ اس سے مراد بدن کا وہ کم سے کم کپڑا جس کو پہن کر نماز پڑھی جاسکتی ہو جیسے میزر اس کی چوتھائی معتبر ہوگی، میزر یعنی تہہ بند، اس میں احتیاط ہے، اور ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ جیسے ازار، لہٰذا اگر تہہ بند کے چوتھائی حصہ میں نجاست خفیفہ لگ گئی ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، محیط و تحفہ میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ع، بدائع، مجتبیٰ و سراج میں اسی کو صحیح کہا ہے، اور حقائق میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، البحر، فتویٰ کا لفظ ارجح اور مختار سے بہتر اور مقدم ہوتا ہے، ح، ط۔

وعن ابى يوسفؒ شبر فى شبر، وانما كان مخففا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ لمكان الاختلاف فى نجاسته، أولتعارض النصين على اختلاف الاصلين

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک بالشت لانبائی اور ایک بالشت چوڑائی ہے، اور یہ یعنی حلال جانوروں کا پیشاب امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے نجس ہونے کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے، یا اس لئے کہ اس کے بارے میں دو نص آپس میں متعارض ہیں دونوں اصلوں میں اختلاف ہونے کی بناء پر۔

توضیح:- خفیفہ و غلیظہ کا جمع ہونا، غلیظہ و خفیفہ کی تفصیل، کنوئیں میں نجاست خفیفہ کا گرنا شہید کا خون، ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں خون، گوشت میں خون، گوشت میں بہتا ہوا خون کا لگنا کلیجہ اور تلی کا خون، پسو، مچھر، کھٹمل، جوں کا خون، مچھلی اور پانی میں رہنے والے جانور کا خون سانپ کی کھال سانپ کی کچلی، سوتے ہوئے آدمی کا لعاب

وعن ابى يوسفؒ شبر فى شبر......الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر ایک بالشت لابنائی اور ایک ہی بالشت چوڑائی میں کسی کپڑے کے نجاست خفیفہ لگ جائے تو اس کپڑے کے بدن پر رہتے ہوئی نماز صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس سے کم میں ہو تو جائز ہو جائیگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگ جائے اسی ٹکڑے کی چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن اور کلی تو اس قول کے مطابق اس کپڑے کی مقدار مختلف ہو جائیگی اور چوبغلہ اور گریبان وغیرہ میں بہت زیادہ فرق ہو جائے گا کیونکہ یہ ٹکڑے تو خود ہی بہت چھوٹے ہوتے ہیں، سمجھنے کی ضرورت ہے۔

وانما كان مخففا عند ابى حنيفة...... الخ

اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے ان جانوروں کے پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہے نجاست خفیفہ ہوگا کیونکہ اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، یا اس کے بارے میں دو نص کے درمیان تعارض ہے، دونوں کے اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجتہدین کے اختلاف کی وجہ سے اس میں تخفیف ہے لیکن امام اعظم کے دو احادیث کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے، کیونکہ عرنیین کی حدیث تو

اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اِسۡتَنۡزِھُوا مِنَ الۡبَوۡلِ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ اس کا بھی پیشاب ناپاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب نجاست غلیظہ اور خفیفہ ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور التنویر میں ہے، اسی بناء پر یہ حکم ہے کہ اگر نجاست غلیظہ ایک درہم سے کم ہو مگر خفیفہ سے مل کر ایک درہم سے زائد یا ایک درہم تک ہو جائے تو ملا لیا جائیگا اور اسے ناپاک کہہ دیا جائیگا، م۔

بدن سے ایسی کوئی چیز نکلی جس سے وضو یا غسل لازم آیا ہو وہ نجاست غلیظہ ہے جیسے پاخانہ، پیشاب، منی، مذی، ودی، پیپ، کچ لہو اور منہ بھر کر قئی، البحر، اور حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، السراج۔

اور بچہ اور بچی کا پیشاب خواہ وہ کھانا کھاتے ہوں یا نہیں، الاختیار، شراب، بہتا ہوا خون، مردار، جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو اس کا پیشاب لید، گوبر، کتے کی گوہ، مرغی، بط، کی بیٹ یہ سب نجس غلیظہ ہیں، قاضیخان، درندوں، بلی، اور چوہے کا گوہ، السراج، بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے پر لگ جائے اور ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز فاسد ہو گی، یہی ظاہر ہے، قاضیخان،، الخلاصہ، اوپر گذر چکا ہے کہ فتوی اس کے خلاف ہے، م۔

سانپ کی بیٹ، پیشاب نجاست غلیظہ ہیں، اور جونک کا گوہ بھی، التاتار خانیہ، چیچڑی، چھپکلی کا خون جب کہ بہنے والا ہو تو نجس ہے، الظہیر یہ، یہاں تک کہ اگر ایک درہم کے برابر کپڑے میں لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہو گی، المحیط، وہ جانور جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اور گھوڑے کا پیشاب اور ایسے پرندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ نجاست خفیفہ ہے، الکنز، اور ہر جانور کی پت اس کے پیشاب کے برابر ہے، الظہیر یہ، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کسی نجاست کو خفیفہ کہنے کا اثر پانی کے ماسوا کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہو گی، الکافی، چنانچہ اگر کنوئیں میں نجاست خفیفہ گر جائے تو سارا پانی نکالنا ہو گا، اب وہ خون جو ناپاک نہیں ہیں یہ ہیں، م، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے، اور جب اس کے بدن سے جدا ہو گیا ناپاک ہو گیا، الظہیر یہ۔

ذبح کیے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون رہ گیا وہ کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا ہے اگرچہ زائد مقدار میں ہو، قاضیخان، اسی طرح جو خون اس کے بدن میں رہ گیا وہ بھی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ بہتا ہوا خون نہیں رہا، محیط السرخسی، بہتا ہوا جو خون گوشت کو لگ گیا ہو وہ ناپاک ہے، المنیہ، کلیجہ اور تلی کا خون ناپاک نہیں ہے، خزانۃ الفتاوی، پسو، مچھر، جوں اور کھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ زیادہ ہو، السراج، اور مچھلی اور جو جانور پانی میں رہنے والے ہیں ان کا خون طرفین کے نزدیک کپڑے کو خراب نہیں کرتا، قاضیخان، سانپ کی کھال ناپاک ہے اگرچہ ذبح کیا ہوا ہو، الظہیر یہ، سانپ کی کیچلی کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، الخلاصہ، سوتے ہوئی آدمی کا لعاب اگرچہ پیٹ سے آئے یا سر کی طرف سے آئے طرفینؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتوی ہے، اور مردے کے منہ سے جو لعاب نکلے کہا گیا ہے کہ ناپاک ہے، السراج۔

ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی ذات اور بیٹ، وہ چرنے والے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کی بیٹ اور مینگنی وغیرہ، گدھی کا دودھ، چوہے کی مینگنی جو غلہ کے ساتھ پس گئی ہو، یا تیل میں گر گئی ہو، یا سرکہ یا رب میں گری ہو، نجس تیل ایک درہم سے کم کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا، مقدار نجاست کے مقدار کا وقت نجاست مغلظہ کا کنوئیں میں گر کر سیاہ مٹی بن جانا، ناپاک بھیگے کپڑے کو پاک سوکھے کپڑے میں لپیٹنا، بھیگا پاؤں ناپاک مقام پر، خشک پیر ناپاک مقام پر، گارے میں گوبر اور کہگل لگائی جب خشک ہوئی اس پر بھیگا رومال رکھنا، خشک گوبر یا نجس مٹی ہوا سے اڑ کر کپڑے میں لگی، ہوا سے پاخانہ وغیرہ ناپاک چیز اڑ کر بھیگے کپڑے میں

لگ جائے، پانی سے استنجاء کرنے کے بعد رومال سے پوچھنے سے پہلے ہوا کا نکلنا، لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکنا، بستر پر سوکھی منی اس پر سونے والے کو پسینہ، گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر بھینکا، اس سے کپڑے پر چھینٹیں، پائخانہ کی مکھیاں کپڑے پر

ریشم کے کیڑوں کا پانی، ان کی ذات اور ان کی بیٹ پاک ہے، القنیہ، جو پرندے کھائے جاتے ہیں مثلاً کبوتر، گوریاں ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے، السراج، صحیح مسلک یہ ہے کہ گدھی کا دودھ پاک ہے، التبیین، المنیہ، یہی اصح ہے الہدایہ، مگر کھایا نہ جائیگا، النہایہ، الخلاصہ، گیہوں کی ٹوکری میں چوہے کی مینگنی گری پھر وہ پیس ڈالی گئی حالانکہ اس میں مینگنی تھی، یا ایک مٹکہ تیل میں مینگنی گرے تو آٹا یا تیل خراب نہ ہوگا، جب تک کہ ان کا مزہ نہ بدل جائے، فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، مسائل ابو حفص میں ہے کہ اگر سرکہ یا راب میں چوہے کی مینگنی گر جائے تو اسے خراب اور ناپاک نہیں کرے گی، المحیط، راب نچوڑی ہو جو گاڑھی کر دی جائے خواہ انگور کی ہو یا سیب وغیرہ کی ہو، م۔

اگر کسی کپڑے کو ایک درہم سے کم ناپاک تیل لگا اور وہ پھیل کر ایک درہم سے زیادہ ہو گیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اکثر لوگوں نے اسی قول کو قبول کیا ہے، السراج، اور یہی قبول کیا جائے، المنیہ، بقول اکثر نجاست کی مقدار میں نماز پڑھنے کے وقت کا اعتبار ہے نجاست کے لگنے کے وقت کا اعتبار نہیں ہے، النہر، د، جو نجاست مغلظہ کنوئیں میں گر کر اس کی تہہ میں پڑی پڑی سیاہ مٹی ہو گئی ہو تو وہ ناپاک نہ رہی کیونکہ اس کی ذات بدل گئی ہے، اسی پر فتوی دیا جائے، د۔

اگر ناپاک کپڑے کو جو بھیگا ہوا ہو پاک خشک کپڑے میں لپیٹ کر رکھا گیا، اور اس کی تراوٹ پاک کپڑے میں ظاہر ہو گئی لیکن اتنی نہیں کہ اسے نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح قول یہ ہے کہ دوسرا کپڑا ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پاک کپڑے کو اس کی تری کی حالت میں خشک ناپاک کپڑے میں لپیٹ رکھا یا سوکھی ہوئی ناپاک زمین پر بچھایا اور نجاست کا اثر کپڑے میں آیا لیکن اتنی زیادہ نہیں کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر تری کی جگہ معلوم ہوئی ہو تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا، الخلاصہ، اس مسئلہ کو وقایہ میں بھی بیان کیا ہے، م۔

اگر کسی نے اپنے بھیگے ہوئے پاؤں کو ناپاک زمین یا ناپاک بچھونے پر رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اور اگر سوکھے ہوئے پاؤں کو ناپاک بھیگے ہوئے بچھونے پر رکھنے سے پاؤں بھی بھیگ گیا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، لیکن صرف نرم ہو جانے کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہی مختار مسلک ہے، السراج الخلاصہ وغیرہ سے، اگر گارے میں گوبر ڈالا اس سے چھت پر کہگل (پلاستر) کیا اور وہ خشک ہو گئی، پھر اس پر بھیگا ہوا رومال وغیرہ رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوکھی ہوئی ناپاک مٹی یا سوکھے ہوئے گوبر کو ہوا نے اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو وہ کپڑا ناپاک نہ ہوگا، قاضیخان، ہوا اگر ناپاک چیزوں مثلاً گوہ گوبر کو اڑالائے اور وہ بھیگے ہوئے کپڑے کو لگے، اس میں اگر نجاست کی بو پائی جائے تو وہ ناپاک ہو گیا، اور ناپاکی کے بخارات اڑ کو جو کپڑوں کو لگتے ہیں ان سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور یہی صحیح ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور رومال سے نہیں پوچھا کہ اس کی ہوا خارج ہو گئی، تو عام علماء کے نزدیک اس کا گرد ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر استنجاء نہیں کیا لیکن اس کا پائخانہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کی ہوا خارج ہوئی تو بھی یہی حکم ہوگا، الخلاصہ۔

اسی طرح کوئی جاڑوں میں مربط میں یعنی جہاں لید گوبر سے آگ جلائی جا رہی ہو داخل ہوا اس حال میں کہ اس کا بدن بھیگا ہوا ہے یا کوئی کپڑا اس کی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا البتہ اس صورت میں ناپاک ہو جائیگا جب کہ سوکھنے پر اس کا اثر مثلاً زردی وغیرہ کے بھیگی ازار اور پائخانہ وغیرہ پر ظاہر ہو، الذخیرہ، اگر بستر پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی پھر اس پر سو گیا اور اتنا پسینہ آ گیا اس سے وہ بستر بھیگ گیا، اگر تری کا اثر اس کے بدن پر ظاہر نہ ہوا تو ناپاک نہ ہوگا، اور اگر بستر تر ہو کر اس کی تری بدن کو

اتنی لگ گئی کہ اس سے اثر ظاہر ہو گیا تو بدن ناپاک ہو گیا، قاضیخان۔

اگر گدھے نے پانی پر پیشاب کیا یا پانی میں کسی نے پائخانہ پھینکا اور اس سے چھینٹیں اڑ کر کپڑے کو لگ گئیں تو اگر کپڑے پر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو وہ ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، یہی مذہب مختار ہے، اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے، وہ پانی خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، حلبی کی شرح منیہ میں ہے، پائخانہ کی مکھیاں کپڑے پر بیٹھیں تو اس سے کپڑا اس وقت خراب اور ناپاک ہو گا جب کہ بہت زیادہ ہوں، قاضیخان۔

کیچڑ میں چل کر پیر دھوئے بغیر نماز، نجس بھوسا گارہ میں، کتے نے آدمی کا بدن یا کپڑا پکڑا، پاک چٹائی پر کتا کھڑا ہوا، ہاتھی کی ہڈی، ہاتھی کا لعاب، شیر چیتے کا لعاب، ہاتھی نے اپنی سونڈ کپڑے میں لگائی، کتے کے بالوں کی گھنڈی، تکمہ، ایسی ناپاکی جس کے ساتھ نماز درست نہ ہو اور اس کی نسبت نمازی کی طرف ہو، ناپاکی سے بھرا ہوا لڑکا نمازی کے گود میں، یا ناپاکی سے بھری ہوئی کبوتری نمازی کے بدن پر بیٹھی ہو، دبلے پتلے کا گوشت، مترجم کی چند باتیں

اگر کوئی شخص کیچڑ میں چل کر بغیر پاؤں دھوئے نماز پڑھے اگر اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو نماز جائز ہو گی لیکن احتیاط اولی ہے، ھ، فتاوی کے واسطے سے حسامیہ سے، ناپاک بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا تو اگر وہ بھوسہ صحیح وسالم موجود نظر آتا ہو تو وہ ناپاک ہو گا اس شرط کے ساتھ وہ بہت زیادہ ہو ورنہ نہیں، قاضیخان، پھر جب وہ بھوسا بالکل سوکھ گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہو جائیگا، المحیط، اگر کتے نے آدمی کے بدن یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک اس پر تری ظاہر نہ ہو ناپاک نہ ہو گا، خواہ کتے نے غصہ میں پکڑا ہو یا کھیل میں، المنیہ اور صیرفیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، حلبی کی شرح منیہ میں ہے۔

مسجد کی چٹائی پر کتا کھڑا ہوا تو اگر سوکھا ہوا ہو تو ناپاک نہ ہو گا، اور اگر بھیگا ہوا ہو اور چٹائی پر اثر ظاہر نہ ہو تو بھی ناپاک نہ ہو گی، قاضیخان، ہاتھی کی ہڈی پاک ہے یہی اصح قول ہے، المحیط، ہاتھی کا لعاب ناپاک ہے جیسا کہ چیتے اور شیر کا لعاب ہے، اگر ہاتھی نے اپنی سونڈ سے کسی کپڑے کو پکڑا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، قاضیخان، کتے کے بالوں سے اگر گھنڈی بنائی گئی تو نماز میں اس سے کوئی حرج نہ ہو گا، الخلاصہ۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہؒ کی اس عبارت ولو اصاب الثوب قدر الدرھم الخ کے متعلق لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس بات کا فائدہ ظاہر فرمایا ہے کہ نجاست غلیظہ ایک درہم کے اندازے اور نجاست خفیفہ جب تک کہ بہت زیادہ (فاحش) نہ ہو نماز کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اور درہم اور حد سے زائد کے اندازہ کا بیان اور نجاست غلیظہ وخفیفہ کے قاعدہ کا بیان، پھر نجاست غلیظہ میں وہ وقت معتبر ہو گا جس میں نجاست لگی ہو اس لئے اگر کسی کو ناپاک تیل ایک درہم کے اندازے لگا پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی (صاحب ھدایہ) اور بھی کافی لوگوں کا یہ مذہب مختار ہے کہ ناپاک نہ ہو گا اور نماز صحیح ہو جائیگی مگر دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کپڑا ناپاک ہو جائیگا، لیکن اگر پھیلنے سے پہلے پڑھ لے تو جائز ہو گی اور پھیلنے کے بعد جائز نہ ہو گی، اور اگر ایک ہی کپڑے کی دوسری طرف نجاست پھوٹ گئی تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ ایک ہی نجاست دونوں طرف نظر آرہی ہے۔

اور اگر کپڑے میں دو استر یا دو نہیں ہو اور دوسری طرف ناپاکی پھوٹ گئی ہو تو مانع ہو جائیگا، اسی طرح اگر درہم کی دونوں پشت ناپاک ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ نماز درست نہ ہو گی، پھر نماز سے روکنے والی وہی ناپاکی ہو گی جو خود نمازی کی طرف منسوب ہو اسی وجہ سے وہ بچہ جو از خود ادھر اُدھر حرکت اور آمد و رفت کر سکتا ہو اور اس کا بدن اور اس کے کپڑے ناپاک ہوں وہ اپنی ماں

یا باپ کی گود میں آکر اس وقت بیٹھ گیا جب کہ وہ نماز کی حالت میں ہوں یا ناپاکی سے لت پت کوئی کبوتر نمازی کے بدن پر آکر بیٹھ گیا تو نمازی کی نماز صحیح مانی جائیگی، اس کے برخلاف وہ صورت ہے کہ نماز کی حالت میں ایسے کسی بچہ کو گود میں لے لیا ہو جو ناپاک ہو اور اپنے بل بوتہ سے ادھر ادھر آمد و رفت نہ کو سکتا ہو تو اس کی ناپاکی نمازی کی طرف منسوب ہو گی، اور نماز جائز نہ ہو گی جب کہ ایک درہم سے زائد ہو، مقدار درہم ہونے سے نماز اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف نہ ہو یا کہیں بھی جماعت ملنے کی امید باقی ہو اور نماز ہی کی حالت میں اس ناپاکی کی خبر ہو جائے تو اس نماز کو توڑ دے۔

نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے جاننے کا قاعدہ

اس کے لئے صاحبینؒ نے یہ بتلایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہو وہ خفیفہ ہے، اور امام اعظمؒ نے یہ اصل مقرر فرمایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں نص کے درمیان اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، مذکورہ اصول کی بناء پر خون، شراب، مرغی، بط، مرغابی، کی بیٹ، آدمی اور اس جانور کا پاۓخانہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، آدمی اور اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو سوائے گھوڑے کے اور قے کہ یہ ساری چیزیں بالاتفاق نجاست غلیظہ ہیں، کیونکہ ان چیزوں کے مغلظہ ہونے میں نہ اختلاف علماء ہے اور ان کے درمیان نصوص کا اختلاف ہے، اور خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو ذبح کے بعد رگوں میں باقی رہ گیا ہو، اسی حکم میں دبلے جانور کا گوشت بھی داخل ہے کہ اس کے کاٹنے کے بعد جو خون رہ جاتا ہے وہ ناپاک نہیں ہے، اسی طرح کلیجہ میں ایسا خون جو خود کلیجہ کا ہو، ایسا ہی کہا گیا ہے، مگر مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس جگہ تامل ہے کیونکہ اگر وہ حقیقۃً خون نہ بھی ہو جب بھی بلاشبہ وہ بہتے ہوئے خون کے متصل تو ضرور رہا ہے، اور ناپاک چیز کے ساتھ رہنے سے بھی چیز ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس خون کے متعلق روایت ہے جو باقی رہ گیا ہے کہ وہ کھانے کے معاملہ میں معاف ہے لیکن کپڑے پر لگنے میں معاف نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے جو دلیل بیان فرمائی ہے وہی قوی ہے کیونکہ وہ خون جو رگوں میں باقی رہ جاتا ہے وہ تو بہتے ہوئے خون کا ہی بچا ہوا ہے، اور اگر اس سے بچا ہوا خون نہیں ہے تو کم از کم بہتے ہوئی خون سے ملا ہوا تو ضرور ہے لہٰذا سے ناپاک ہو جائے البتہ اس کو ناپاک مان لینے کی صورت میں شاید حرج اور سخت تکلیف ہو گی، اگر یہ وجہ صحیح مان لی جائے تو یہی عذر کافی ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مستثنیٰ خون میں سے ایک شہید کا خون بھی بشرطیکہ وہ شہید کے بدن پر لگا ہوا ہو، اسی بناء پر اگر شہید کو نماز کے لئے اس حال میں لایا گیا ہو کہ اس کے بدن پر خون لگا ہوا ہو تو نماز صحیح ہو جائیگی، اس کے برخلاف اگر ایسے مقتول کو لایا گیا جو شہید شرعی نہ ہو اور اسے غسل نہیں دیا گیا ہو یا کافر اگرچہ اسے غسل دیا گیا ہو کہ یہ غسل سے پاک نہ ہو گا، بخلاف مسلم کے کہ وہ غسل کے بعد پاک ہو گیا ہے، اور مشک بھی ایک مستثنیٰ خون ہے کیونکہ وہ ہرن کا خون ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، حالانکہ قول مشہور کے مطابق وہ خون ہے مگر اس کی علت مجھے معلوم نہ ہو سکی، لیکن میں نے اپنے کسی مغربی دوست سے (۱) زباد کے متعلق دریافت کیا اس طرح پر کہ مشہور ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جس کا کھانا حرام ہے تو جواب دیا کہ جس چیز کو بدن انسان اپنی صحت کے لائق بنالے وہ ناپاک نہیں رہتی ہے جیسے مشک، مترجم کا کہنا ہے کہ مشک اور زباد کے بارے میں دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دونوں چیزیں اگرچہ در حقیقت ناپاک تھیں مگر ان کی اصلیت اب بدل گئی ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اس میں

(حاشیہ) زباد، ایک قسم کی خوشبو جو ایک جانور سے حاصل کی جاتی ہے اور یہ جانور بلی کی مانند اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے اور اس جانور کو بھی الزباد اور قط الزباد کہا جاتا ہے، (المصباح، انوار الحق قاسم ۹۰، ۴)۔

صاحبین کے درمیان اختلاف ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اتفاقی اور اجماعی ہو جیسے کہ شراب کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو بالاتفاق جائز اور حلال ہے اور یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ مشک اور زباد سے بدل جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خون کا گوشت سے بدل جانا ہوتا ہے ،اسی طرح عنبر وغیرہ بھی اسی حکم میں ہے، م۔

پسو، مچھر، مچھلی وغیرہ کے خون کی کوئی اصلیت نہیں ہے یعنی یہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے اس لئے اسے مستثنیٰ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، اور قئی اگر منہ بھر کر ہو تو نجاست غلیظہ ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو امام ابویوسفؒ کے فرمان کے مطابق پاک ہے اور یہ مختار ہے، بچہ نے اگر دودھ پی کر قئی کر دی اور وہ ماں کے کپڑوں میں لگی تو اگر وہ منہ بھر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو حسنؒ نے اس سے متعلق امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک وہ بہت زیادہ، کثیر فاحش نہ ہو اس سے نماز میں کوئی خرابی نہ ہوگی، کیونکہ اس میں پورے طور پر تغیر نہیں ہوا ہے، یہی بات ابوجعفرؒ کی غریب الادیہ میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، مصنف ہدایہؒ نے بھی تجنیس میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور نواقض وضو کی بحث میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ قئی پاک ہو خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔

اس موقع پر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نجاستیں دلیل قطعی سے ثابت ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی واجب ہے کیونکہ جزوی احکام میں ظنی دلیل پر بھی عمل کرنا قطعی واجب ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر غلیظہ اور خفیفہ میں فرق کرنا بہت مشکل ہوگا اس لئے شیخؒ نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ دلیل قطعی سے مراد اس جگہ اجماع ہو، مگر گوبر اور لید وغیرہ میں اختلاف ظاہر ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، م۔

امام محمدؒ آخری عمر میں جب کہ "رَی" میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ گئے اور بازاروں اور سرائے کو لید گوبر سے بھرا پایا اور لوگوں کو عموماً ابتلا دیکھا تو لید و گوبر کو نجاست خفیفہ کہنے سے بھی رجوع کر لیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عموم ابتلاء کی وجہ سے جواز کا فتوی دیدیا گیا ہے تو کیا شریعت میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار دیا گیا ہے کہ جہاں چاہیں جواز کا فتوی دیدے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس طرح کہنے میں بات مختصراً اور تساہلاً کہی جاتی ہے اس کا مطلب اور تحقیق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے دور رہنے کا حکم دیا ہے اس لئے اس سے بچنا بلاشبہ واجب ہوا لیکن اس کے ساتھ اس بات کی شرط بھی رکھی گئی ہے کہ اس پر عمل کرنا ممکن بھی ہو اسی بناء پر دین میں حرج اور مشقت کو ختم کر دیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا کہ حرج نہ ہو، اب جب کہ گوبر و لید کی اتنی زیادتی دیکھی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اسے نجس نہیں رکھا گیا ہے کیونکہ اگر وہ نجس ہو تو سخت مشکل اور پریشانی لازم آئیگی، اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے اس طرح معلوم ہوا کہ اسے نجس ہی نہیں رکھا گیا ہے، اس بناء پر مجتہد کو ایک شرعی قوی دلیل ہاتھ آئی اور یہ کہدیا کہ تمہارے بارے میں اللہ تعالےٰ نے اسے نجس باقی نہیں رکھا ہے، اس جگہ ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ مجتہد کی رائے کو اختیار حاصل ہے۔

اسی بناء پر گوبر کے کنڈے اور اُپلے جائز ہیں اور مسلمان گھوسیوں (یعنی گوالوں) کے حق میں بھینسوں کا پیشاب اور گوبر وغیرہ ناپاک نہیں ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، م، اسی قول کی بناء پر مشائخؒ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا ہے کیونکہ وہاں کے راستے پر آدمی اور جانور چوپائے وغیرہ سب چلتے ہیں، اس کے برخلاف ایسے شہر جہاں آدمیوں کی سڑک علیحدہ اور جانوروں کی راہ علیحدہ ہو، مف۔

درمختار میں پرند کی بیٹ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو پرندے ہوا میں بیٹ نہیں کرتے ان کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بط، اور جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر ان کا گوشت کھایا جاتا ہو تو ان کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور پرندوں کے ماسواء ہر حیوان کی لید و گوبر امام اعظمؒ کے نزدیک غلیظہ اور صاحبینؒ کے نزدیک خفیفہ ہے اور

شرنبلالیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے، اور امام محمدؒ نے تو آخری عمر میں اسے پاک ہی کہ دیا ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے اور وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہو ان کا پیشاب انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے، نجاست خفیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ خواہ وہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیفہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ پاک ہے اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، اور گدھے و خچر کا لعاب مذہب میں پاک ہے۔

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم، لم تجز الصلوٰة فيه عند ابى حنيفةؒ، لان النص الوارد فى نجاسته وهو ماروى انه عليه السلام رمى بالروثة، وقال هذا رجس، او ركس، لم يعارضه غيره، وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض، وقالا: يجزيه حتى يفحش، لان للاجتهاد فيه مساغا، وبهذا يثبت التخفيف عندهما، ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها، وهى مؤثرة فى التخفيف، بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه، قلنا الضرورة فى النعال، وقد اثر فى التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح، فتكتفى مؤنتها، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيرمأكول اللحم، و زفرؒ فرق بينهما، فوافق ابا حنيفةؒ فى غير مأكول اللحم، ووافقهما فى المأكول، وعن محمدؒ انه لما دخل الرى، ورأى البلوى، افتى ان الكثير الفاحش لايمنع ايضا، وقاسوا عليها طين بخارا، وعند ذلك رجوعه فى الخف يروى

ترجمہ:- اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ اس کی ناپاکی کے بارے میں نص موجود ہے، یعنی وہ روایت جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور کوئی دوسری حدیث اس کے مخالف بھی نہیں ہے، اسی وجہ سے ایسی صورت میں ان کے نزدیک غلیظہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اور تعارض کی صورت میں خفیفہ ہونے کا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کپڑے میں نماز صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ ہو جائے کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش نکل آتی ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کے نزدیک تخفیف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ضرورت اور مجبوری بھی ہے کیونکہ راستے اس سے بھرے پڑے ہوتے ہیں اور یہ وجہ بھی تخفیف کے لئے موثر ہوتی ہے بخلاف گدھے کے پیشاب کے اس لئے کہ زمین اسے جذب کر لیتی ہے، ہم نے کہا ہے کہ مجبوری تو جوتوں کے بارے میں ہے، اور اس نے ایک مرتبہ تخفیف کے معاملہ اپنا اثر دکھا دیا ہے کہ انہیں رگڑ دینے اور پوچھ دینے سے وہ پاک ہو جاتے ہیں پس ضرورت کی نوبت میں وہ کافی ہو جائیگی، اور جانوروں میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہیں کھایا جاتا ہو، اور امام زفرؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے اس طرح پر کہ وہ امام اعظمؒ کے مسلک کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اور صاحبینؒ کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ جب مقام رَیّ میں پہنچے اور عام لوگوں کو ان چیزوں میں مبتلا پایا تو یہ فتوی دے دیا کہ کثیر فاحش بھی نماز سے مانع نہیں ہے، اس کے بعد مشائخ نے اس مسئلہ پر بخاری کی مٹی کو بھی قیاس کر لیا ہے، اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزے کے مسئلہ میں رجوع کرنے کی روایت کی جاتی ہے۔

توضیح:- لید، گائے بھینس کا گوبر، گدھے کا پیشاب، جس راستہ میں آدمی جانور بہت چلتے ہوں اس کی مٹی

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم...... الخ

جب کسی کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ لید یا گائے کا گوبر لگ جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کا مقررہ قاعدہ (کہ نص بغیر تعارض کے ہو تو وہ نجاست غلیظہ ہوگی) اس جگہ پایا جارہا ہے لان النص الوارد الخ

کیونکہ وہ نص جو لید کی نجاست کے بارے میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اس نص کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے واسطے منگوائے ہوئے ڈھیلوں اور ایک لید میں سے لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو پلید ہے، لہٰذا اس سے ناپاک ہونا ثابت ہو گیا مگر اس سے ماسوا دوسری ایسی نص نہیں ہے جس سے اس کا پاک ہونا بھی ثابت ہوتا ہو۔

وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض...... الخ

اور ایسی ہی نص جس کے لئے معارض دوسری نہ ہو اس سے ان کے اصول کے مطابق نجاست کا غلیظہ ہونا ثابت ہوتا ہے ، اور مخففہ کا ثبوت اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کوئی نص اس کے معارض و مخالف موجود ہو، اگر یہ سوال کیا جائے کہ نصوص میں کسی طرح تعارض ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں تو کوئی تعارض نہیں ہے لیکن جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں ان سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔

وقالا يجزيه حتى يفحش...... الخ

اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ لید وغیرہ چونکہ نجاست خفیفہ ہیں اس لئے کپڑے میں ان کے لگے رہنے کے باوجود نماز جائز ہوگی، البتہ بہت زیادہ ہو جانے کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

لان للاجتهاد فيه مساغا......الخ

کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور اسی گنجائش کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تخفیف کا ثبوت ہوتا ہے اور یہی بات ان کے ہاں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔

ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها...... الخ

اور تخفیف کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں ضرورت اور مجبوری کی بات بھی پائی جاتی ہے کہ اس سے چلنے پھرنے کے سارے راستے بھر جاتے ہیں، اس مجبوری کی وجہ سے بھی سختی اور تغلیظ کی جگہ نرمی اور تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ بالاتفاق عموم بلوی ہونے کی صورت میں تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا لید اور گوبر کی ناپاکی میں بھی تخفیف پیدا ہو جائیگی۔

بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه...... الخ

بخلاف گدھے کے پیشاب کے (کہ وہ نجاست غلیظہ ہی ہے) کیونکہ زمین اپنے اندر اسے جذب کر لیتی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ عموم بلوی اور مجبوری و ضرورت کی بناء پر تو صرف تخفیف ہی نہیں بلکہ اس کے نجاست ہی ختم ہو کر بالکل پاک ہو جانا چاہئے بلی کے جھوٹے کی طرح، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ شبہہ اپنی جگہ بالکل درست ہے البتہ بلی کے جھوٹے کی مجبوری تو ہر وقت اور ہر جگہ رہتی ہے اور اس کے برخلاف لید و گوبر کی ضرورت اس جھوٹے کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے، اسی لئے اس لید وغیرہ میں صرف تخفیف کا حکم دیا گیا ہے اور مطلقاً پاک نہیں کہا گیا ہے، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی کتاب مبسوط میں ہے، النہایہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک گھوسی (گوالا) کو تو لید و گوبر سے بلی کی بہ نسبت زیادہ سابقہ پڑنے کی وجہ سے مجبوری ہوتی ہے، غور کر لیں

قلنا الضرورة في النعال، وقد اثر في التخفيف مرة...... الخ

ہم یہ کہتے ہیں ضرورت اور مجبوری اگرچہ مسلم ہے لیکن یہ مجبوری تو جوتوں کی حد تک موثر ہے اسی وجہ سے اس نے اپنا اثر کیا بھی ہے کہ جوتوں کو رگڑ دینے سے ہی بغیر دھوئے وہ پاک ہو جاتے ہیں، اس طرح ضرورت کی حد تک تو تخفیف ہو گئی، الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جس جگہ حرج تھا اس کی تطہیر میں تخفیف ہو، نجاست تو اپنی جگہ باقی رہ گئی لیکن جوتوں کے پاک کرنے میں آسانی کر دی تو یہی بات محنت دور کرنے کے معاملہ میں کافی ہے

، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت صرف جوتوں کے بارے میں ہی مخصوص نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ گھوسیوں اور گوالوں کے معاملہ میں مجبوری ظاہر ہے بلکہ ہندوستان جیسے بعض ملکوں میں ہر گھر میں بالخصوص دیہاتوں میں ضرورت موجود ہے، اس بناء پر بلی کے جھوٹے سے اس کی ضرورت کم نہیں ہے اسی بناء پر شرنبلالیہ میں کہا ہے صاحبینؒ کا قول واضح ہے جیسا کہ در میں ہے، بلکہ امام محمدؒ نے آخری میں عام ابتلاء دیکھ کر اسے پاک ہی مان لیا ہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے، پھر مزید یہ سمجھ لینے کی بات ہے کہ ہندستان (و پاکستان وغیرہ) کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس اور بکری جیسے دودھ کے جانوروں اور گھوڑیوں میں بھی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولا فرق بین الخ** اس معاملہ میں ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یعنی جس طرح غیر ماکول اللحم مثلاً پالتو گدھے کی لید اور گوبر وغیرہ نجس ہیں اسی طرح جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید و گوبر وغیرہ بھی ناپاک ہیں، لیکن ہمارے یہاں مجبوری کے فرق کے ساتھ حکم میں بھی فرق ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

و زفرؒ فرق بینهما، فوافق ابا حنیفةؒ فی غیر ماکول اللحم...... الخ

اور امام زفرؒ نے دونوں قسموں میں حکم کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو امام اعظم کے قول کے مطابق نجس غلیظہ کہا ہے، اور ماکول اللحم کی لید و گوبر کو صاحبینؒ کی موافقت میں نجاست خفیفہ کہا ہے۔

وعن محمدؒ انه لما دخل الری، ورأی البلوی، افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا...... الخ

اور امام محمدؒ جب ملک رَی میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ تشریف لے گئے اور وہاں کے لوگوں کو زیادہ تر ان ناپاکیوں میں مبتلا پایا کیونکہ وہاں کے راستے گھر کے صحن اور سرائیں لید و گوبر سے بھری تھیں جیسا کہ ہمارے (پاکستان و) ہندستان وغیرہ میں (بالخصوص دیہاتوں میں) اکثر جگہ یہی کیفیت ہوتی ہے تو امام محمدؒ نے فتوی دیا کہ یہ اگر بہت زیادہ کثیر فاحش ہو جائیں تو بھی نماز سے مانع نہیں ہیں، اسی قول کو مشائخ نے پسند کیا ہے۔

وقاسوا علیها طین بخارا......الخ

اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو بھی قیاس کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسے راستے جن میں آدمی اور جانور ملے جلے آمد و رفت کرتے ہوں جس کی وجہ سے راستے کی مٹی گوبر وغیرہ سے بالکل بھر جاتی ہو تو وہ بھی جتنی زیادہ ہو نماز سے روکنے والی نہ ہو گی۔

وعند ذلك رجوعه فی الخف یروی...... الخ

اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزوں کے مسئلہ میں بھی رجوع کرنے کی روایت بیان کی جاتی ہے، یعنی وہ پہلے کہتے تھے کہ موزے رگڑ دینے سے ان پر لگی ناپاکی ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ ناپاک ہی رہتے ہیں اور اب موافقت کر لی ہے یعنی ان کے پاک ہو جانے کے قائل ہو گئے ہیں، بلکہ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک تو لید و گوبر سے ناپاک نہیں ہوا ہے، اسی بناء پر الہدادؒ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے پہلے موزوں کے پاک ہونے کا فتوی دیا پھر مطلقاً عام فتوی کہ یہ چیزیں ناپاک نہیں بلکہ پاک ہیں، اور یہ اعتراض کیا کہ مانع نماز نہ ہونے کی وجہ سے ان کا پاک ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید ناپاک ہو کر بھی معاف ہو، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کلام تحقیق کے بالکل خلاف ہے، اور فتوی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ شرعاً حرج میں مبتلا کرنا ممنوع ہے لہٰذا طہارت کے حکم میں یہ چیزیں ناپاک ہی نہیں ثابت ہوئی ہیں جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے، م۔

وان اصابه بول الفرس، لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وعند محمدؒ لا تمنع، وان فحش، لان بول ما یؤکل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسفؒ، ولحمه ماکول عندهما، واما عند ابی حنیفةؒ فالتخفیف لتعارض الآثار

ترجمہ:-اور اگر نمازی کو گھوڑے کے پیشاب کی چھینٹیں لگیں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ مقدار کو

پہنچ جائے، یہ مذہب شیخینؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب کتنی ہی زیادہ مقدار میں ہو پھر بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا پیشاب پاک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا گوشت کھانا حلال بھی ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس پیشاب کا خفیفہ ہونا اس بناء پر ہے کہ اس کے بارے میں احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے۔

توضیح:- گھوڑے کے پیشاب اور گوشت کا حکم

وان اصابہ بول الفرس، لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسف،...... الخ

نمازی کو گھوڑے کا پیشاب لگ جانے سے امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کو فاسد نہ کرے گا البتہ بہت زیادہ ہونے سے فاسد کردے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک بہت زیادہ ہونے سے بھی نماز کے لئے مانع نہ ہوگا، کیونکہ ان امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے، اور ان دونوں حضرات صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت پاک ہے اور کھایا بھی جاسکتا ہے، اور جمہور علماء کے نزدیک بھی اس کا گوشت کھانا جائز ہے یعنی کھانا حلال ہے اس مسئلہ کل ماحصل یہ ہوا کہ گھوڑا ان جانوروں میں ہے جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہے اور ہر ایسے جانور کا پیشاب امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے لہٰذا وہ جتنا بھی لگ جائے ناپاک نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے لہٰذا جب تک بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے مانع نہ ہوگا۔

واما عند ابی حنیفۃؒ فالتخفیف لتعارض الآثار......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے سلسلہ میں احادیث آپس میں متعارض ہیں، اب اگر سوال کیا جائے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بتائی کہ گھوڑے کا گوشت امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ صحیح قول یہ ہے کہ گوشت کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی کی طرح اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے، اور وہ بالاتفاق پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کردی ہے مگر اس کے پاک ہونے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا پیشاب پاک بھی ہو کیونکہ آدمی بالاتفاق پاک ہے پھر بھی اس کا پیشاب ناپاک ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے خفیفہ وثقیلہ ہونے کے سلسلہ میں جو تعارض ہو رہا ہے ایک حدیث استنزھوا من البول الخ اور دوسری حدیث عرنیین کی ہے جس میں ان لوگوں کو اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا گیا تھا، ان میں استنزھوا من البول الخ سے پیشاب سے مطلقاً پرہیز کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ خواہ اونٹ کا ہو یعنی ایسے جانور کا جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کسی اور جانور کا ہو اسی طرح وہ جانور پاک ہو یا ناپاک ہو مگر دوسری حدیث سے اونٹوں کے پیشاب کے پاک ہونے کا حکم معلوم ہوتا ہے، اس بناء پر ماکول اللحم اونٹ وغیرہ کے پیشاب کے بارے میں تعارض ثابت ہو گیا اور اس کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی۔

لیکن یہاں تو نفس تعارض میں گفتگو ہے کیونکہ تعارض کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ دونوں نص اپنے ثبوت اور دلالت وغیرہ دوسری جہتوں میں مساوات ہونا ضروری ہے، مگر اس جگہ بہت فرق ہے اس لئے کہ عرنیین کی حدیث جس میں اونٹ کا پیشاب ان عرنیوں کو پینے کا حکم دیا گیا تھا سب سے اعلیٰ مرتبہ کی صحیح ہے کیونکہ یہ روایت صحاح کی تمام کتابوں میں موجود ہے اور اپنے معنی ومطلب کے اعتبار سے واضح محکم ہے، اور استنزھوا من البول کی اسناد میں بلکہ اسی بات میں کلام ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً اور براہ راست منقول ہونا ثابت ہے بھی یا نہیں، اگرچہ حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے اس طرح اسناد کے معاملہ میں یہ انتہائی معمولی درجہ کی ہوئی، اور معنی کے اعتبار سے بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استنزھوا من البول الخ میں اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کوئی خاص اور معہود پیشاب مراد ہے، اور الف لام میں بھی اصل یہی ہے کہ وہ عہد کا ہو،

اس احتمال کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے اور ان کا یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے نہیں ہے، پھر دونوں کی تفصیل اس طرح بیان فرمائی کہ ان میں سے ایک پیشاب سے بچتا نہ تھا، اور بعض روایت میں ہے کہ پیشاب کرنے میں پردہ نہ کرتا تھا، اسی طرح غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنے کی ممانعت دوسری حدیث میں مروی ہے اس طرح ذکر کردہ احتمال کی وجہ سے اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کسی خاص قسم کا پیشاب مراد ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ البول سے عام اور ہر قسم کا ہر جانور کا پیشاب مراد ہو تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگاڈر، چوہے اور اس کے مانند جو بیان ہو چکے ہیں ان کے پیشاب اس حکم سے مخصوص ہیں اب جب کہ اس عام سے تخصیص ہو گئی تو اس کی دلالت قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی، اور جب ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ اور اس کی طرح وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے خاص کر دے جائیں جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو تصریح سے بیان کیا گیا ہے۔

امام اعظمؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ عمل کے موقع میں صحیح خواہ اعلیٰ درجہ کی ہو یا درجہ حسن کی ہو دونوں پر عمل واجب ہوتا ہے تو اس لحاظ سے مذکورہ دونوں حدیثیں مساوی ہوئیں، اور اس عام کی دلالت قطعی ہے اس طرح سے کہ چمگاڈر اور چوہوں وغیرہ کا پیشاب امام صاحب کے نزدیک نجس ہی ہے، اور اگر اس کی طہارت کا حکم ہے تو ضرورت کی بناء پر ہے جب کہ امام اعظمؒ کا قول ان کی طہارت کے بارے میں ثابت ہو کیونکہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی کنوئیں میں پیشاب کر دے تو بالاتفاق اس کا سارا پانی نکالنا چاہئے، اسی طرح اگر کپڑے میں پیشاب لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ الفتح میں ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور یہی حکم چوہے کے پیشاب کا بھی ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا نجس نہ ہو گا، انتہی، یہ سارے مسائل اس بات کی دلیل ہیں کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ پیشاب ناپاک ہیں، اس طرح یہ تخصیص اہل مذہب کے نزدیک ہے لہٰذا امام اعظمؒ پر اعتراض وارد نہ ہو گا، غور کرنے کا مقام ہے، م۔

وان اصابه خرء ما لايؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم، أجزأت الصلوة فيه عند ابى حنيفة وابى يوسف، وقال محمدؒ: لا يجوز فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة، وقد قيل في المقدار، وهو الأصح، هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة، فلا يخفف، ولهما أنها تذرق من الهواء، والتحامى عنه متعذر، فتحققت الضرورة، ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأواني عنه

ترجمہ:- اور اگر نمازی کے کپڑے میں ان پرندوں میں سے کسی کی بیٹ ایک درہم سے زائد لگ جائے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے کے ساتھ نماز صحیح ہو گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف نجاست کے بارے میں ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار کے بارے میں ہے اور یہی قول اصح ہے، وہ یعنی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے مگر اس جگہ کوئی جگہ ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ مخالطت اور تعلق نہیں ہے لہٰذا تخفیف نہیں کی جائیگی اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پرندے تو فضاء میں بیٹ کر دیتے ہیں جن سے بچنا بہت مشکل کام ہے اس طرح ضرورت ثابت ہو گئی، اور اگر برتن میں پڑ جائے تو کہا گیا ہے اسے فاسد کر دے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فاسد نہیں کرے گی کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل ہے۔

توضیح:- ایسے جانور جو زمین میں چرنے والے ہیں اور ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کی بیٹ کا حکم جب کہ بدن میں لگ جائے یا برتن میں گر جائے۔

وان اصابه خرء ما لایؤکل لحمه من الطیور أکثر من قدر الدرهم......... الخ

ایسے پرندوں کی بیٹ کا حکم جو غیر ماکول اللحم ہیں یہ ہے کہ اگر مقدار درہم سے زائد نمازی کے کپڑے میں لگ جائے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز ہے، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجمع الانھر میں لکھا ہے کہ اس کپڑے میں نماز جائز ہونے کا حکم صرف امام اعظمؒ کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی ہوا میں اڑتے ہیں اور ان کی بیٹ سے بچنا بہت مشکل ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کی روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک وہ نجاست غلیظہ ہے اور یہی صحیح ہے، اور کرخیؒ کی روایت کے مطابق شیخینؒ کے نزدیک نجاست خفیف ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک پرندوں میں خواہ ان کے گوشت کھائے جاتے ہوں یا نہیں کھائے جاتے ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس بناء پر غیر ماکول اللحم کی بیٹ بھی پاک ہے، عنایہ میں کہا ہے کہ مصنفؒ نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ اپنی دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، فخر الاسلامؒ نے یہی بات شرح جامع صغیر میں ذکر کی ہے، م، خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کے درمیان کافی اختلاف ہے۔

فقد قیل إن الاختلاف فی النجاسة، وقد قیل فی المقدار، وهو الأصح...... الخ

چنانچہ اس اختلاف کے موقع پر سب سے پہلا قول یہ ہے اس کے پاک ہونے یا نہ ہونے یا اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، یعنی مشائخ نے اختلاف کیا ہے شیخینؒ کا قول حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے میں اس بناء پر ہے کہ ان کی بیٹ پاک ہے یا اس بناء پر کہ نجس تو ہے مگر ثقیلہ نہیں بلکہ خفیفہ ہے، اسی بناء پر اگر مقدار میں بہت زیادہ ہو جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی، پس شیخ کرخیؒ نے کہا ہے کہ نماز اس لئے جائز ہوگی کہ ان چڑیوں کی بیٹ شیخینؒ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خفیفہ ہونے کی بناء پر پاک ہے، اور امام محمدؒ کے قول کی بناء پر مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے، پھر کرخیؒ کی روایت کے مطابق ابو یوسفؒ امام اعظمؒ کے ساتھ ہیں، اور فقیہ ابو جعفرؒ کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ہدایہ کی عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، ف۔

اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسفؒ کو نجاست اور طہارت دونوں قسم کی روایت میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ رکھا ہے، مصنفؒ نے اسی بات کو اصح قرار دیا ہے کہ مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی بات جامع قاضیخان اور محیط میں بھی صراحۃً بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام پرندوں کی بیٹ ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اس کو بدبو اور خرابی کی طرف بڑھا دیا ہے، لیکن مبسوطین اور محیط سرخسی میں اس کے خلاف ذکر کیا گیا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے اس میں کوئی زیادہ بدبو بھی نہیں ہوتی اور اس سے کوئی خرابی بھی نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجدوں سے پرندوں کو بھگایا نہیں جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سب کی بیٹ پاک ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان پرندوں کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے خواہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہیں جاتا ہو، مع۔

حقیقت حال تو اللہ ہی جانتا ہے مگر بظاہر وجہ یہ ہے کہ ہر ایک قول کے مطابق اس کے موافق روایتیں ہیں، اور ان کی بیٹوں میں فرق نہ ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام ہونے کا فرق معلوم ہے، اور اس میں ظاہر ہونے اور نجس ہونے کا ہی اعتبار ہے، لہذا دونوں کی بیٹوں میں بھی فرق ہے، اسی بناء حرام چڑیوں کی بیٹ نجس ہے۔

هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة...... الخ

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیٹ تو بالاتفاق نجس ہی ہے اور اس میں خفیفہ ہونے کا حکم ضرورت کی بناء پر ہے چونکہ اس جگہ کوئی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ ان کی رہائش اور آمدورفت نہیں ہوتی ہے اس لئے تخفیف کا حکم نہ ہوگا۔

ولهما أنها تذرف من الهواء، والتحامي عنه متعذر...... الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں فضاء ہی میں بیٹ کر دیتی ہیں اور ان سے ہمیں بچنا بھی محال ہے اس لئے بہر صورت مجبوری باقی رہتی ہے، اور یہ مجبوری اس حد تک نہیں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی نجاست کو کالعدم مان لیا جائے کیونکہ اختلاط اور ساتھ رہن سہن اور آمدورفت نہیں ہے، اس لئے نجاست کا حکم اپنی جگہ باقی رہیگا یعنی نجاست میں تخفیف رہے گی، کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اسی بناء پر کہا ہے کہ اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور ان چڑیوں کی بیٹ جو کھائی نہیں جاتی ہیں نجاست خفیفہ ہے، ترجمہ ختم ہو گیا، پھر مذہب میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، جیسا کہ درر میں ہے۔

ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأواني عنه...... الخ

اور اگر اس قسم کی بیٹ کسی برتن میں گر جائے تو کہا گیا ہے اس برتن کو ناپاک کر دیگی اور دوسرا قول ہے کہ برتن پاک رہ جائے گا ناپاک نہ ہوگا، کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل کام ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ بلی کی چونکہ عادت ہے کہ بچھونوں اور کپڑوں میں پیشاب کر دیتی ہے اس لئے اس کا پیشاب پاک ہے، ف، اس قول کو ابونصرؒ نے اختیار کیا ہے، ع۔

اور اس جگہ حرام چڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو ایسا فرق کیوں ہوا، جواب یہ ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ میں مجبوری نہیں ہے، کیونکہ بیٹ تو نظر آجاتی ہے ہر کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، بلی میں مجبوری ثابت ہے کیونکہ وہ ہر وقت ساتھ اور ہلی ملی رہتی ہے، لیکن یہ بحث اس وقت کی ہے جب کہ بلی کے لئے امام محمدؒ سے مروی روایت میں طہارت کا جو حکم ہے وہ صحیح ہو ورنہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی نے کنوئیں میں پیشاب کر دیا تو اس کا سارا پانی نکال پھینکنا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں تمام روایتیں متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے، اور اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسے ناپاک کر دے گا، لیکن اس جگہ بلی سے مراد ایسی بلی ہونی چاہئے جس کی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہ ہو کیونکہ تجنیس ہی میں دوسرے مقام پر نقل کیا ہے کہ پیشاب کرنے کی عادت والی بلی میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن تو ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، انتہی، ابو جعفرؒ کا قول زیادہ عمدہ اور مناسب ہے کیونکہ برتنوں کو ڈھانکنے کی عادت جاری ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ چوہے کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ناپاک ہوگا مگر مجبوری کی بناء پر اسے خفیف کا حکم دیا گیا ہے، لیکن مینگنی کا حکم اس کے برخلاف ہے کیونکہ گیہوں اور اناج وغیرہ میں اس کی مجبوری ہے اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر غلہ میں مینگنی گر گئی اور غلہ کے ساتھ پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جب تک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو اور مزہ وغیرہ اس میں ظاہر نہ ہو، مف، اور فتوی بھی اسی پر ہے، جیسا کہ محیط کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اسی طرح بلی اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے جب کہ مقدار درہم سے زائد کپڑے کو لگ جائے، تو خلاصہ اور قاضیخان میں کہا ہے کہ اظہر روایت یہ ہے کہ اسے ناپاک کر دے گا جیسا کہ الفتح میں ہے، لہذا اسی پر فتوی ہوگا، لیکن اشباہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ پانی کے برتن کے سوا اور چیزوں میں معاف ہے اور اسی پر فتوی ہے، م۔

اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب اور اس کی بیٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور قاضیخان میں ہے کہ چونکہ اس سے بچنا سخت مشکل ہے اس لئے یہ چیزیں ناپاک نہیں کرتی ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضیخان نے جو علت بیان کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حقیقت میں ناپاک ہے، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم، اجزأت الصلوٰة فيه، اما دم السمك فلأنه ليس بدم على التحقيق، فلا يكون نجسا، وعن ابى يوسفؒ انه اعتبر فيه الكثير الفاحش، فاعتبره نجسا، واما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه، فلا يتنجس به الطاهر، فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر، فذ لك ليس بشيء، لانه لا يستطاع الامتناع عنه

ترجمہ:-اور اگر نمازی کے کپڑے میں مچھلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے جب بھی نماز صحیح ہوگی کیونکہ تحقیق کے مطابق وہ خون نہیں ہے، لہٰذا وہ ناپاک نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس میں بہت زیادہ مقدار میں ہونے کا اعتبار کیا جائیگا اس بناء پر انہوں نے اسے خون مان لیا ہے، لیکن خچر اور گدھے کا لعاب تو اس لئے کہ وہ مشکوک ہے اس لئے اس سے یقینی پاک چیز ناپاک نہ ہوگی، اور اگر آدمی پر پیشاب کی چھینٹیں سوئی کے ناکے کے برابر پڑ جائیں تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:- مچھلی کا خون اور گدھے و خچر کا لعاب، سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹوں کا نمازی کے بدن پر پڑنا

وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم......الخ

کپڑے میں مچھلی کا خون یا گدھے اور خچر کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ بھی لگ جائے تو بھی نماز صحیح ہوگی البتہ اس خون اور لعاب کے درمیان ناپاک نہ ہونے کی وجہ میں فرق ہے۔

امادم السمك...... الخ

وہ یہ ہے کہ مچھلی کے خون کے متعلق تحقیق سے یہ پتہ چلا ہے کہ اصل میں یہ خون ہی نہیں ہے لہٰذا کسی طرح وہ ناپاک ہوگا اگرچہ غیر محقق قول میں اسے بھی خون کہا گیا ہے

وعن ابى يوسفؒ...... الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مچھلی کے خون ناپاک ہونے کے لئے بہت زیادہ مقدار کا اعتبار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اسے نجس مانا ہے، اگر خفیفہ ہو، یعنی اسے خون مانتے ہوئے اسے ناپاک کہا ہے یا بغیر خون کہے ہوئے بھی ناپاک کہا ہے۔

اما لعاب البغل...... الخ

لیکن گدھے اور خچر کے لعاب سے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے لعاب کے ناپاک ہونے میں شک وشبہہ ہے جس کی وجہ سے وہ طہارت جو پہلے سے یقینی طور پر تھی زائل نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو ان کے متعلق ایک روایت ہے مگر ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے، اور شامیؒ نے اس مسئلہ میں کافی بحث کی ہے، اور دلیل میں جو علت بیان کی گئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہاتھی کے لعاب میں بھی بعینہ یہی حکم ہونا چاہئے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

اور بلا شبہ (پاکستان و) ہندستان وغیرہ ممالک میں ان جانوروں کی جتنی ضرورت ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس کے لعاب کو ناپاک نہیں ماننا چاہئے اور اگر بالفرض نجس مانا بھی جائے تو نجاست خفیفہ سے زیادہ نہیں، دلیل کے اعتبار سے قول اول زیادہ قول ہے مگر یہ قول زیادہ قابل احتیاط ہے، م۔

فان انتضح علیه...... الخ

اب اگر آدمی پر سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹیں آڑ کر پڑ جائیں تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ وہ چھینٹیں کپڑے کو بھر جائیں، التبیین، اسی طرح اگر سوئی کے سرے اور ناکے کے برابر چھینٹیں پڑیں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہوں گی، حرج سے بچنے کے خیال سے، الکافی وغیرہ، لیکن معلیٰ میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور ان کا اثر دیکھا جاتا ہو تو ان کا دھونا ضروری ہے، انتہی۔

اور اگر وہ نہ دھوئی جائیں اور اسی حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو اگر وہ چھینٹیں اتنی ہوں کہ بالفرض اگر وہ سب اکٹھی کرلی جائیں تو مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو نماز دہرانی ہوگی، ایسا ہی البقالی اور الامام المحبوبی نے ذکر کیا ہے، ع، اور اس صورت میں جب کہ وہ چھینٹیں بے اعتبار ہو رہی ہوں اگر ان میں پانی لگ کر وہ پھیل جائیں اور بہت زیادہ جگہ گھیر لیں تو بھی ان کا دھونا ضروری نہ ہوگا، الفتح، اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں مل کر پھیل جائیں اور مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو ان کا وہی حکم ہونا چاہئے جو ایک درہم سے کم مقدار ناپاک تیل لگ کر پھیل جانے کا ہوتا ہے، یعنی پھیلنے سے پہلے نماز جائز اور اس کے بعد جائز نہیں ہے، م، د، یہ اس وقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے، بدن یا جائے نماز یعنی جگہ پڑیں، اور اگر پانی میں پڑیں تو اصح قول یہ ہے کہ پانی کو ناپاک کردینگی اور معاف نہ ہوں گی، کیونکہ پانی کی پاکی میں بدن، کپڑے اور جگہ کی نسبت سے زیادہ تاکید ہے، الجوہرہ، السراج۔

اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سروں کے برابر نہیں بلکہ موٹے سووں کے سروں کے برابر ہوں تو عدم ضرورت کی وجہ سے مانع ہوں گی، الکافی، ع، البحر، یعنی جب مقدار درہم سے زائد ہوں، اور مشائخ کہا ہے کہ اگر پانی میں پائخانہ یا پیشاب ڈالا گیا اور گرنے سے پانی اڑ کر کسی کو لگ گیا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو کپڑے کو ناپاک نہیں کرے گا، یا اسے یقین ہو جائے کہ یہ پیشاب ہی ہے، الفتح، رنگ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اثر ظاہر نہ ہو جیسا کہ گذر گیا ہے اور یہی قول مختار اور زیادہ صحیح ہے، م، اور مردے کے نہلانے والے پر اس صورت میں کہ مردہ کو نہلانے سے ان کی چھینٹیں ایسی پڑی ہوں کہ ان سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ بھی ناپاک نہ کرینگی، کیونکہ یہ عام مصیبت اور ضرورت ہے الفتح، نمازی کے نہانے سے جو چھینٹیں برتن میں گریں جن کے گرنے کا پتہ نہ چلتا ہو تو وہ معاف ہیں، جیسے راستہ کی کیچڑ، ناپاک دھواں، گوبر کا غبار اور کتوں کے بیٹھنے اور رہنے کی جگہ کا غبار معاف ہے، م، د۔

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية، فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها، لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين، وان زال بالغسل مرة واحدة، وفيه كلام

ترجمہ:- اور ناپاکی کی دو قسمیں ہیں (۱) نظر آنے والی، (مرئیہ) (۲) نظر نہ آنے والے (غیر مرئیہ) اب جو مرئیہ ہو اس کی پاکی اس کی ذات اور نفس ناپاکی کے ختم ہو جانے سے حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ناپاکی اپنی اس جگہ پر سرایت کر چکی ہے اس لئے اس جگہ سے دور ہو جانے سے وہ دور ہو جائیگی مگر یہ کہ اس کا کوئی ایسا نشان باقی رہ جائے کہ اس کو دور کرنا مشکل ہو کیونکہ ہمارے لئے حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اور یہ بات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عین ناپاکی کے ختم ہو جانے کے بعد اس کا دھونا پاک ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے وہ نجاست دور ہو جائے۔

توضیح:- نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی ناپاکی اور اس کے پاک کرنے کا طریقہ

کپڑے یا ہاتھ کو ناپاک رنگ سے رنگنے کے بعد پاک کرنا، ناپاک شہید کو پاک کرنا، شراب کا مٹکا پاک کرنا

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية،...... الخ

نجاست کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرئیہ (۲) غیر مرئیہ، مرئیہ وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد جم جائے اور نظر آئے جیسے خون، پاخانہ وغیرہ، عنایہ، فما کان الخ نجاست مرئیہ جو بھی ہو اس کے دور کر دینے سے جس چیز پر وہ نجاست ہو وہ پاک ہو جائیگی، یعنی اس نجاست کا جرم و جسم اور اس کی ذات کے ختم ہونے سے چیز پاک ہو جائیگی اگر چہ کوئی صفت مثلاً رنگ و بو وغیرہ رہ جائے۔

لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله ...... الخ

کیونکہ نجاست نے اپنی ذات کے اعتبار سے محل اور مقام پر اثر کیا ہے اور اسے ناپاک بنایا ہے، اس لئے اس ذات کے دور ہو جانے سے اس جگہ سے نجاست کا اثر بھی دور ہو جائیگا۔

الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع......الخ

لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جائے جس کے دور کرنے میں اچھی خاصی محنت کرنی پڑے، معلوم ہونا چاہئے کہ الا ان یبقی الخ میں اثر کا استثناء ہے اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے، اس بناء پہ استثناء منقطع ہے اور معنی لیکن کا ہے، اور نہایہ میں عین نجاست اور اس کے اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دے کر اس سے ایسے اثر کو مشقت سے دور ہو مستثنیٰ کہا ہے، لیکن عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف عین نجاست ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔

مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ لفظ عین کے دو معنی ہوتے ہیں ایک بمعنی ذات ہے اس کے مقابلہ میں لفظ اثر آتا ہے، اکثر شارحوں نے یہاں پر یہی معنی مراد لئے ہیں، اسی موقع پر استثناء کا اشکال پیش آیا ہے، اور دوسرے معنی عین سے بعینہ وہی چیز ہوتی ہے، یہاں مراد ہے کہ مثلاً کپڑا جو پہلے نجاست سے پاک وصاف تھا بعد میں اسے نجاست کی ذات اپنے رنگ و بو وغیرہ کے ساتھ لگی اب جس طرح وہ نجاست لگی ہے بعینہ اسی طرح ختم ہو جائے اور کچھ باقی نہ رہے تو اس کا یہ زوال ذات اور اثر سب کے ساتھ ہو گا لہذا عین نجاست کے بعینہ دور ہو جانے ہی کا نام طہارت ہے، مگر یہ کہ اس کا کوئی اثر ایسا باقی رہ جائے کہ جس کو دور کرنے میں مشقت ہو، اس بناء پر نہایہ میں جو عین واثر کو مستثنیٰ کہا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ عین سے مراد یہ ہے کہ بعینہ وہی نجاست زائل ہو، یعنی اس نجاست کی ذات واثر سب زائل ہو۔

اگر یہ اعتراض ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک عین بمعنی ذات کے زائل ہو جانے سے طہارت ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ مسئلہ نہیں بدلے گا کیونکہ محیط میں ہے کہ اگر نظر آنے والی ناپاکی ہو تو اس کے عین واثر کے دور کرنے سے ہی نجاست دور ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز ہو کہ اس کا اثر دور ہو سکتا ہو، مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ عین واثر یعنی بعینہ نجاست کے دور ہو جانے سے نجاست مرئیہ ختم ہو جاتی ہے البتہ اگر ایسی نجاست ہو کہ اس کے اثر کو دور کرنے میں کافی محنت کرنی پڑے تو اثر رہ جانے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔

لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين......الخ

کیونکہ شریعت نے حرج کو امت سے ختم کر دیا ہے، اور مشقت برداشت کرنا بھی حرج کا کام ہے، اور مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے کے لئے پانی کے علاوہ اور بھی کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوتی ہو مثلاً صابون اور لیموں وغیرہ، الکافی، ف ع وغیرہ۔

اسی طرح گرم پانی سے بھی دھونے کی ذمہ داری نہیں دی گئی ہے، السراج، اس دعوی کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ھریرہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت یسارؓ نے رسول اللہ ﷺ سے حیض کے خون کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ اسے دھو ڈالو، انہوں نے پھر کہا کہ دھونے کے بعد بھی اثر باقی رہ جاتا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ تم کو اس اثر کے باقی رہنے سے کوئی نقصان نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے سند حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، لیکن منقطع ہے، اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت

حکیم سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں پانی کے علاوہ بھی کسی چیز کے استعمال کرنے کا تذکرہ ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب اثر زائل نہ ہوا تو مجبوری کی وجہ سے اس کا اعتبار باقی نہ رہا، اور یہ دلیل بھی ہے کہ اثر رنگ ہوتا ہے جب کہ نجاست عین جرم ہوتی ہے اور رنگ نہیں ہے اور نجاست ختم ہو چکی ہے، مع، اب جب کہ اثر کا اعتبار نہیں رہا مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے کو یا ہاتھ کو ناپاک رنگ یا ناپاک مہندی سے رنگا پھر دھو لیا اتنا کہ صاف پانی گرنے لگا تو وہ پاک ہو جائے گا، اگرچہ رنگ باقی رہ گیا ہو، الفتح، اور یہی صحیح ہے، ع، بعضوں نے کہا ہے کہ اس کے بعد بھی تین مرتبہ دھو لینا چاہئے، الفتح، اس اختلاف کی بحث مزید آئے گی، م۔

اور اگر کسی نے اپنا ہاتھ ناپاک تیل یا ناپاک چربی میں ڈالا یا کپڑے میں ناپاکی لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو صابون وغیرہ کے بغیر ہی دھویا اور تیل یا چربی کا اثر ہاتھ پر باقی رہا تو بھی پاک ہو گیا، فقیہ ابو اللیث نے اسی قول کو قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الذخیرہ، تجنیس میں اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس طرح دھونے سے تیل پاک ہو گیا اس لئے ہاتھ پر جو اثر باقی رہا وہ بھی پاک ہو گیا، جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی تیل ناپاک ہو جائے اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اتنا پانی ڈالا جائے کہ وہ تیل اوپر بہنے لگے اور کسی طرح اس تیل کو اوپر سے نکال لیا جائے یا چھان لیا جائے، اور اسی طرح تین بار کیا جائے تو وہ تیل پاک ہو جائے گا، یہاں تک تجنیس کا کلام ختم ہوا، الفتح۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ زاہدی میں بھی اسی طرح مذکور ہے، ھ، م، لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہ ہوگی، کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے، اسی بناء پر کہ وہ خود عین نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے کھال کی دباغت جائز نہیں ہوتی ہے، اس تیل کو روشنی کے لئے چراغ میں جلانے کے کام میں لایا جا سکتا ہے پھر بھی مسجد میں نہیں جلانا چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مردار کی چربی جیسا کہ حرام ہے تو اس سے کسی طرح بھی نفع حاصل کرنا نہیں چاہئے کیونکہ حدیث میں ہے یہودیوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچا اور نفع اٹھایا، جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے، اب اگر کوئی دوسری دلیل اس کے مقابل ہو تو بھی ہمارے مسلمہ اصول کے مطابق احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ حرام کہا جائے اور اس سے منع کیا جائے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر فتوی بھی دیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ناپاک شہد کو پاک کرنے کا طریقہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ اس میں پانی دے کر اتنا جوش دیا جائے کہ پہلی مقدار کے برابر ہو جائے اس طرح تین بار کرنے سے پاک ہو جائے گا، ف، زاہدیؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دِبس یعنی پکائے ہوئے شیرہ کا ہے خواہ خرما کا ہو یا انگور کا، یہاں تک حکم ذکر کیا گیا مگر بعض صورتوں سے اس پر اعتراض ہوتا ہے، اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کے مٹکہ کو تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر بھی اگر بدبو رہ جائے تو اس میں سوائے سرکہ کے کوئی دوسری مائع اور سیال کا رکھنا جائز نہ ہوگا، اور سرکہ بھی اس لئے جائز ہے کہ شراب کے مٹکہ میں بغیر دھوئے ہوئے بھی شراب ڈالنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اب بھی اگر اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء باقی رہ گئے ہیں ان میں سرکہ ڈالنے سے وہ سرکہ بن جائیں گے، اس آخری جملہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اجزاء شراب کے باقی رہ جانے کی وجہ سے ہی بو باقی رہ جاتی ہے، اسی بناء پر جس چیز کی بو باقی رہ جائے اس کا یہی حکم ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آخر بات کا تعلق صرف بو سے نہیں ہے جیسا کہ شیخ محقق نے سمجھا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بغیر دھوئے ہوئے میں جو کچھ شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جائیں گا، اب جب کہ بغیر دھوئے برتن میں سرکہ رکھنا جائز ہے تو دھونے کے بعد بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور یہ معنی نہیں ہیں کہ دھونے کے بعد سرکہ رکھنا جائز ہے اس بناء پر کہ

اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جائیں گا جس سے یہ لازم آئے کہ جو بو باقی تھی وہ اجزاء کی وجہ سے تھی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخری بو باقی نہ رہنے کی قید کیوں لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فتاوی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ شراب کا مٹکہ جو پرانا مستعمل ہو تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، ھ، اور یہ کہ جب اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے، تاتارخانیہ الکبری کے حوالہ سے، مترجم کو تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پاکی تو اسی صورت میں ہو جاتی ہے جو قاضی خان میں بیان کی گئی ہے، اور زیادہ بو نہ رہنے کی بات بڑی مصلحت کے ساتھ ہے کہ ایسی چیزوں کا استعمال نہ ہو جس میں شراب کی بو سے الفت پیدا ہو جائے، اس طرح سے کہ ابتدائے اسلام میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے ممانعت کی گئی تھی اس لئے یہ بات واجب ہوئی کہ ویسی حالت نہ ہو، پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ہے لیکن اگر بو باقی ہو تو اسے استعمال میں لانا مکروہ تحریمی ہوگا، الحاصل یہی تحقیق ہے، واللہ تعالی اعلم، م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پیالہ جس میں شراب ہو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جائے اور ہر بار تھوڑی دیر کے لئے چھوڑ دیا جائے، بشرطیکہ وہ پیالہ نیا ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پیالہ بھی نہیں ہو سکتا، ف، اس مسئلہ میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ اس میں بو باقی رہے یا نہ رہے، لیکن زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ تفصیل ہونی چاہئے، الفتح۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پاک تو اسی مقدار میں ہو جائے گا البتہ استعمال میں اسی وقت لانا ہوگا جب کہ بو باقی نہ ہو، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ گیہوں کا مسئلہ بھی اسی طرح ہے کہ اگر شراب میں گیہوں گر پڑے اور وہ شراب میں پڑا پڑا پھول جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے گیہوں کو پانی میں پھولنے کے لئے چھوڑ دیا جائے اور جس طرح شراب کو چوس کر گیہوں پھول گیا تھا پانی کو چوس کر بھی ویسا ہی ہو جائے پھر نکال کر اسے خشک کر لیا جائے اور اسی طرح تین بار کیا جائے اس کے بعد اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ گیہوں شراب میں گر کر پھولا نہ ہو تو تین مرتبہ دھو کر اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ اس میں شراب کی بو اور مزہ محسوس نہ ہو، المحیط۔

میں کہتا ہوں کہ پہلی اس صورت میں جب کہ گیہوں شراب میں بالکل پھول گئے ہوں یہ لازم ہے کہ ان کے خشک ہونے کے بعد انہیں پانی میں بھگویا جائے، اور خشک ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے جیسا کہ موزے پاک کرنے میں مختار ہے بلکہ خشک ہونے کے معنی حقیقی بالکل سوکھ جانا مراد ہے، اور بظاہر ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی نہیں ہے جیسا کہ نصاب اور کبری میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گیہوں یا گوشت پکایا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پانی میں تین بار اس پکانے سے کہ ہر بار خشک ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی پاک نہ ہوگا، اور اسی پر فتوی بھی ہے، المضمرات، ھ، اور تجنیس میں ہے وبه يفتى یعنی اس پر فتوی دیا جائے، الفتح، اور در مختار میں گوشت کے معاملہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اکتفاء کیا ہے، اور یہ مخالف فتوی ہے، م۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ پاک کرنے کے لئے نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سوائے ایسے اثر کے جس کے دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کے لئے صابون اور گرم پانی وغیرہ استعمال کرنے کی تکلیف واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگی

وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين ......الخ

اور یہ کلام اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عین نجاست کے بعد دھونا شرط نہیں ہے، اگرچہ نجاست ایک ہی بار دھونے سے دور ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ عین نجاست مرئیہ ایک بار دھونے سے دور ہو جائے تو وہی کافی ہے، اور اگر دو تین بار بھی دھونے سے دور ہو تو اس وقت تک دھویا جائے کہ وہ دور ہو جائے، السراجیہ، اور اس مسئلہ میں تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد

پر اکتفاء کرنے کا اعتبار نہیں ہے، المحیط، اور یہی اقیس ہے، ف، اور یہی اصح ہے۔

وفیہ کلام، مشائخ کو اس بحث میں اختلاف ہے، یعنی بعضوں نے کہا ہے عین نجاست کے دور ہونے کے بعد بھی تین مرتبہ دھویا جائے اسے نجاست غیر مرئیہ سمجھتے ہوئے، اور فقیہ ابو جعفر وطحاویؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ دھویا جائے، ف ع، اور جو نجاست غیر مرئیہ ہو اسے تین بار دھویا جائے، المحیط، لیکن تحقیقی بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔

وما ليس بمرئى فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر، لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله، فاعتبر غالب الظن، كما فى امر القبلة، وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده، فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا، ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه

ترجمہ:- اور جو ناپاکی ایسی ہو کہ نظر آنے والی نہ ہو تو اس کے پاک ہونے کی صورت یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ دھونے والے کو گمان غالب ہو جائے کہ یہ اب پاک ہو گئی ہے، کیونکہ گندگی کو دور کرنے کے لئے دھونے کے کام کو بار بار کرنا ضروری ہے اور اس کے دور ہو جانے کا کسی وقت بھی قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے اس لئے صرف گمان غالب ہونے پر اکتفاء کیا گیا جیسا کہ قبلہ کے بارے میں حکم ہے، اور فقہاء نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ اتنی مرتبہ سے نجاست دور ہو جاتی ہے، اس لئے آسانی کی غرض سے ظاہری سبب کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور اس بات کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے جاگنے والے سے متعلق ہے۔

توضیح:- نظر نہ آنے والی ناپاکی کے پاک کرنے کا طریقہ

وما ليس بمرئى فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر...... الخ

اور ایسی نجاست جو نظر آنے والی نہ ہو، جیسے پیشاب (سوکھنے کے بعد) تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ غالب گمان ہو جائے کہ وہ پاک ہو چکی ہے، اگرچہ اسے کسی بچہ یا پاگل نے اتنی بار دھویا ہو کہ غالب گمان میں پاک ہو گیا ہو، مع۔

لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله......الخ

اس لئے کہ اس نجاست کو دور کرنے کے لئے تو بار بار دھونے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن نظر نہ آنے والی ناپاکی ہونے کی وجہ سے اس کے عین کے نکل جانے کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس نجاست کے زائل ہونے کا قطعی اور پورا یقین بھی نہیں ہو سکتا ہے

فاعتبر غالب الظن...... الخ

اسی لئے غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسا کہ جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے، یعنی اس صورت میں جب کہ مسافر کو قبلہ کا سمت معلوم نہ ہو اور بتانے والا بھی کوئی موجود نہ ہو تو وہ دل سے تحری کرے اور جس جانب کو دل کی گواہی اور غالب ظن ہو اس کے لئے وہی سمت قبلہ کا معتبر ہوگا، اسی بناء پر اس طرح نماز پڑھ لینے کے بعد یہ تحقیق ہو جائے کہ سمت قبلہ دراصل دوسرا ہے اور یہ غلط تھا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی کہے کہ تین مرتبہ کا کہنا تو معروف ومشہور بات ہے جیسا کہ محیط سے معلوم ہوا، جواب یہ ہوگا تین کی قید کوئی ضروری اور لازم نہیں ہے

وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده......الخ

فقہاء کرام نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ تین مرتبہ سے غالب گمان حاصل ہو جاتا ہے اس لئے آسانی کی غرض سے سبب ظاہری کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر لیا گیا ہے، چنانچہ تین بار دھونے کے بعد پاکی کا حکم لگا دیا جاتا ہے جیسا کہ

طہارت پر غلبہ ظن ہونے سے ہی پاک ہو جانے کا حکم اصل تھا۔
اگر کوئی یہ کہے کہ غلبہ ظن کی بجائے تین بار کو متعین کرنا صرف اپنی رائے سے ہو رہا ہے حالانکہ اسباب میں رائے کو دخل نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صرف رائے سے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ حدیث سے بھی اس خیال کی تائید، **ویتاید ذلك الخ** اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے، کہ وہ جب نیند سے بیدار ہو تو بغیر تین بار ہاتھ دھوئے بغیر اپنا ہاتھ پانی میں نہ ڈالے، تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھو لینے سے گمان غالب ہو جاتا ہے، م، اور اس بات کا یقین ہے کہ یہ حدیث نجاست غیر مرئیہ کے بارے میں ہوگی، کیونکہ نجاست ہونے کا وہم ہونے کی وجہ سے دھونے کا حکم استحبابا ہے اور اگر نجاست نظر آئی یا وہ نجاست مرئیہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ف۔
مگر اس استدلال میں یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے تو نجاست کے صرف وہم ہونے پر ہی تین بار دھونے کا حکم ہے۔ اب نجاست کے یقینی متحقق ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ دھونے کی مقدار تین سے زائد بڑھا دی جائے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہ تائید اور استدلال چھوڑ دیا جائے۔ مجمع الانہر۔
میں مترجم اس اعتراض کا جواب یہ دیتا ہوں کہ جب ہاتھ میں نجاست لگنے کا وہم ہو تو تین بار دھونا مستحب ہوگا، لیکن جب نجاست لگنے کا یقین ہو تو تین بار دھونا واجب ہو جائے گا۔ اس وقت یہ لازم نہیں آتا کہ تین بار سے مقدار بڑھا کر پانچ یا سات بار کر دی جائے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے، کیونکہ نجاست کا وہم ہونے سے دھونا اس بناء پر ہے کہ اگر نجاست ہو تو وہ دور ہو جائے۔ اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ اگر نجاست ہوتی تو تین مرتبہ سے دور ہو جاتی۔
الحاصل استدلال بہت صحیح ہے، اور نجاست کے وہم ہونے اور اس کے یقینی ہونے کی صورت میں صرف اس قدر فرق ہوگا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی، موہوم ہونے میں مستحب ہوگا۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اصل غلبہ ظن ہی ہے۔ اور اس کے قائم مقام تین بار دھونا ہے۔ البتہ اگر کسی کو غلبہ ظن ہی نہ ہو تو اس کی دو ہی وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس کے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوں یا یہ کہ ایسا کبھی اتفاق ہو جاتا ہو تو ایسا شخص غلبہ ظن ہونے تک دھوئے یا وہ وسوسے کے مرض میں گرفتار ہو تو اس کے لئے تین مرتبہ کی قید ضروری ہے۔ جیسا کہ التنویر میں ہے۔ یا اس کو سات مرتبہ تک کی اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔

ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج

ترجمہ: پھر ظاہر الروایہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ نچوڑنا ہی تو اس غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔

توضیح: دھوتے وقت نچوڑنا، ناپاک فرش، بڑی دری اور ٹاٹ، ناپاک چیز کے پہلے بار کے دھوؤں کی چھینٹیں، گائے، بکری وغیرہ کے پاگرہ کا چارہ، پرانے مستعمل برتن کی ناپاک حالت میں پاکی کی شرط، شراب میں گیہوں پکائے گئے، مرغی کو ذبح کر کے اس کے پر دور کرنے کیلئے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالنا، اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہو گیا

ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج......الخ

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق ہر مرتبہ ان چیزوں کو نچوڑنا ضروری ہے کیونکہ اس طرح نظر نہ آنے والی ناپاکی دور کی جاسکتی ہے۔ ناپاک چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ جو نچوڑی جا سکیں جیسے کپڑے وغیرہ، دوسری وہ جو نچوڑی نہ جا سکیں جیسے جوتے وغیرہ جو چیزیں نچوڑی جا سکتی ہوں انہیں ہر بار نچوڑنا بھی ضروری ہے اور تیسری مرتبہ کچھ زیادہ نچوڑنا چاہئے اتنا کہ اسے دوبارہ

نچوڑنے سے پانی نہ بہے، اس وقت ہر شخص کی اپنی قوت اور طاقت کا اعتبار ہوگا۔ الکافی۔ اور اگر اپنی قوت کے اعتبار سے کپڑے کے پھٹنے اور اس کے بچاؤ کے خیال سے آہستہ سے نچوڑا تو جائز نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ لیکن در مختار میں کہا ہے کہ اگر کپڑا اپتلا ہو تو اظہر یہ ہے کہ ضرورۃً مبالغہ نہ کرنا چاہیئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے۔ اور اگر ہر بار نچوڑا اور تیسری بار اتنا مبالغہ بھی کیا کہ دوبارہ نچوڑنے سے پانی نہ بہے، پھر بھی اس میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگ گیا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ اور دوسری چیز جسے قطرہ لگا ہے سب پاک ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں کیا تو ساری چیزیں ناپاک ہونگی۔ المحیط۔ پھر مصنف ہدایہؒ نے تنبیہ کردی کہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایہ میں ہے، یعنی اصولی کتب کی روایت ہے، اور محیط میں کہا ہے کہ یہی احوط ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فقط آخری بار نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح، اور عینی میں بھی یہی ہے، لیکن کافی میں لکھا ہے کہ روایۃ الاصل کے علاوہ دوسری کتابوں میں ہے کہ فقط ایک بار نچوڑنا کافی ہے، اور یہ بات عام ہے کہ ایک بار نچوڑنے کا کام پہلی مرتبہ میں ہو یا دوسری یا تیسری میں۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت ارفق و آسان ہے، اور تاتارخانیہ میں نوازل سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ ھ۔

یہ ساری گفتگو ایسی چیزوں کے بارے میں تھی جو نچوڑنے کے لائق ہوں، اور اب ایسی چیزں کا حکم جو نچوڑی نہ جا سکتی ہوں یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوں گی، کیونکہ نجاست کے نکالنے میں نچوڑنے کی طرح خشک کرنے کو بھی دخل اور اثر ہے۔ اور خشک کرنے کی حد یہاں یہ ہے کہ اسے اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے۔ اس کا بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے۔ التبیین۔ اور نچوڑنے کی یہ قید اس وقت کی ہے کہ جب اس میں نجاست بہت اثر کی ہوئی ہو اور چوس گئی ہو، کیونکہ اگر تھوڑا اثر کیا ہو یا مطلقاً اثر نہ کیا ہو تو صرف تین مرتبہ دھونا ہی کافی ہے، محیط السرخسی۔

ناپاک کپڑا اگر تین برتنوں میں دھویا گیا اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ پاک ہو گیا، کیونکہ دھونے کا عام طریقہ یہی ہے۔ اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائے گی۔ الکافی۔ ناپاک فرش یا بڑی دری وغیرہ اگر نہر میں ڈال کر کسی نے چھوڑ دی اور اس پر ایک رات پانی بہتا رہا تو وہ پاک ہو گئی۔ الخلاصہ۔ اس کے درمیان اسے خشک کرنے کی قید نہیں ہے لیکن پانی جاری رہنا ضروری ہے۔ م۔

اگر ناپاک چیز کو دھوتے ہوئے پہلی بار میں اس سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب میں اس کپڑے کو تین بار دھونا واجب ہے۔ اور طحاوی کی روایت اسے دوبار ہی دھونا واجب ہے۔ ع۔ بکری وغیرہ کو بھی جانور جگالی کرتے وقت اپنے پیٹ سے نکال کر جو منہ میں نکالتا ہے اس نکالی ہوئی یا اگال کی ہوئی چیز کا حکم اس کی لید و گوبر کا ہے۔ تجنیس میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگال پیٹ میں شکل بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ انسان کے پیٹ میں جا کر جو چیز شکل بدل لیتی ہے مثلاً پانی پیا اور اس کی قئے کردی تو اس کا حکم پیشاب کا ہوگا۔ انتہی۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر کوئی چیز کھا کر یا پی کر فوراً قئے کردی جائے تو وہ بھی نجس ہے، حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا ہے۔ اور خود مصنفؒ نے دو ورق کے بعد لکھ کر تصحیح کی ہے کہ بچہ نے (دودھ پینے کے) فوراً بعد اگر قئے کردی جب تک کہ بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے وہ مانع نہیں ہے۔ الفتح۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ اور عینیؒ نے اس موقع پر بہت سے جزئی مسائل بیان کئے ہیں جن کو بندہ مترجم نے دوسری معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر نقل کردیا ہے۔

اب اور مزید کچھ مسائل اس جگہ نقل کرتا ہوں، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس ازار لنگی کو پہن کر آدمی غسل خانہ میں نہا رہا ہو اس پر بہت زیادہ پانی بہادینے سے وہ پاک ہو جائے گی اگرچہ اسے اتار کر مستقلانہ دھویا ہو اور اس کے نچوڑنے کی بھی شرط نہ ہوگی۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے غسل خانہ کی اسی لنگی کے مذکورہ مسئلہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ اگر نجاست خون یا پیشاب ہو اور اس پر پانی بہایا تو کافی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ لنگی میں صرف پانی بہادینے سے بغیر نچوڑے ہوئے اس لئے کافی سمجھا گیا

ہے کہ وہاں ستر عورت کی ضرورت اور مجبوری تھی اسلئے اس پر دوسرے مسائل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور نہ ظاہری روایتوں پر عمل چھوڑا جائے گا جن میں ہر بار نچوڑنا شرط ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صحیح ہے، کیونکہ مجبوری کا حکم محدود ہوتا ہے۔ م۔ مصنف ہدایہؒ نے لکھاہے کہ پرانی پختہ اینٹ ایک ساتھ تین بار دھونے سے پاک ہوجاتی ہے۔ اسیطرح مٹی کا وہ برتن بھی پاک ہوجاتا ہے جو پرانا اور مستعمل ہو۔ لیکن اس مسئلہ کو اتنا مقید کردینا چاہئے کہ ایسا برتن تری کی حالت میں ناپاک ہوا ہو، کیونکہ اگر اس کا استعمال چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ خشک ہوگیا ہو تو وہ بالکل برتن کے حکم میں ہوگیا کیونکہ وہ ظاہری طور پر چیزوں کو جذب کرتا ہوگا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر گیہوں شراب میں پکائے گئے ہوں تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین بار پانی میں پکائے جائیں اور ہر بار خشک کردئے جائیں۔ اور گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شراب میں پکائے ہوئے گیہوں کبھی پاک نہ ہوں گے اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ انتہی۔

اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی کا پیٹ چاک کر کے صاف کرنے سے پہلے یا اس کا اوجھ دھونے سے پہلے اس کے پر صاف کرنے کی غرض سے اسے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالا گیا تو وہ کبھی پاک نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے۔ م۔ اگر انگور کے شیرہ میں کتا گر اپھر شراب ہو کر سرکہ ہوگیا تو اس کا ناپاک ہونا لازم ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ کتا کسی گندگی سے بھرا ہوا یا کتے کا منہ شیرہ میں اس سے بھر گئی ہو۔ ورنہ مفتی بہ قول کے مطابق ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اگرچہ شیرہ باقی رہ گیا ہو۔ م۔

متفرق مسائل

آٹا شراب میں بھیگا ہوا، مشک پاک ہے۔ چہ بچہ کا کھودا جانا، انگور کے شیرہ سے بھرے ہوئے حوض میں نجاست کا گرنا، مرغی کے پیٹ سے انڈا یا جانور کے پیٹ سے بچہ پانی یا شوربہ میں گرا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہیں کوئی اس پر وضو کر کے نجاست آلودہ پیر کے بعد چلا، کسی کا دانت گر ا اس نے خود اپنا یا دوسرے کا دانت لگوایا، فاسقوں کے کپڑوں میں نماز، کفار کے گھر میں پکی ہوئی کھانے کی چیزیں، دوائیں جن میں شراب کا جزء ہے، مچھلی کے جگر کا تیل، مردار کی ہڈیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔

آٹا اگر شراب میں بھیگا تو اسے نہیں کھانا چاہئے اور اس کے لئے کوئی حیلہ بھی نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا حیلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ میں خمیر کیا جائے اتنا کہ شراب کا اثر اس میں باقی نہ رہے۔ تو اسے پاک ہونا چاہئے مگر بقیاس امام ابی یوسف۔ اور صحیح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ م۔

مشک ہر حال میں حلال ہے۔ یعنی اسے کھایا جائے یا دوا میں ڈالا جائے، اگرچہ وہ اصل میں خون ہو۔ ع، ہم نے پہلے لکھدیا ہے کہ مشک کا نافہ اگر ایسا ہو کہ پانی لگنے سے خراب نہ ہوگا تو پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ نافہ مرے ہوئے ہرن سے نکلا ہو، اور اگر ذبح کئے ہوئے جانور سے نکلا ہو تو ہر حال میں پاک ہے۔ ف۔ شمس الائمہ حلوائیؒ کے اشارہ کے مطابق اصح یہ ہے کہ سانپ کی کیچلی پاک ہے۔ عف۔

سوتے ہوئے آدمی کے منہ کے رال اصح قول کے مطابق پاک ہے۔ ع۔ اور ہم نے پہلے یہ بھی لکھدیا ہے کہ اگر وہ رال بدبودار یا زرد ہو اور منہ بھر کر ہو تو ناقض وضو ہے۔

اور ظہیریہ میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ مردے کے منہ کا پانی ناپاک ہے، وہ چہ بچہ یا گڈھا جس میں وضو وغیرہ کا پانی وغیرہ جمع ہوتا ہے اگر اسے اتنا کھود دیا گیا جہاں تک وہ پانی پہنچتا تھا تو وہ گڈھا اب پاک ہوگیا مگر اس کے چاروں طرف کی مٹی ناپاک رہ

جائے گی البتہ چوڑائی میں بھی چاروں طرف سے کھودا گیا تو سب پاک ہو گیا، اسے پانی کا کنواں بنایا جاسکتا ہے، اگر کسی حوض میں انگور کا شیرہ بھرا ہو اور اس میں نجاست گر جائے اب اگر وہ حوض دہ در دہ یعنی دس ہاتھ لانبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو یعنی اتنا بڑا ہو کہ اگر بجائے شیرہ کے پانی ہوتا اور اس میں ناپاکی گر جاتی تو وہ شیرہ بھی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اگر مرغی سے انڈہ یا مادہ جانور کے پیٹ سے بچہ نکل کر پانی یا شوربہ میں گرا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہوئے ہیں ان پر کوئی ایسا شخص گذرا جس کے پاؤں میں نجاست بھری ہوئی تھی اس کے بعد اس پر کسی نے وضو کیا اور اس پر ننگے پاؤں چلا تو مجبوری کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے بھی ان ہی جگہوں پر پاؤں رکھے ہیں جہاں اس گندے آدمی نے رکھے تھے اس کے پاؤں کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح جو شخص حمام کے پانی میں چلا تو اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں گے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ناپاک کا دھویا ہوا پانی ہے۔

تجنیس میں ہے کہ کیچڑ میں چلنے سے کسی کو جو کیچڑ لگی اور بغیر دھوئے ہوئے نماز پڑھ لی تو وہ نماز جائز ہوگی جب تک نجاست کا اثر معلوم نہ ہو مگر احتیاطاً اسے دھو لینا چاہئے، کسی کا دانت گر گیا اور اس نے دانت بنوالیا تو اس سے نماز میں کوئی خلل نہ ہوگا خواہ اپنا ہی دانت لگوایا ہو یا کسی دوسرے کا لگوایا ہو، یہی اصح ہے فاسقوں کے کپڑوں میں بعضوں کے نزدیک نماز مکروہ ہے کیونکہ وہ شراب سے پرہیز نہیں کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ کافر ذمیوں کے کپڑوں میں ان کے پائجامہ اور لنگی کو چھوڑ کر دوسرے کپڑوں میں نماز جائز ہوتی ہے باوجودیکہ وہ شراب کو حلال جانتے ہیں لہٰذا فاسقوں کے کپڑوں میں بدرجہ اولی جائز ہوگی، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہندستانی پاکستانی وغیرہ بے نمازی مسلمانوں کے کپڑوں سے بھی ان کے پائجاموں اور لنگیوں کا استثناء کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ پیشاب کے بعد کبھی پانی استعمال نہیں کرتے ہیں، م، یہ خبر موجب کے برخلاف ہے، الفتح، اگر کسی ذبح کئے ہوئے جانور کے متعلق حرام ہونے کی خبر دی جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور کھانے پینے کی چیزوں میں حلال ہونے کی خبر پر عمل کیا جائے، و، فارس والے جو اطلس و دیباج بنتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ ان میں چمک بڑھانے کو شراب لگاتے ہیں اس لئے ان کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے، جیسا کہ التجنیس میں ہے، الفتح، اس طرح انگریزوں کے علاقوں سے جتنی چیزیں بن کر آتی ہیں اگر ان کی ناپاکی کی خبر ملے اور خبر پر غالب گمان ہو تو ان کا استعمال جائز نہ ہوگا ایسی دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے ناپاک اور حرام ہیں، البتہ اگر کسی خاص دواء کی بدل نہیں ملتی ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، منع کرنے میں احتیاط اور جائز کہنے میں نرمی کا پہلو ہے، مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا جائز ہے جب تک کہ اس میں کسی اور نجاست کا علم نہ ہو، مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کی جاتی ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اس وقت جب کہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور سور کی ہڈیوں کے ملاوٹ ہو۔

غیر ملکی صابون، ہاتھ میں تر نجاست ہو اور پانی ڈالتے وقت ہاتھ برتن کے دستہ پر ہو، پگھلے ہوئے روغن میں چوہا مر گیا، نجاست کے بخارات کا حکم، پاؤں سے انگور نچوڑے گئے اور پاؤں خون آلود ہو گیا، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے برتن سے بھی اس برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا، جو دانہ مینگنی میں یا سخت لید میں ملا، بدبودار گوشت، بدبودار روغن اور دودھ، فرج کی رطوبت، بکری کا تھن مینگنی سے بھرا چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اسے دوہا

انگریزی صابون جو کہ چربی سے بنتا ہے، چونکہ اس میں حرام اور مرے ہوئے جانوروں کی چربی بھی ملی ہوئی رہتی ہے اس لئے ناپاک ہے، اور جو تیل سے بنتا ہے وہ پاک ہے، اور اصح قول کے مطابق تیل کا اعتبار نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ہاتھ پر تر نجاست لگی ہوئی ہے جب ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ پیالہ یا جگ پر ہوتا ہے ایسی صورت میں تین بار ہاتھ دھونے سے

پیالہ بھی پاک ہو جائے گا، تر کپڑے پر اگر خشک گوبر گرا تو ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کا اثر ظاہر نہ ہو، پگھلے ہوئے گھی، تیل میں چوہا گرنے سے ناپاک ہو جائے گا جب تک کہ وہ کثیر مقدار میں نہ ہو یعنی دہ در دہ یا خود اس کی رائے میں کثیر ہو، اور اس سے کم ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ بیان کیا جا چکا ہے، نجاست کے بخارات سے صحیح قول کے مطابق کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، ع، جب تک کہ خود اس کی غالب رائے میں نجاست نہ ہو، پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا، پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ ہے کہ ناپاک ہے، اس کے برخلاف جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا ہو، الفتح، اگر چوہا پھولا پھٹا ہوا تھا پھر شراب سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، م۔

اگر کسی نے پاؤں سے انگور نچوڑے اور پاؤں سے خون کسی طرح نکل کر شیرہ کے ساتھ بہہ گیا تو شیخین کے نزدیک بہتے ہوئے پانی کی طرح ناپاک نہیں ہے، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے مٹکے میں سے بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، اب اگر وہ شخص اس کے درمیان تھوڑی دیر کے لئے بھی غائب ہوا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ چوہا اسی برتن میں مرا ہے، اور اگر بالکل غائب نہ ہوا ہو اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ دونوں مٹکوں میں سے کسی مرا ہے تو فقط دوسرے مٹکے کو ناپاک قرار دیا جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے تحری کی مگر کسی ایک کی طرف رجحان نہ ہوا ہو اور اگر کسی ایک کی طرف رجحان ہو گیا ہو تو وہی مٹکہ ناپاک سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں مٹکے دو آدمیوں کے ہوں اور ہر ایک یہی کہتا ہو کہ میرے مٹکہ کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں، الفتح۔

لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ لوٹے میں مرا ہے یا گھڑے میں یا کنوائیں میں تو لوٹے میں مرا سمجھا جائے گا، و، مینگنی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے اس میں دانہ پایا گیا تو اسے دھو کہ کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گوبر میں ہو تو نہیں کھایا جا سکتا ہے کیونکہ وہ نرم ہوتا ہے، التجنیس، الفتح۔

گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، لیکن گھی اور دودھ جیسی چیزیں بدبودار ہو جائیں تو حرام نہیں ہوتی ہیں، امام اعظمؒ کے نزدیک فرج کی رطوبت پاک ہے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، د، امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دینا چاہئے، م۔

بکری کا تھن اس کی مینگنی سے لتھڑا ہوا اور دوہنے والے نے بھیگے ہاتھ سے دودھ دوہ لیا، تو اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، الفتح، ارفق قول یہ ہے کہ اسے پاک مانا جائے خواہ اس کے اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے یا مجبوری کی بناء پر ہو، اور مزید احتیاط کا تقاضا ہے یہ کہ اگر اثر ظاہر ہو تو نجس ہو گا ورنہ نہیں، م، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور اسے رومال سے نہیں پوچھا فوراً ہی ہوا خارج ہو گئی تو عام مشائخ کے قول کے مطابق جو گردہے نجس نہ ہو گا، اسی طرح اگر استنجاء سے نہیں بلکہ پسینے سے یا پانی سے لنگی تر ہو گئی پھر ہوا خارج ہو گئی تو بھی یہی حکم ہو گا، الخلاصہ۔

فصل: فی الاستنجاء، الاستنجاء سنة، لان النبی علیه السلام واظب علیه.

ترجمہ: - یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، استنجاء کرنا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے۔

توضیح: - استنجاء کے بیان میں، کاغذ کپڑے وغیرہ احترام والی قیمتی چیز سے استنجاء کرنا، آداب استنجاء، قضائے حاجت، گھاٹ پر، راستہ میں، سایہ میں پائخانہ پھرنا، سوراخ میں پیشاب کرنا، پردہ کرنا، پیشاب کے واسطے نرم جگہ کا انتخاب، ہوا کے رخ پر، مہر والی انگوٹھی اتارنا، اللہ تعالیٰ کا ذکر پائخانہ میں

فصل: فی الاستنجاء، الاستنجاء سنة...... الخ

یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، سنن وضو میں نہیں، بلکہ جس طرح صاحب قدوریؒ نے امام محمدؒ کی اتباع میں کیا ہے اسی

طرح انہوں نے بھی کیا ہے، کیونکہ استنجاء کے معنی ہیں عین نجاست حقیقہ کو دور کرنا، ان تین الفاظ استنجاء، استطابۃ اور استجمار کے معنی ہیں سبیلین پیشاب وپاخانہ نکلنے کی جگہ سے جو کچھ نکلے اس کو اس کی جگہ سے دور کر دینا، پھر استنجاء اور استطابت تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا کسی اور پاک کرنے والی چیز سے ہو، لیکن استجمار کے معنی خاص ہیں یعنی پتھروں اور ڈھیلوں سے پاک کرنا، اور استنقاء کے معنی ہیں پتھر وغیرہ سے پاک کر لینا اور استبراء کے معنی ہیں زمین پر پاؤں پٹکنا یا کچھ اور کرنا تاکہ قطرہ وغیرہ جو کچھ آتا ہو وہ صاف ہو جائے، اور استنزاہ کے معنی ہیں پیشاب سے نزاہت یعنی صفائی چاہنا، مع۔

الحاصل ہر ایسی چیز کو دور کرنا جو سبیلین پر نجس چیز میں سے ظاہر ہوا اسے دور کرنا، الفتح، تو معلوم ہوا کہ ہوا کے نکلنے یا نیند آنے سے استنجاء کا حکم نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ پائخانہ یا پیشاب کی ہی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ خون نکلنے سے استنجاء کرنا ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مقام مخصوص پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو یا کہیں باہر سے لگ گئی ہو اب مزید تفصیل آئندہ آئے گی، م۔

اب ان چیزوں کے بارے میں گفتگو ہے جن سے نجاست زائل کی جائے، کسی ایسی چیز سے جو احترام کے لائق ہو یا قیمتی ہو اس سے اس قسم کا کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ، کپڑا اور روئی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان چیزوں کے استعمال سے محتاجی آتی ہے، ف۔

پانی اگرچہ قیمتی اور قابل احترام چیز ہے مگر وہ مستثنیٰ ہے، اور بقیہ مکروہ چیزوں کا بیان بعد میں آئے گا، م، استنجاء وقضائے حاجت کے آداب بہت سے ہیں۔

اول (۱) بہت دور نکل جانا یعنی نظروں سے اوجھل ہو جانا ہے، حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ چلے یہاں تک کہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو کر قضائے حاجت فرمائی، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد ترمذی اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ گھروں کے پاخانے بھی اسی حکم میں ہیں جب کہ نظروں سے غائب ہوتے ہیں۔

دوئم (۲) حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک مرفوع حدیث ہے کہ لعنت کی تین جگہوں سے بچو گھاٹ پر راستوں کے درمیان اور کسی کے سایہ میں پاخانہ کرنے سے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مطلب یہ ہے کہ ان جگہوں میں پاخانہ کرنے والوں پر عوام جو ان سے فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ لعنت کرتے ہیں کیونکہ انہیں تکلیف پہنچتی ہے، اور لعنت کرنے میں وہ حق بجانب بھی ہیں اس لئے بچنے کی کوشش کرو۔

سوئم (۳) کسی سوراخ میں پیشاب کرنا کیونکہ حضرت عبداللہؓ سے روایت کردہ ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے قتادہؒ نے اس سلسلہ میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ سوراخ جنوں کے ٹھکانے ہوتے ہیں۔

چہارم (۴) پردہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے روایت کردہ مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قضائے حاجت کے موقع پر اونچے ٹیلوں یا جھنڈ کے درختوں سے پردہ کرنا بہت پسند تھا، مسلم اس کی روایت کی ہے۔

پنجم (۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو جب تک کہ آپ زمین سے قریب نہ ہو جاتے اپنا دامن نہ اٹھاتے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ششم (۶) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی جب پیشاب کرنا چاہے تو وہ نرم زمین تلاش کرے (کہ سخت زمین ہونے سے اڑ کر چھینٹیں پڑیں گی)۔

ہفتم (۷) حضرت ابوہریرہؓ اور حضرمیؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کرے کہ پیشاب اڑ کر اس کو پڑے گا۔

ہشتم (۸) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ جب آپ بیت الخلاء جاتے تو مہر کی انگوٹھی اتار دیتے، ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے۔

نہم (۹) بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا یہی قول ہے، اور ہمارے اصحاب نے اسی قول کو قبول کیا ہے اور اسی قول میں زیادہ احتیاط ہے اور اسی میں زیادہ تعظیم اللہ عزوجل کی مبارک نام کی ہے، مع، اور امام بخاریؒ نے حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر حین یعنی آن وہر وقت اللہ تعالیٰ کی یاد میں لگے رہتے تو اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ پائخانہ میں یاد الٰہی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی اور واقعی نہیں ہے، تحقیق یہ ہے کہ یاد الٰہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ بات معرفت کاملہ کی حالت کا نتیجہ ہے، کہ اس وقت سہو کرنا بھی محال ہو جاتا ہے یہاں تک کہ غفلت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور حضرت ام المومنینؓ کی حدیث کا بھی یہی مطلب ہے، اسے یاد رکھیں، م۔

مسجد کے دروازہ پر پیشاب کرنا، استنجاء کی حالت میں قبلہ رخ ہونا یا اس کی طرف پیٹھ کرنا، ٹھہرے ہوئے پانی میں، غسل کی جگہ، قبر پر پیشاب کرنا، ان مقامات میں جاتے اور نکلتے وقت دعاء کرنا، کسی ضرورت سے برتن میں پیشاب کرنا، استنجاء کرنا، مسنون ہونا۔

دہم (۱۰) حضرت مکحول کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجدوں کے دروازوں پر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ روایت مرسل ہے۔

یازدہم (۱۱) ابو مجلزؒ سے مرسل روایت ہے کہ قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ قبلہ کی طرف قضائے حاجت کے وقت منہ کرنا یا پیٹھ کرنا صحیح روایت میں موجود ہے، اس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

دوازدہم (۱۲) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

سیزدہم (۱۳) مرفوع حدیث ہے کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

چہارم دہم (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیشاب یا پائخانہ کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا ہے، بغوی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

پانزدہم (۱۵) بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہہ کر جاتا کہ یہ انسانوں کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اور یہ دعاء بھی ہے اللھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث، جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔

شانزدہم (۱۶) نکلتے وقت بھی دعاء کرنا اور وہ یہ ہے: غفرانك ربنا والیك المصیر جیسا کہ بیہقی کی سنن میں ہے۔

ہفتدہم (۱۷) حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لکڑی کا ایک پیالہ تھا آپ اس میں پیشاب کر کے اپنے تخت کے نیچے رکھ دیتے جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مع، یعنی یہ بات جائز ہے کہ سردی گرمی یا کسی اور وجہ سے ایسا کرنا جائز ہے، مذکورہ مکروہات کے علاوہ کچھ اور بھی مکروہات ہیں جن کو آخر میں ذکر کیا جائے گا، م۔

الاستنجاء سنة استنجاء کرنا سنت ہے یہی قول امام مالک اور مزنی کا ہے، مع۔

لان النبی علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت اور ہمیشگی فرمائی ہے، اسی وجہ سے اصل میں مذکور ہے کہ استنجاء سنت موکدہ ہے، اور اگر اسے چھوڑا تو نماز ہو جائے گی، ف، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ واجب ہے، ع، اس مواظبت کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند

ایک لڑکا برتن کا پانی اور بوری اور ایک عصا آپ کے ساتھ لئے پھرتے، آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ آپ پانی سے مداومت فرماتے تھے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پانی ترک کرنا اور استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، ابن ماجہ نے بھی اسی طرح حضرت ام المومنینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب کبھی آپ بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو پانی ضرور استعمال کرتے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پہلی حدیث سے استدلال پورا ہو رہا ہے، مگر یہ حدیث صرف استنجاء کے لئے مخصوص نہیں ہو رہی ہے کیونکہ اس سے وضو کا بیان ہو رہا ہے، یعنی آپ وہاں سے نکل کر ہمیشہ وضو کیا کرتے تھے، الفتح، اگرچہ بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ آپ نے وضو نہیں کیا اور فرمایا کہ مجھے ہر بار استنجاء کے بعد وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ماجہ کی حدیث اور اس حدیث دونوں کو ملا کر بھی معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ اس سے وضو کا بیان نہیں ہے بلکہ استنجاء کا ہی بیان ہے۔ اور ابن ماجہ کی دوسری روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ اور ام المؤمنینؓ کی دوسری حدیث بھی سامنے آئیگی۔ م۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ مواظبت کی حدیث سے سنت نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہوتا ہے حالانکہ مصنفؒ نے صرف سنت کہا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصنفؒ کی عادت ہے کہ ایسا لفظ جو ثبوت کے لحاظ سے واجب ہو وہ اس سے سنت مؤکدہ مراد لیتے ہیں۔ اور استنجاء مطلقاً واجب نہیں ہے بلکہ مختلف حالات میں فرض، واجب، سنت، مستحب اور بدعت بھی ہے چنانچہ جب نجاست مقدار درہم سے زائد ہو تو فرض اور مقدار درہم ہونے سے واجب اور اس سے کم میں سنت اور جب صرف پیشاب کیا تو دھونا سنت ہے، اور اگر کسی نے صرف ہوا نکلنے پر استنجاء کیا تو بدعت ہے، اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم پتھر اور ڈھیلے سے اور دوسری قسم پانی سے ان میں سے پہلی قسم سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے، اس کے بعد کبھی پانی لیا اور کبھی نہیں لیا لہٰذا یہ مستحب ہوا۔ مع۔ اور عینی کا میلان یہ ہے کہ پہلی قسم واجب ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت موکدہ واجب کے قریب ہے، اور ہمارے علماء نے اس میں اس طرح تفصیل فرمائی ہے کہ وہ نجاست جو صرف مقام مخصوص پر ہو اسے چھوڑ دینا جائز ہوگا لیکن وہ نجاست جو مقام مخصوص سے زائد ہو اسے رہنے دینا مکروہ ہوگا۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے، بشرطیکہ مقدار درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسے دھونا فرض ہے اور اگر مقام مخصوص پر بھی مقدار درہم ہو تو اسے چھوڑنا بھی مکروہ تحریمی ہے اس کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی، یعنی نماز کی فرضیت ذمہ سے ختم ہو جائے گی، م، اب یہ بحث ذکر کی جائے گی کہ مقام مخصوص پر لگی ہوئی نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ جائز ہوگا (بقیہ آئندہ)۔

ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه، يمسحه حتى ينقيه، لان المقصود هو الانقاء، فيعتبر ما هو المقصود، وليس فيه عدد مسنون

ترجمہ:- اور استنجاء میں پتھر یا اس کے علاوہ ہر وہ چیز جو اس کے قائم مقام ہو اور اس جگہ کو بالکل صاف اسے استعمال کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد ہی پاک صاف کرنا ہے لہٰذا جو مقصود ہے وہی معتبر ہوگا، اور اس کام کے لئے کوئی عدد مسنون نہیں ہے۔

توضیح:- استنجاء کے واسطے پتھر اور اس جیسی چیز کافی ہے، استنجاء کے ڈھیلوں کی تعداد
ڈھیلوں سے استنجاء کی کیفیت، استنجاء کے بعد جو نجاست لگی رہی پسینے میں اس کا اعتبار
استنجاء کے وقت پائخانہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم اور تاخیر

ويجوز فيه الحجر...... الخ

اور استنجاء میں پتھر اور اس کے قائم مقام ایسی چیز کا استعمال کرنا جائز ہے جو مقام مخصوص کو صاف کر کے پاک کردے ، کیونکہ استنجاء سے مقصود انقاء ہے یعنی پاک صاف کر دینا لہٰذا جو مقصود ہے اسی کا اعتبار ہو گا، صاف اور چکنے پتھر اتنے استعمال کرنا چاہئے جن سے پاک ہو جانے کا اطمینان ہو جائے

ولیس فیه عدد مسنون......الخ

اس کام کے لئے کوئی عدد کہ مثلاً دو ہو یا تین ہی ہو مسنون نہیں ہے اسی وجہ سے اگر ایک ہی عدد سے پورا اطمینان ہو جائے تو بھی سنت ادا ہو جائے گی، نیز اگر تین پتھروں سے بھی پوری صفائی نہ ہو اور دل کو اطمینان نہ ہو تو اس تین سے بھی سنت کی ادائیگی نہ ہو گی، المضمرات، لیکن اگر کسی وسوسہ ہوتا ہو اور اس سے کم میں بلاوجہ اطمینان نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، الحاصل جن چیزوں سے صفائی کرنا جائز ہے وہ یہ ہیں ڈھیلے، مٹی، لکڑی، کپڑا، کھال وغیرہ، التبیین، لیکن ایسی چیز جو احترام کے لائق ہو مثلاً اچھے کاغذ کہ اس کی توہین ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال مکروہ ہو گا، اسی طرح کپڑا اور کھال وغیرہ کہ ان کے استعمال میں بلاوجہ قیمتی چیز کا استعمال آتا ہے لہٰذا ان کا استعمال بھی مکروہ ہو گا جیسا کہ گذر گیا، م۔

اور پتھر کے قائم مقام ایسی چیزوں سے جن سے کسی وجہ سے پوری صفائی حاصل نہ ہوتی ہو مثلاً چکنا شیشہ، برف، پختہ اینٹ، ٹھیکری، کوئلہ، یہ سب اس حکم سے خارج ہیں، مصنفؒ نے "المقصود" کا اضافہ فرما کر یہ بتا دیا ہے کہ کتابوں میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ استنجاء کی کیفیت ہونی چاہئے مثلاً جاڑوں میں پیچھے سے آگے کی طرف اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے کی طرف ڈھیلے کو لے جانا چاہئے حقیقت میں یہ کوئی قید نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں ہے کہ جب استنجاء سے مقصود صفائی ہے تو ایسے ہی کام کرنے چاہئے جن سے خوب صفائی ہو ساتھ ہی نجاست میں لتھڑنے کی بھی نوبت نہ آئے، انتہی۔

لہٰذا بہتر صورت یہ ہو گی کہ مقام کو خوب ڈھیلا اور نرم کر کے بیٹھے، البتہ روزے کی حالت میں ایسا نہ کرے، اسی طرح پانی سے استنجاء کرے، روزے میں سانس نہ لے، بھیگی انگلی اندر داخل ہونے سے بچے، کیونکہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹے گا جبکہ اس جگہ تک پہنچ جائے جو حقنہ کی جگہ ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے، انتہی، اٹھتے وقت پانی پوچھ لے، الفتح، اور صحیح قول میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جو چیز دونوں شرمگاہوں سے نکلے وہ عادت کے مطابق ہو مثلاً پائخانہ اور پیشاب یا عادت کے خلاف ہو جیسے خون، پیپ وغیرہ، چنانچہ اگر استنجاء کے مقام سے خون یا پیپ نکلا تو وہ بھی ان پتھروں سے پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر استنجاء کے مقام میں اوپر سے کوئی نجاست لگ جائے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائے گی، اگرچہ وہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے اٹھ گیا ہو، التبیین، ملتقطات میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن مرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ باہر سے لگی ہوئی نجاست کی صورت میں صحیح یہ ہے کہ ڈھیلوں سے پاک نہ ہو گی، ع، غور کرنے کے بعد یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے، اللہ اعلم، م۔

پتھروں سے استنجاء کی صورت یہ ہے کہ بائیں جانب زور دے کر اور قبلہ کی طرف رخ بدل کر اور ہوا کے رخ سے پھر کر اور چاند و سورج کے سامنے سے ستر عورت کر کے آدمی بیٹھے تین ڈھیلے پاس رکھ لے، ان میں ایک سے آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے، پھر دوسرے سے پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور عورت ہمیشہ اسی طرح کرے جس طرح مرد جاڑوں میں کرتا ہے اس کے متاخرین فقہاء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استنجاء کے بعد جو کچھ نجاست لگی رہ گئی اس سے پسینے پر کوئی اثر نہ پڑے گا، اسی وجہ سے اگر بیٹھے بیٹھے پسینہ مقام مخصوص تک لگ گیا یا پہنچ گیا تو وہ ناپاک نہ ہو گا، لیکن پانی کے معاملہ میں اس لگی ہوئی نجاست کا اثر ہو گا، چنانچہ اگر وہ شخص تھوڑے پانی میں بیٹھ گیا تو وہ ناپاک ہو جائے گا، التبیین، اور یہی بات صحیح ہے، الذخیرہ۔

پھر اپنے ہاتھوں کو استنجاء سے پہلے اور بعد میں دھو لے، اور مناسب یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے چند قدم چلے، اس کا مقصد

ہے استبراء (یعنی پوری صفائی) مجتبیٰ میں ہے کہ استبراء واجب ہے، الفتح، استبراء کے معنی ہوئے یہ معلوم کر لینا کہ پیشاب کا قطرہ اس راستہ میں اب بھی کچھ باقی ہے یا نہیں، م، ہندیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے اتنی دیر تک کرنا چاہئے کہ دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ قطرہ آنا بند ہو گیا، الظہیریہ، استبراء کی آخری حد یہی صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں لہٰذا جس کے دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے وہ استنجاء کرلے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو خوب جانتا ہے، التاتارخانیہ، الظہیریہ، ع، المضمرات، شرح المنیہ لامیر الحاج، ھ۔

اور تحقیق یہ ہے کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان ہو جائے تو ایسا کرنا واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے، اور اگر استبراء کی مراد یہ ہو کہ اس کے لئے چند قدم چلنا یا زمین پر پاؤں مارنا، کھنکھارنا وغیرہ، تو ان میں سے کوئی بات واجب نہیں ہے اور نہ اس بارے میں کوئی روایت منقول ہے، اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب ہونے کا انکار کیا ہے، کیونکہ استبراء کو واجب کرنے کی وجہ پیشاب کے قطرہ کا باقی رہنا ہے اور صرف اس کا احتمال ہونا موجب نہیں ہے، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شک کی وجہ سے کسی حکم کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے، م۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر شیطان دل میں کسی قسم کی ناپاکی کا وسوسہ پیدا کرے تو اس پر دھیان نہ دے، جیسا کہ نماز میں حکم ہے، اور پیشاب کی جگہ پر پانی چھڑک دے تاکہ اگر کسی قسم کی تری ہو تو یہ سمجھے کہ میرے چھڑکے ہوئے پانی کی تری ہے، الظہیریہ، جب تک اس کے برعکس کا یقین نہ ہو، ف، یہ طریقہ حدیث میں بھی موجود و منقول ہے، م۔

استنجاء کرنے میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگائے، تین انگلیوں کی چوڑائی سے استنجاء کرے ان کے سروں سے نہ کرے، محیط السرخسی، نرمی سے پانی کا چھڑکاؤ کرے سختی سے نہیں، المضمرات، اور آہستگی سے ملے، تمام مشائخ نے کہا ہے کہ انگلی اونچی کئے بغیر ہتھیلی سے کر لینا کافی ہے، اور عام مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے جس قدر ظاہر ہو سکے اور ہتھیلی سے دھوئے اور اپنی انگلی اندر داخل نہ کرے، السراج، اور یہی مختار مسلک ہے، التاتارخانیہ صیرفیہ کے حوالہ سے، امام محمد کے نزدیک اول پاخانہ کے مقام پھر پیشاب کے مقام کو دھوئے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا برعکس کرے، اور غزنویؒ کے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی اشبہ ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ، استنجاء کا مقام پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جاتا ہے، السراجیہ، اب دوسرے مستحبات کا بیان ہوگا، م۔

الحاصل اس سلسلہ میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے صرف یہ مسنون ہے کہ اتنے ڈھیلے استعمال کرے جن سے خوب صفائی اور پاکیزگی ہو کر دل کو اطمینان ہو جائے۔

وقال الشافعیؒ: لا بد من الثلاث لقو له علیه السلام ولیستنج منکم بثلاثة احجار، ولنا قوله علیه السلام من استجمر فلیوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج، وما رواه متروك الظاهر، فانه لو استنجی بحجر له ثلاثة احرف، جاز بالاجماع

ترجمہ: - اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد کا ہونا ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین پتھروں سے استنجاء کیا کرو، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پتھر استعمال کرے تو طاق عدد استعمال کرے، جس نے اس پر عمل کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا اس نے حرج کا کام نہیں کیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے متروک ہے کیونکہ اگر کسی نے ایک ہی ایسا پتھر لیا جس کے تین کونے تھے تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔

توضیح:- استنجاء میں تین ڈھیلے استعمال کرے

وقال الشافعیؒ: لا بد من الثلاث لقولہ علیہ السلام ولیستنج منکم بثلاثۃ احجار...... الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد پتھر وغیرہ کا ہونا استنجاء میں ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی استنجاء کرنا چاہئے وہ تین پتھروں سے استنجاء کرے، اس میں لفظ "لیستنج" فعل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اس کی وجہ سے تین سے کم پر عمل درست نہیں ہو سکتا ہے، حدیث کا یہ ٹکڑا دراصل لانبی حدیث کا ٹکڑا ہے جیسے بیہقی، احمد، ابن حبان اور احادیث سنن والوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پائخانہ جائے تو پیشاب و پائخانہ میں قبلہ کو نہ سامنے رکھے اور نہ پیچھے رکھے، اور تین پتھروں سے استنجاء کرے اور گوبر، لید اور ہڈی سے منع کیا اور اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت سلمانؓ کی حدیث سے ہے کہ ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم پائخانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم کم سے کم تین پتھروں سے استنجاء کریں، اسی طرح ابوداؤد کی حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صحیح اسناد میں تین پتھروں کا حکم ہے اور بخاری کی حدیث میں ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج...... الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو استنجاء کرے وہ طاق مرتبہ کرے سو جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس حدیث کو امام محمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان نے روایت کیا ہے البتہ بجائے لفظ "فحسن" کے لفظ "فقد احسن" ہے یعنی تو اس نے بہت اچھا کیا، اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اس قدر ہے **من استجمر فلیوتر** یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق عدد خواہ ایک ہو یا تین ہو یا پانچ ہوں اس طرح تین تک کمی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

وما رواہ متروک الظاھر، فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلاثۃ احرف، جاز بالاجماع...... الخ

اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ بالاتفاق ایسی ہے کہ اس کے ظاہری معنی متروک ہیں، اسی بناء پر اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق جائز ہے، بیہقیؒ نے اول تو اس حدیث کے صحیح ہونے کے بارے میں کہ ہی گفتگو کی ہے جو ہماری حجت ہے، حالانکہ ان کی گفتگو اور کلام بہت ہی تعجب خیز ہے ایسی صورت میں کہ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کلام کے بعد انہوں نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ استعمال کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے، مگر یہ تاویل کسی طرح ماننے کے قابل نہیں ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقاء (مکمل صفائی) ہو جانے کے بعد زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کس طرح تین پتھروں کے استعمال کے بعد طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر تین پتھروں کا ہی استعمال واجب ہو تو جن ملکوں میں پتھر کمیاب یا نایاب ہیں وہ سب گناہ گار ہوں، حالانکہ کوئی بھی فقیہ اس مسلک کا ماننے والا یا قائل نہیں ہے لہذا اس کا ظاہر قابل عمل نہ ہوا بلکہ متروک ہو گیا۔

اور بیہقیؒ نے جس طرح ان احادیث میں توفیق دینے کی کوشش کی ہے وہ درست نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اکاون (۵۱) ڈھیلوں سے استنجاء کرے جو طاق عدد ہے تو کسی کے نزدیک بھی پسندیدہ عمل نہیں ہوگا، حالانکہ ان کی اس طرح توفیق

دینے کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ یہ عمل مستحب ہو، وہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی سرمہ لگائے وہ طاق مرتبہ لگائے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ بھی نہیں ہے اور جس نے استجمار کیا وہ طاق مرتبہ کرے، جس نے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال سے نکالے اسے پھینک دے اور جو زبان سے نکالے اسے نگل جائے، جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں ہے، اور جو پائخانہ جائے اس کو چاہئے کہ پردہ کرے پھر اگر کوئی پردہ کی چیز نہ پاکر ریت کا ڈھیر کرے اور اسے اپنے پیچھے رکھ لے کیونکہ شیطان آدمیوں کے پائخانہ کے مقام (مقعد) سے کھیلتا ہے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، یہ حدیث ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، اور حدیث کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کے معنی بالکل ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے اور استجمار کرنے میں طاق مرتبہ کرنا اسی طرح خلال کے سلسلہ کا حکم وغیرہ سب مستحب ہیں اور ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے، اور پائخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم واضح ہے اور وہ مستحب ہے اور اس مستحب کا حکم خود حدیث میں منصوص ہے کہ جب کہ یہ فرمادیا کہ نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف ایک مرتبہ بھی استنجاء کر لینے پر طاق کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں ہے تو مطلقاً استنجاء نہ کرنے میں بھی گناہ نہیں ہونا چاہئے، مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حدیث کی اصل مراد تو یہ ہے کہ جو کوئی استنجاء کرے اس کے باوجود طاق مرتبہ نہ کرے تو گناہ نہیں ہے اور ایک مرتبہ بھی نہ کرنے میں تو استنجاء کرنا ہی ثابت نہ ہوگا تو یہ بات لازم ہوئی کہ ایک مرتبہ سے زیادہ بار استنجاء کرنا چاہئے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دو سے استنجاء کیا تو گناہ بھی نہ ہو اور طاق مرتبہ بھی نہ ہو، م، دلیل کے مکمل ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس میں اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر نہ کیا جائے تو گناہ نہیں ہونا چاہئے اور جس حدیث کو امام شافعیؒ نے اپنے لئے دلیل بنائی ہے اس کا ظاہر مراد نہیں ہے کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجاء کرنے سے استنجاء ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقرر کرنا صرف غالب گمان حاصل ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور تین ہی مرتبہ ہونا اصل مقصود نہیں ہے، الفتح۔

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے لئے پتھر مانگے تو وہ دو ہی لائے اور تیسرا نہ ملا تو ایک سوکھی ہوئی لید کا ٹکڑا لیتے آئے، آپ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو پلیدی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین ہی عدد کا ہونا اگر ضروری ہوتا تو آپ دوبارہ حکم فرما کر ایک اور بھی منگوا لیتے کیونکہ بخاریؒ کی روایت میں صرف اتنا ہی ہے، البتہ دار قطنی نے جو روایت کی ہے اس کے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر تلاش کرو، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاری کی روایت میں یہ زیادتی مذکور نہیں ہے، اختصار کے ساتھ روایت ختم ہوئی لیکن ابن حجرؒ نے دار قطنی کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور روایت کی اسناد صحیح ثابت ہو جانے کے بعد ابن القصار کا اسے ضعیف کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ اصل تحقیقی جواب یہ ہے کہ نص سے صرف اتنی ہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انقاء اور صفائی حاصل ہونی چاہئے البتہ تین پتھروں سے یہ بات غالب گمان کی حد تک حاصل ہو جاتی ہے، اب اگر تین پتھروں سے کم سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ کافی ہے یہاں تک کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہیں ہے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو شوافعؒ کے نزدیک زیادتی واجب ہے جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے، الحاصل تین کا حکم نصیحت، تعلیم اور اختیار کے طور پر ہے کہ صفائی میں کمی بھی نہ ہو اور استحباب پر عمل ہو۔

وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوا﴾ نزلت في اقوام كا نوا يتبعون الحجارة الماء، ثم هو ادب، وقيل سنة في زماننا، ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر، ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا، فيقدر بالثلاث في حقه، وقيل بالسبع

ترجمہ :-اور اسے پانی سے دھونا زیادہ بہتر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اس میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو بہت زیادہ پاک رہنا پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو پتھر استعمال کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، پانی اتنا استعمال کیا جائے کہ استعمال کرنے والے کے دل میں غالب ہو جائے اس بات کا وہ پاک ہو گیا ہے، اس میں بار اور تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مگر صرف اس صورت میں جب کہ وسوسہ کی بیماری ہو تو اس کے حق میں تین مرتبہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا کہ سات مرتبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

توضیح :-پانی سے استنجاء، پانی استعمال کرنے کی مقدار

وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوا﴾ ......الخ

پیشاب و پاخانہ کے مقام کو پانی سے دھونا آیت پاک ﴿فِيهِ رِجَالٌ يحبون أن يتطهروا﴾ الآیۃ نازل ہونے کے بعد سے افضل ہے اس کے معنی ہیں اس مسجد میں لوگ ایسے بھی ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا جو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، مصنف ہدایہؒ کی اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ صرف پانی سے دھونا ہی افضل ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ ڈھیلوں کے استعمال کر لینے کے بعد پانی سے دھونا افضل ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی دونوں کو جمع کرنا یا استعمال کرنا افضل ہے، جیسا کہ دلیل سے واضح ہے، م۔

یہ حدیث بزار نے روایت کی ہے مگر ضعیف ہے، اور روایت کے لائق دلیل ابن ماجہ کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے جماعت انصار! اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں طہارت کے بارے میں تعریف کی ہے تو پاکی حاصل کرنے کے سلسلہ میں تمہارا کیا طریقہ عمل ہے، انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لئے وضو کرتے اور جنابت کی صورت میں غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہی وہ بات ہے اس لئے تم اپنی اس عادت پر قائم رہو، اس کی اسناد حسن ہے، اگرچہ اس کے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم کے بارے میں گفتگو ہے، چنانچہ نسائیؒ نے اسے ضعیف کہا ہے، اور ابن معین سے دو روایتیں ہیں، لیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی خلل نہیں ہے، اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد صحیح کہا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی کا جمع کرنا سب سے بہتر ہے، آخر میں صرف ڈھیلے استعمال کرنا وغیرہ، الفتح، طحاویؒ نے فرمان باری تعالے ﴿ويحب المتطهرين﴾ سے استدلال کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خوب صاف رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے، یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کو، جیسا کہ یہ تفسیر حضرت علیؓ وعطاؒ سے مروی ہے، ع۔

(ثم هو ادب) پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے، یعنی پتھروں سے پاک ہو جانے کے بعد، کیونکہ ام المومنین حضرت صدیقہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین بار پانی سے دھوتے تھے، یہ روایت ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، اور ام المومنینؓ سے مروی ہے کہ اے عورتوں! تم اپنے شوہروں کو کہو کہ پاخانہ اور پیشاب کے اثر کو پانی سے دھو ڈالیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے، یہ روایت احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔

وقيل سنة في زماننا......الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو

ایک طرح کی مینگنیاں پائخانہ میں ڈالتے تھے مگر تم پتلا کرتے ہو، اس لئے تم پتھروں کو استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کر لیا کرو، بیہقی سے یہ روایت سنن میں مذکور ہے، اسی طرح حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، ف، اور کہا گیا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا مطلقاً ہمیشہ سے سنت ہے، اور یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے، السراج۔

اور حضرت انس و عائشہؓ سے جو حدیثیں ذکر کی جاچکی ہیں ان سے اسی بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ ہے کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت اور ہمیشہ کا عمل ثابت ہوتا ہے، پانی سے اسی وقت استنجاء کرنا صحیح ہے جب کہ ایسی جگہ میسر ہو جائے جہاں بے پردگی کے بغیر بھی استنجاء کرنے کا موقع ہو، ورنہ صرف ڈھیلوں سے ہی استنجاء کر لینا کافی ہوگا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔

اور اگر بے پردہ ہو کر کھلی ہوئی ستر کی حالت میں استنجاء کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ ایسا شخص فاسق کہا جائے گا، الفتح، یہاں تک کہ اس کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی، م، اور اگر پائخانہ کرنے یا جنابت سے نہانے کے لئے مجبور اً کوئی بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہونے کے بارے میں ابن الشحنہ نے گفتگو کی ہے، د، محیط میں ہے کہ پانی سے استنجاء کرنے میں کوئی تعداد اور مرتبہ ہونا مقرر نہیں ہے۔

ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنه انه قد طهر......الخ

آدمی اپنی صفائی اور پاکی کے خیال سے پانی اتنا استعمال کرتا رہے کہ اسے غالب گمان ہو جائے کہ اب وہ پاک ہو گیا ہے، اور اس میں تین پانچ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے ہاں اس وقت جب کہ کسی کو وسوسہ کی بیماری ہو جائے تو اس کے لئے تین بار دھونا لازم کر دیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سات بار لازم ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ بعضوں نے پیشاب کے لئے استنجاء میں تین بار اور پائخانہ کے استنجاء میں پانچ مرتبے کی شرط کی گئی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دھونے والے کی رائے کے مطابق ہوگا یعنی وہ دھوتا رہے یہاں تک کہ اس کے دل کو پورا پاک وصاف ہو جانے پر اطمینان ہو جائے، ترجمہ ختم، اس میں تردد ہے کہ وسوسہ ایک بیماری ہے تو اس وجہ سے اس کے لئے ایک مرتبہ کا ہونا مناسب ہے اور تین بار ہونا درمیانی انداز ہے، م۔

اس شرط کے لازم کرنے کا مقصد ہے سنت کی ادائیگی، کیونکہ اگر ایک بار بھی کوئی نہ دھوئے تو اتنی مقدار معاف ہونے کی وجہ سے نقصان دہ نہیں ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہ شرط طہارت حاصل کرنے کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ساقط ہونے کے باوجود دھونا مقدار درہم ہونے کی صورت میں واجب ہے، اور اگر کم ہو تو اگرچہ واجب نہیں ہے لیکن تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں خواہ ڈھیلے بھی استعمال کئے جائیں جو کہ افضل صورت ہے یا صرف پانی سے ہی ہو یہ حکم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے اور صرف ڈھیلوں سے بھی استنجاء کرنا اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے معاملے میں طہارت مانی جاتی ہے لیکن پانی کے بارے میں متاخرین کا قول تو یہی ہے کہ صرف ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا اگر تھوڑے پانی میں بیٹھ جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، مبسوط میں بھی یہی مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس کے خلاف یہ کہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو اس کی کوئی وجہ ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دلیل دے کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والے سے تھوڑا پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو ڈھیلوں سے پاکی حاصل ہی نہیں ہوئی، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مسح کرنے اور رگڑنے سے بھی پاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے پاک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔

اور اگر زمین ناپاک ہو کر خشک ہو جائے اس کے بعد وہاں پانی لگ جائے یا کپڑے کو خشک مٹی کو رگڑ دیا جائے پھر وہاں پانی لگ جائے، ان جیسے دوسرے مسائل میں بھی ناپاکی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور یہاں قیاس بھی یہی ہے کہ استنجاء کرنے میں ڈھیلوں

سے بھی مکمل طہارت حاصل ہو اور وہ ناپاکی پانی میں لوٹ کر نہ آجائے، اس میں کوئی جواب نہیں ہے سوائے اس بات کے یہاں یہ ثابت ہو جائے کہ تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جاتا ہے، ان مثالوں میں اکثر متاخرین کے نزدیک یہی مختار ہے کہ ناپاکی نہیں لوٹے گی، ان کے قول کا استنجاء کے بارے میں بھی یہی قیاس ہے کہ نجاست نہیں لوٹے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ تھوڑا پانی بھی ناپاک نہ ہو، لیکن اس کے خلاف ہونے پر تصریح موجود ہے۔

اور جس روایت سے یہ دلیل ثابت ہوتی ہے کہ شریعت میں پتھر اور اس جیسی چیز سے طہارت صحیح ہو جاتی ہے وہ روایت دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید و گوبر اور ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں پاک نہیں کرتی ہیں، دار قطنی نے یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کر دیتی ہے ورنہ ان سے بھی استنجاء کرنا جائز نہ ہوتا، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس طرح نص سے مفہوم نکال کر استدلال کیا گیا ہے حالانکہ اصول میں یہ بات مسلم ہے کہ نصوص میں مفہوم کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شریعت میں پتھروں سے طہارت معتبر ہے لیکن صرف کپڑے اور پسینے وغیرہ کے بارے میں، لیکن پانی میں چونکہ پاکی کی بہت زیادہ تاکید ہوتی ہے اس لئے احتیاطاً اس پانی کے بارے میں طہارت معتبر نہیں ہے، اور اس کو صحیح کہا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ نجاست نکل کر اپنی ہی جگہ پر اور آگے بڑھی نہ ہو۔

ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء، وفى بعض النسخ الا المائع، وهذا يحقق اختلاف الروايتين فى تطهير العضو بغير الماء على مابينا، وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به فى موضع الاستنجاء، فلا يتعداه ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ، لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمدؒ مع موضع الاستنجاء، اعتبارا بسائر المواضع

ترجمہ:- اور اگر نجاست اپنی جگہ سے آگے پھیل جائے اس وقت پانی کے علاوہ دوسری چیز سے جائز نہ ہوگی، اور دوسرے نسخہ میں بجائے ماء کی مائع ہے، اور یہ لفظ تحقیق کرتا ہے ان دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف کی جو پانی کے بغیر عضوء کے پاک کرنے کے سلسلہ میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مسح کرنا اور پوچھنا نجاست کو دور کرنے والا نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس سے اکتفاء کیا ہے استنجاء کے مقام میں لہٰذا اس سے تجاوز نہیں کرے گا، پھر وہ مقدار جو نماز سے روکنے والی ہے اس میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حصہ کا اعتبار ہے جو استنجاء کی جگہ کے ماسوا ہو اس مقام استنجاء اور مخصوص جگہ کا اعتبار ختم ہو جانے کی وجہ سے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مقام استنجاء کے ساتھ اعتبار ہوگا دوسری جگہوں پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح:- مخرج سے نجاست کا تجاوز کر جانا

ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء......الخ

اور اگر نجاست اپنے نکلنے کی جگہ سے بڑھ جائے تو پانی کا استعمال کرنا یعنی دھونا ضروری ہے، **وفى بعض النسخ الخ** اور بعض نسخوں میں اس جگہ بجائے "الماء" کے "المائع" ہے یعنی سوائے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مثلاً سرکہ وغیرہ کے دوسری چیز سے جائز نہیں ہے (الحاصل ایک نسخہ میں صرف پانی سے اور دوسرے نسخہ کے مطابق پانی اور اس کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں سے بھی نجاست دور کی جاسکتی ہے البتہ غیر مائع سے نجاست دور نہیں کی جاسکتی ہے۔

وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على مابينا......الخ

یہ لفظ مائع جو ہدایہ کے کچھ نسخوں میں موجود ہے یہ ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف روایتیں موجود ہیں جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے باب الانجاس کے شروع میں بیان کر دیا ہے، اب اس بات کی دلیل کہ پاخانہ وغیرہ کا اس کی اپنی جگہ سے نکل کر پھیل جانے کی صورت میں دھونا واجب یعنی فرض کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے برخلاف استنجاء طہارت ہے۔

وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء......الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ پونچھنے اور مسح کرنے سے نجاست بالکل ختم نہیں ہو جاتی ہے مگر استنجاء کے موقع میں اسی مسح پر اکتفاء کیا گیا ہے یعنی نماز پڑھنے کے لئے شریعت نے اسی پر اکتفاء کرنے کی اجازت دے دی ہے اس وجہ سے یہ حکم اس خاص مقام سے نجاست آگے بڑھ جانے کی صورت میں متعدی نہیں ہوگا کیونکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ حکم جو مجبوری کی وجہ سے ہو اور خلاف قیاس ہو وہ اپنی اس جگہ پر باقی رہتا ہے اور اس سے آگے نہیں بڑھتا ہے، اس بناء پر جب نجاست استنجاء کے مقام سے بڑھ گئی ہو وہاں پانی کا اصل حکم لوٹ آئے گا

ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسف......الخ

پھر وہ مقدار جو نماز پڑھنے میں مانع ہو وہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درہم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ استنجاء کی جگہ کا اعتبار کرنا ختم کر دیا گیا ہے اور اب اس کا سوال ہی نہیں ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک استنجاء کے مقام کے ساتھ اگر مقدار درہم سے زائد ہو تو وہ بھی نماز کے لئے مانع ہے، دوسرے مواقع کے قیاس کے مطابق، یعنی دوسرے مواقع میں مقدار درہم معاف ہوتا ہے اور جب اس سے زائد ہو تو نماز کے لئے مانع ہوتا ہے اسی طرح جب موضع استنجاء میں ہو تو قاعدہ کے مطابق مقدار درہم معاف اور اس سے زائد ہو تو مانع ہونا چاہئے، ع۔

اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ پیشاب و پاخانہ کے راستہ کے علاوہ مقدار درہم سے زائد ہو تو اسے پانی سے دھونا فرض ہوتا ہے، اور پتھر اور ڈھیلے اس کی پاکی کے لئے کافی نہیں ہوتے، جیسے پیشاب زائد اگر پاخانہ یا پیشاب کی راہ سے مقدار درہم سے کم ہو یا مقدار درہم ہو لیکن جب اس کے ساتھ خاص جگہ کی نجاست بھی ملائی جائے تو مقدار درہم سے زائد ہو تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک پتھر اور اس چیز سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الزاد، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بیان میں سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اگر مخرج کے علاوہ درہم سے کم ہو مگر مخرج ملا کر نجاست درہم سے زائد ہو تو پتھروں سے استنجاء جائز ہے مکروہ بھی نہیں ہے، اور اگر مخرج کے ساتھ مل کر درہم سے زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ یہ بات بار بار گذری ہے کہ مقدار درہم کو دھونا واجب ہے، اسی لئے عینی نے ذخیرہ سے اس طرح نقل کیا ہے کہ جو نجاست مقعد کی راہ سے بڑھ گئی اور مقدار درہم سے زائد ہے تو بالاتفاق اسے دھونا ضروری ہے وہاں پتھر وغیرہ کا استعمال کافی نہیں ہے، اسی طرح مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ کے چاروں طرف میں مقدار درہم سے زائد پیشاب ہو تو اسے بھی بالاتفاق دھونا چاہئے۔

اور اگر مقدار درہم سے زائد نجاست پاخانہ یا پیشاب کی راہ سے مل کر ہو تو شیخین کے نزدیک اس کے لئے پتھر کا استعمال جائز ہے لیکن امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ صرف پانی کا استعمال جائز ہے، ع، اور امام محمد کے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے، الاختیار، ھ۔

واضح ہو کہ مقدار درہم نجاست کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گذرا ہے اس کی اصل یہی مقام استنجاء ہے، کہ اس کی نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا گیا ہے، اب موجودہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقعد کی راہ پر نجاست تجاوز کئے بغیر ایک درہم سے زیادہ ہو تو

شرح طحاوی میں ہے کہ اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ اگر پتھروں سے مسح کر کے پاک کر دیا جائے تو جائز ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، اور فقیہ ابواللیث نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، السراجیہ، امام ابو حنیفہؒ سے یہی مروی ہے، الفتح۔

اگر کسی کی مقعد ہی بڑی ہو اتنی کہ اس پر مقدار درہم سے زائد ہو حالانکہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھی ہو تو اختلاف ہے، اور امام طحاوی اور ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے، اور یہی قول شیخین کے قول کے زیادہ مشابہ ہے، اور ہم اس قول کو قبول کرتے ہیں، التبیین میں ایسا ہی ہے۔

مستحاضہ پر استنجاء، بیمار مرد کو استنجاء اور وضو کی طاقت نہیں ہے اور اس کے لئے ایسی کوئی عورت بھی نہیں جو اس کے لئے حلال ہو، بیمار عورت کا شوہر مگر بہن یا بیٹی ہے

مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں ہے اگر اس عرصہ میں اس نے پیشاب یا پاخانہ نہ کیا ہو، السراجیہ، بیمار مرد جس کی باندی یا بیوی نہ ہو یعنی وہ جس سے جماع حلال ہو وہ موجود نہ ہو مگر بیٹا یا بھائی موجود ہو اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں ہے تو بیٹا یا بھائی صرف وضو کرائے استنجاء نہ کرائے کہ اس کو مریض کی شرم گاہ چھونا جائز نہیں ہے، اور استنجا کا حکم اس سے ساقط ہو گیا ہے، المحیط۔

اور اگر بیمار عورت کا شوہر نہ ہو اور وضو کرنے سے معذور ہو مگر اس کی بہن یا بیٹی ہو تو اسے وضو کرا دے اور استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو گیا، قاضی خان، اب آئندہ استنجاء کے مکروہات اور مستحبات کا ذکر شروع ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی، لید، گوبر، کھانا اور داہنے ہاتھ کا بیان شروع کر دیا ہے۔

ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك، ولو فعل يجزيه، لحصول المقصود، ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن، و لا بطعام، لانه اضاعة واسراف، ولا بيمينه، لان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين.

ترجمہ:- اور ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ایسی چیز سے استنجاء کر لیا تو بھی جائز ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور گوبر سے منع کرنے کی وجہ اس کی ناپاکی ہے اور ہڈی سے منع کرنے کی وجہ اس کا جنوں کا توشہ ہونا ہے، اور کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ اس میں بربادی اور فضول خرچی لازم آتی ہے اور داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔

توضیح:- ہڈی اور گوبر سے استنجاء، غلہ اور روٹی وغیرہ سے استنجاء
داہنے ہاتھ سے استنجاء، بایاں ہاتھ شل ہو یا فی الحال عذر ہو، گھر اور جنگل میں منہ اور پیٹھ کرنا

ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك......الخ

اور ہڈی لید سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رجیع یا ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، بخاری کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجاء نہ کرو کہ وہ تمہارے جن بھائیوں کا توشہ ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لئے اور ہڈی خود ان کے لئے ہے۔ ولو فعل الخ اور اگر کسی نے باوجود ممانعت کے استنجاء کر لیا تو استنجاء ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے یعنی صفائی ستھرائی حاصل ہو جانے

کی وجہ سے، امام مالکؒ کا یہی قول ہے، ع، اور اگر چہ کافی ہو گیا لیکن مکروہ ہے، ف، لیکن مکمل طور پر سنت ادا نہ ہوئی، ت ع

ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن......الخ

اور لید میں ممانعت کی وجہ اس کی نجاست ہے، اور ہڈی میں وجہ یہ ہے کہ وہ جنوں کے لئے توشہ ہے، بلکہ بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ دونوں چیزیں جن کا توشہ ہیں جیسا کہ گذر گیا، م، اس جگہ کوئی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ لید پاک ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے کیونکہ ناپاک ہونے کی صورت میں وہ جنوں کا کھانا نہ ہوتا، کیونکہ عام شریعت جن اور انسان کسی کے حق میں مختلف نہیں ہے، جواب یہ ہوگا کہ لید کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی گئی ہے اور وہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ رجس یعنی پلیدی ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سوال وجواب دونوں تحقیق کے خلاف ہیں سوال میں تو یہ عیب ہے روث یعنی لید خود جنوں کا کھانا اور خوراک نہیں ہے بلکہ ان کے جانوروں کا کھانا ہونے کی تصریح ہے، پھر بھی دوسری حدیث میں ثابت ہے کہ جب جنوں نے رسول اللہ علیہ سے اپنا توشہ اور کھانا مانگا تو آپ نے دعاء کرنے کے بعد فرمایا کہ جب تم ہڈیوں کے پاس سے گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے، اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ نہ ہڈی خود ان کا رزق ہے اور نہ لید کو ان کے جانور کھاتے ہیں، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو ہڈی اور لید وغیرہ کوئی چیز بھی پھینکی ہوئی نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے پاس معنوی طور پر کوئی چیز ان کے واسطے رزق ہوتی ہے اور جس طرح جنوں کی ذات ہماری نظروں سے چھپی ہوتی ہے اسی طرح وہ رزق بھی ہمارے نظروں سے مخفی ہے، سوال سے متعلق اتنی ہی بات کافی ہے اس سے زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اور جواب سے متعلق یہ گفتگو ہوتی ہے کہ "رجس" کا لفظ ایسے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جس سے نفرت اور گھن معلوم ہو اگر چہ وہ چیز اپنے طور پر حقیقتاً ناپاک اور نجس نہ ہو اسی بناء پر انصاب واز لام کو بھی قرآن پاک میں رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ ان میں حقیقی نجاست نظر تک نہیں آتی ہے، اس لئے یہ رجس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ بھی ایسے جانوروں کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں، اچھی طرح سمجھ لو، پھر ناپاک چیزوں سے بھی استنجاء کرنا منع ہے اسی طرح جس پتھر سے ایک مرتبہ ایک شخص نے استنجاء کر لیا خواہ استعمال کرنے والا خود ہو یا کوئی دوسرا ہو دوبارہ استعمال کرنا منع ہے، لیکن اگر اس پتھر کا کوئی کونہ ایسا ہو جسے استعمال نہیں کیا گیا ہو تو اس سے بلا کراہت جائز ہے

و لا بطعام، لانه اضاعة و اسراف......الخ

اور نہ کسی کھانے کے لائق یا کھانے سے استنجاء کرے، مثلاً غلہ روٹی وغیرہ سے، کیونکہ غلہ کی بربادی اور فضول خرچی ہے اور یہ دونوں باتیں ہی حرام ہیں، ع، اس طرح یہ عمل مکروہ تحریمی ثابت ہوا، م، اور اس طرح اس کی اہانت بھی ہوتی ہے اور جبکہ فقہاء کرام روٹی پر نمکدان رکھنے کو بھی مکروہ کہتے ہیں تو یہ عمل بدرجہ اولی مکروہ ہوگا، مگر اس دلیل سے کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اسی لئے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے، مگر ضائع کرنے اور بے جا خرچ کا ذکر فرمادیا ہے اس طرح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ وہ چیز جو کھانے کی قسم سے ہو خواہ انسان کے لئے ہو یا حیوان کے لئے جس میں بربادی لازم آتی ہو یا اسراف ہو اس سے استنجاء مکروہ ہے، م۔

اسی بناء پر استنجاء کرنا مکروہ ہوگا گوشت سے آبگینہ، مٹی کے برتن، درختوں کی پتیاں اور بالیوں سے التبیین، اور جانوروں کے چارہ سے، اور پختہ اینٹ اور کوئلہ سے۔ اور ایسی چیز سے جس کی خاص قیمت ہو یا احترام ہو جیسے دیباج قیمتی ریشمیں کپڑے، المبسوط، ع، اور کاغذ سے اگر چہ بغیر لکھا ہوا ہو، المضمرات، ایک عبارت ہے، پانی سے استنجاء کرنے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو تین مٹھی خاک سے، ان کے علاوہ روٹی اور اس جیسی چیز سے استنجاء نہ کرے، امام محمدؒ کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے استنجاء جائز ہے، اور دوروایتوں میں سے اظہر روایت کے مطابق سونے اور چاندی سے جائز ہے، جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز

ہے، ع، یعنی جائز مگر مکروہ ہے، م

ولا بیمینه، لان النبی علیه السلام نهی عن الاستنجاء بالیمین......الخ

اور اپنے داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے، اور جب پاخانہ کرے تو داہنے سے استنجاء نہ کرے، اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے، بخاری اور مسلم اور دوسرے ائمہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں بھی ممانعت کا حکم گذر چکا ہے، یہ تو خصوصی طور سے پاخانہ اور پیشاب کے بارے میں ممانعت ہے، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی ہے کبھی اپناذ کر اپنے داہنے ہاتھ سے نہیں پکڑا ہے، مع، اگر کسی کا بایاں ہاتھ شل ہو یا معذور ہو چکا ہو اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کی طاقت نہ ہو اور ایسا آدمی بھی نہ ہو جو بے پردگی کے بغیر اس پر پانی ڈال سکے تو وہ استنجاء نہ کرے، اور اگر ندی وغیرہ کا پانی مل جائے تو وہ داہنے ہاتھ سے ہی استنجاء کر لے، الخلاصہ، ایسی مجبوری میں بلا کراہت جائز ہے، السراج۔

پیشاب و پاخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا پیٹھ کرنا مکروہ ہے، الوقایہ، خواہ بنے ہوئے مکان میں ہو یا میدان میں ہو ہمارے نزدیک سب برابر ہے شرح الوقایہ، امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے البتہ ان کے نزدیک بنے ہوئے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ میں ام المومنین حضرت حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو قبلہ کی طرف پیٹھ کئے اور شام کی طرف منہ کئے ہوئے دو اینٹوں پر پاخانہ کرتے ہوئے دیکھا، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حدیث سے بنے ہوئے پاخانہ میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہے، اور ہماری دلیل حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے جو گذر گئی کہ پاخانہ اور پیشاب کی حالت میں قبلہ رخ نہ کرے، جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے، اور نسائی و ترمذی وغیرہ کی مختلف صورتوں اور متعدد سندوں سے احادیث ہیں کہ پاخانہ اور پیشاب میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور پیٹھ بھی نہ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف گھوم جاؤ، چونکہ مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جنوب کی طرف پڑتا ہے اس لئے مشرق یا مغرب کا حکم دیا ہے اور ہمارے علاقہ کے لحاظ سے شمال یا جنوب کو پھرے گا، اور رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد حضرت ابوایوب انصاریؓ جو اس روایت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام میں گئے تو ہم نے وہاں پاخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ان پر بیٹھ کر اپنا رخ گھما کر بیٹھتے، اور اللہ تعالیٰ کے پاس استغفار کرتے تھے۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ ہماری دلیل قولی ہے (کہ رسول اللہ ﷺ نے رخ پھیرنے کا حکم دیا) اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کا رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی قول پر عمل پایا گیا، اور دوسرے ائمہ کی ایک دلیل فعل پر ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں، اور یہ بھی اس حدیث ابن عمرؓ میں نہیں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس طرح بیٹھنا عذر کے بغیر تھا کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہے کہ آپ کا اسی طرح بیٹھنا شاید کسی مجبوری کی بناء پر ہو، جب کہ عذر کی حالت ہمیشہ مستثنیٰ ہوا کرتی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک بھی یہ حکم ہے کہ اگر کوئی بھول کر قبلہ رو بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ اگر ممکن ہو تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لے، جیسا کہ التبیین میں ہے، اور اگر رخ بدلنا ممکن نہ ہو تو پھر مجبوری ہے کوئی حرج نہیں ہے، ت، خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے مذہب میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور زیادہ مدلل ہے، م، عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو پیشاب یا پاخانہ کراتے وقت قبلہ کی طرف بٹھادیں، السراج۔

نیچے زمین میں بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، کھڑے ہو کر یا لیٹے یا ننگے کرنا، پیشاب کی جگہ پر وضو اور غسل کرنا، جن کپڑوں میں نماز پڑھنی ہو ان کے ماسوا دوسرے میں استنجاء کرنا، سر ڈھانکنا، بایاں پیر پہلے بڑھانا، پیروں کے درمیان کشادگی رکھنا، بائیں طرف زور دینا، بات کرنا، چھینکنے والے کو جواب دینا، سلام کا

جواب دینا، اذان کا جواب دینا، خود چھینکنے پر کھنکھارنا، اِدھر اُدھر دیکھنا، اپنے بدن سے کھیلنا، آسمان کی طرف دیکھنا، دیر تک پاخانہ میں ٹھہرنا، جس کی کانچ نکل آئے، روزہ دار ہونا، مٹی سے ہاتھ ملنا

ایسی انگوٹھی جس پر اللہ تعالٰے کا نام ہو یا کچھ آیات قرآنی ہوں پائخانہ میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے، عف سراج، اور بحر الرائق میں ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن بہتے پانی میں مکروہ تنزیہی ہے، د، پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا خواہ بہتا ہوا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو مکروہ ہے۔

نہر، کنوئیں، حوض، چشمہ کے کنارے اور پھلدار درخت کے نیچے، کھیتی میں، اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھ کر نفع اٹھائیں، یہ سب مکروہ ہیں، مسجد کے بغل میں، عید گاہ میں، مقبروں میں، چارپاؤں کے درمیان میں، مسلمانوں کے آنے جانے کے راستوں میں بھی مکروہ ہے، اور نیچی زمین پر بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، چوہے اور سانپ کے بلوں میں یا کسی بھی سوراخ میں بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اسی طرح کھڑے کھڑے، لیٹے ہوئے، یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مجبوری کی وجہ سے یہ کام ہو تو حرج نہیں ہے، اس وقت جب کہ لوگوں میں سے کسی کی نظروں کے سامنے نہ ہو، م۔

یہ بھی مکروہ ہے کہ آدمی جہاں وضو یا غسل کرے وہیں پیشاب کرے، السراج، اور یہ بات مستحب ہے کہ اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو نماز والے کپڑوں کو بدل کر دوسرے کپڑے میں پاخانہ کرنے جائے، ورنہ کپڑوں کا خاص خیال رکھے اور سر بھی ڈھانک کر جائے، السراج۔

داخل ہوتے وقت آدمی یوں کہے اَللّٰھُمَ اِنِی اَعُوذُبِکَ مِنَ الخُبُثِ والخَبَائِث اور بایاں پاؤں پہلے بڑھائے، اور نکلتے وقت دایاں پاؤں پہلے بڑھائے، التبیین، اور دونوں پاؤں میں کافی فاصلہ رکھے، اور بائیں پاؤں پر زور دے، باتیں نہ کرے، اور اللہ تعالٰے کا (زبان سے) ذکر نہ کرے، کسی چھینکنے والے کو یَرحَمُکَ اللہ کا جواب نہ دے اور نہ سلام کا جواب دے، اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے زبان سے کچھ نہ کہے، بغیر ضرورت اپنی شرم گاہ نہ دیکھے، اور جو کچھ نکلتا ہو اسے بھی نہ دیکھے، نہ تھوکے نہ ناک صاف کرے، نہ کھنکھارے، نہ ادھر ادھر تاکے، نہ اپنے بدن سے کھیلے، اور نہ آسمان کی طرف نظر اٹھائے، اور جہاں تک ممکن ہو دیر تک پیشاب یا پائخانہ میں دیر تک بیٹھنے کی عادت ڈالے، السراج۔

اور وہاں سے نکلتے وقت یوں کہے اَلحمدُ للہ الذی اَخرَجَ عنّی مَا یُؤذِینِی وابق مَا یَنفَعنِی، یہ دعاء حدیث میں منقول ہے، م، پائخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ملنا حدیث میں مروی ہے، ایسا ہی التجنیس میں ہے، اور یہ صحیح اور مستحب ہے، م، نہر کے کنارے استنجاء کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کسی کی کانچ (پائخانہ کے مقام کا کچھ حصہ باہر نکل آنا) نکل آئی اور اس نے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو، ع، اگر روزہ دار ہو تو ضروری ہے، یہاں طہارت کی بحث ختم ہوئی، اب صلوۃ کی بحث شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلاۃ
(نماز کا بیان)

توضیح:- نماز کا بیان، نماز کی فرضیت، نماز سے انکار، عمداً نماز کا چھوڑنے والا
کافر نے اگر نماز پڑھ لی، بعد حکم اگر مرتد ہو، ہر مومن پر نماز فرض اگرچہ اسے وقت نہ ملے

طہارت نماز کی شرطوں میں سے ہے اور وہ نماز سے پہلے ہوا کرتی ہیں اسی لئے انہیں پہلے بیان کر کے اب مقصود اصلی یعنی نماز کی بحث شروع کی گئی ہے، لغت میں صلوۃ دعاء کے معنی میں ہے، قرآن پاک کے لکھنے کا جو مخصوص طریقہ ہے اس کے مطابق صلوۃ کو واو کے ساتھ لکھا جاتا ہے لیکن دوسرے مقامات میں لکھتے وقت صلاۃ زکاۃ الف کے ساتھ لکھنا چاہئے، امام رازیؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دعاء کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، تمام لغت والوں نے اسی کو صحیح کہا ہے، نماز کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع سے ہے، قرآن سے ثبوت میں یہ آیت ہے ﴿اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰباً مَّوْقُوْتاً﴾ یعنی نماز مومنوں پر فرض وقت کے ساتھ ہو چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لوح محفوظ اور ام الکتاب میں اللہ تعالے نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی ہے، اس آیت کے علاوہ اور بھی دوسری بہت سی آیتوں سے فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح ہے کہ فرمایا گیا ہے اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے لا الہ الا اللہ کی گواہی دینا، نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور جس کو طاقت اور حیثیت ہو اسے خانہ کعبہ کا حج کرنا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اجماع کے ثبوت کے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے ابتک امت میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا ہے، مع، نماز فرض عین ہے اس کو ترک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، الخلاصہ۔

یہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو عاقل وبالغ ہو، ت، یعنی اسلام لانے کے بعد نماز ہر عاقل وبالغ پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو، اگر کوئی یہ کہے کہ بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز کے لئے مارو جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنیؓ اور ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ مارنے کا حکم نیکی کی عادت ڈالنے اور نماز سے نفرت اور گھبراہٹ کی عادت پیدا نہ ہونے کے لئے ہے، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، نیز دوسری قطعی دلیلوں سے اس کا ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جامع الرموز میں زاہدی کے حوالہ سے ہے کہ جیسے بچہ کو نماز کے لئے مارا جائے اسی طرح روزے کے لئے مارا جائے، اور یہی صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بچہ کی قوت اور برداشت کی صلاحیت کو دیکھنا ضروری ہے مگر اصل مقصود روزہ رکھنے کا وہی ہے، جو اختیار میں ہے، م۔

نماز کا انکار کرنے والا کافر ہے، الخلاصہ، ت، جو شخص نماز کی فرضیت کا ماننے والا تو ہو مگر نفس کی سستی وغیرہ سے قصداً نہیں پڑھتا ہے وہ فاسق ہے، ت، ایسا شخص قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کر لیا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کر لے، شرح المجمع لابن

الملک، ت، اگر نماز کی فرضیت کا انکار کر کے مرتد ہوا تو اسے قتل کیا جائے گا، اس صورت میں جب کہ پہلے اس کا اسلام ظاہر ہو چکا ہو خواہ اس کے اقرار سے یا نماز پڑھنے سے یا کسی اور طرح سے مسلمان ہونا معلوم ہوا ہو، م۔

اگر کسی کافر نے زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار نہیں کیا مگر (۱) وقت کے اندر، (۲) جماعت کے ساتھ، اور (۳) مقتدی بن کر، (۴) نماز پوری پڑھ لی تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر ان چار شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو جماعت نہ ہو یا مقتدی نہ ہوا ہو بلکہ امام ہو یا تھوڑی پڑھ کر چھوڑ دی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وقت کے اندر اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا، یا جانوروں کی زکوۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور دوسری عبادتیں کرنے سے حکم نہیں لگایا جائے گا، م و۔

مسلمان ہونے کا حکم لگا دیئے جانے کے بعد اگر مرتد ہوا تو قتل کیا جائے گا، واضح ہو کہ ایمان لانے میں یہ ماننا بھی لازم آتا ہے کہ نماز بھی ایک فرض ہے دوسرے فرائض کے ساتھ، اور یہی سب سے پہلے اور اصل فرض ہے اس وجہ سے ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ ادا کرنے کا وقت نہ ملے، مثلاً آفتاب نکلنے پر کوئی مسلمان ہو اور اس کی نیت یہ رہی کہ اپنی بقیہ پوری زندگی عبادات کی ادائیگی میں گذاروں گا تو اس کا یہ عمل اس کے لئے موجب ثواب ہے، اسے چاہئے کہ ظہر کا وقت آنے پر تمام شرائط کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کرلے، اور اگر ظہر کا وقت آنے سے پہلے اسے موت آگئی تو پچھلی خالص نیت ہونے کی بناء پر ہمیشہ کے لئے اسے ثواب ہو جائے گا، اور اس دن کے ظہر ادا نہ کرنے کا اس سے کوئی مؤاخذہ نہ ہو گا، یہی تحقیق ہے، م، اس کے بعد سے ہر روز ہر نماز کا وقت مومن کے لئے نماز واجب ہونے کا سبب ہو گا، نماز کا وجوب تو بالکل اول وقت سے شروع ہو گا مگر گنجائش کے ساتھ اور جب وقت آخر ہونے پر آئے گا تو وہ وقت لازمی سبب ہو گا، مزید تفصیل عنقریب آئے گی، عینیؒ کی شرح میں ہے کہ پانچوں نمازوں کے واجب ہونے کا سبب ان کا وقت ہے۔

شرائط نماز، ارکان نماز، ادائے نماز کا نتیجہ، وجوب ادائے نماز کا وقت

نماز کی شرطیں چھ ہیں، (۱) طہارت، (۲) ستر عورت یعنی شرم گاہ ڈھانپنا، (۳) استقبال قبلہ، (۴) وقت، (۵) نیت، (۶) تکبیر تحریمہ، وقت کے اندر دونوں باتیں ہیں ایک تو وہ شرط اداء ہے اسی بناء پر اگر ظہر کا وقت موجود نہ ہو تو ظہر کی ادائیگی درست نہ ہو گی، دوسرے یہ کہ وہ وجوب کے لئے سبب بھی ہے اسی بناء پر آئندہ کل کے ظہر کی نماز آج کے ظہر کے وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہو گا، کیونکہ وہ نماز اسی وقت واجب ہو گی جب اس کا وقت آئے گا۔

نماز کے ارکان پانچ ہیں (۱) کھڑا ہونا، (۲) قرأت کرنا، (۳) رکوع کرنا، (۴) سجدہ کرنا، (۵) مقدار تشہد قعدہ اخیرہ کرنا۔

نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں اس پر نماز کا جو کام لازم تھا وہ ادا ہو گیا، اور آخرت میں اس کا ثواب بہت زیادہ ہو گا، پانچوں نمازوں کا لازم ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوٰةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ﴾ (پ ۲، ع ۵) اور ان کا علیحدہ علیحدہ تعین ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿سُبْحَانَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ﴾ (پ ۲۱، رکوع ۵) اور ان کی فرضیت کے سلسلہ کی حدیثیں مشہور ہیں اور ان پر عمل متواتر ہے، حکیم ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس امت پر سب سے پہلے جو چیز فرض ہوئی ہے وہ نماز ہے، اور حربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ معراج سے قبل فجر اور عصر کی نمازیں فرض تھیں، مع، ظاہراً سب سے پہلے صرف اتنی ہی فرض رہی پھر ان میں زیادتی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز جب سب سے پہلے فرض ہوئی تو حضر و سفر ہر حالت میں دو دو رکعت فرض ہوئی پھر حضر کی نماز کی رکعتیں زیادہ ہوئیں مگر سفر کی اتنی ہی باقی رہیں، نیز صحاح میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ سفر کی نماز میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ وہ پوری ہے، اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو رکعت فرض ہوئی پھر مدینہ میں ہجرت

کے بعد حضر کی نماز چار رکعت ہو گئی اور سفر کی نماز اپنی جگہ باقی رہی، مسند احمد میں ہے کہ مغرب کے ماسوا نماز دو دو رکعت ہے کیونکہ مغرب کی شروع میں بھی تین ہی رکعت تھی۔

میں کہتا ہوں کہ اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ معراج میں پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں، لیکن رکعتوں کی تعداد میں اس وقت تغیر نہیں ہوا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچوں نمازیں شب معراج میں فرض ہوئی ہیں، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے نماز فرض ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، حالانکہ مدینہ میں ہجرت سے تین برس پہلے ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

میں کہتا ہوں کہ ہجرت سے ایک سال یا اٹھارہ مہینے پہلے سترہویں رمضان دوشنبہ کی رات کو معراج کا واقعہ ہوا اس سے ظاہر ہوا کہ واقعہ معراج سے پہلے سے نماز فرض تھی، اور دو دو رکعت تھی، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فجر وعصر کے علاوہ مغرب کی بھی تھی، جیسا کہ امام احمدؒ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور ہجرت کے بعد رکعتوں کے تعداد بڑھی ہے، اس کے بعد نبوت کے وقت سے وحی کے ذریعہ وضوء اس کے ساتھ کچھ اور فرض نمازیں بڑھی ہیں۔

اور بعثت سے قبل آپ کا غار حراء میں جانا اور عبادت کرنا صحیح ثابت ہے اس لئے قول مختار کے مطابق آپ پچھلی شریعت کے پابند نہ تھے، بلکہ کشف شریعت ابراہیمی علیہ السلام یا جس طرح اللہ کی مرضی ہوئی آپ عبادت فرماتے تھے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ اب یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ پانچ وقت کی نمازیں فرض ہوئیں اور ان کی رکعتیں توقیفی یعنی منجانب اللہ مقرر ہیں ان میں اجتہاد اور قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کو اللہ کی طرف سے ہر وقت کی رکعتوں کی تعداد بتا دی گئی ہے، ان کا ثبوت قطعی اور ان پر عمل متواتر ہے، اور ان کا انکار کفر ہے، اور اقرار کے ساتھ ان پر عمل ترک کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ترک نماز آدمی اور شرک کے درمیان ہے، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے لیکن ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے عمداً ایک نماز بھی چھوڑی وہ کافر اور واجب قتل ہے، اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ اسے فوراً قتل کر دیا جائے، اس کے باوجود وہ اسے کفر پر باقی رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا شخص اگر منکر نماز نہیں ہے تو وہ کافر نہیں ہے البتہ وہ فاسق ہے، اور یہی تحقیق ہے۔

کسی کو اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ یہ بات تو خلاف حدیث ہے کیونکہ یہ حدیث کے عین مطابق ہے، میرے نزدیک اس کی تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بہت سے لوگ جہاد کے ڈر سے منافقت کے ساتھ اپنا ایمان ظاہر کرتے اور دوسری حدیث میں ہے کہ کوئی جب **لا الہ الا اللہ** کہہ دے تو اس نے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیا، لہذا نفاق کے طور پر کلمہ توحید کہتے اور نمازوں کی ادائے گی میں بے پرواہی کرتے کیونکہ انہیں دل سے اعتقاد تو نہیں تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **بَین الرَّجلِ وبینَ الشرك تركُ الصَّلوةِ** کہ آدمی اور شرک کے درمیان علامت نماز چھوڑ دینا ہے، مطلب یہ ہے کہ حالت اسلام اور حالت شرک میں بظاہر یکسانیت ہی ہے کوئی فرق نہیں ہے فرق صرف نماز کا ہے کہ جب نماز کو ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی ہے۔

اسی لئے بریدہؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ **اَلعَهد الَّذی بَیننا وبَینهُم الصَّلوٰةُ فَمن تركَها فَقد كَفر** ہمارے اور ان کے درمیان جو عہد ہے وہ نماز ہے اس لئے جس نے نماز چھوڑی اس نے کفر کیا ترمذی نے یہ روایت بیان کی ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے اور نسائی نے بھی روایت کی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے دل سے اللہ کو ایک جاننے اور اس کی تصدیق کرنے اور زبان سے اسی بات کا اظہار و اقرار کرنا، تاکہ دوسرے مسلمان اس کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور لوگ اسے کافر نہ سمجھیں اور نہ اس کے ساتھ جہاد کریں بلکہ اس

کے ساتھ نکاح وبیاہ کے تعلقات قائم کریں، انہیں بھائی جانیں، اس بناء پر اگر کسی کے دل میں ایسی تصدیق ہو مگر کافروں کے خوف سے اس کا اظہار نہیں کیا تو بالاتفاق ایسا شخص اللہ کے نزدیک مومن ہے، صرف اس صورت میں اختلاف ہوگا کہ بلاوجہ اور بغیر خوف کے اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا، اور جس شخص نے زبان سے تو اظہار اور اقرار کیا مگر دل میں کوئی یقین نہ ہو تو وہ منافق کہلائے گا، اور اس کی صورت اور کافر و مشرک کی صورت اور حالت میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق بظاہر نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اس نے نماز بھی چھوڑ دی تو اب کچھ فرق باقی نہ رہا، اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور نماز چھوڑ دی تو ظاہری صورت میں اس کے اور کافر کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس کے دل کی کیفیت تو صرف خدا کو ہی معلوم ہے۔

مختصر بات یہ ہوئی کہ نماز کے ذریعہ ہی ایمان و کفر کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اور جب نماز ہی نہیں رہی تو کچھ فرق باقی نہ رہا، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فی الحقیقت باطن میں بھی وہ کافر ہو جائے گا، بلکہ یہ مطلب ہوگا کہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں بھی ایمان ہے لیکن ظاہر میں بھی فاسق ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اس کے نور تصدیق پر تاریکی چھا گئی۔

اور حدیث میں ہے کہ بندہ جب گناہ کرتا ہے اور توبہ نہیں کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے اس کے بعد کے ہر ایسے گناہ سے جس کے بعد توبہ نہ ہو وہ نقطہ بڑھتا جاتا ہے اس کے بعد ایسا وقت آتا ہے کہ اس کا سارا دل سیاہ ہو جاتا ہے پھر اس میں نیکی کرنے کی بالکل صلاحیت باقی نہیں رہتی، یہ حدیث صحیح وغیرہ میں ہے، اور نماز نہ پڑھنے کا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ نماز ایسی چیز ہے کہ دوسرے گناہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اس کی سزا حد ہے لہٰذا آپ مجھ پر وہ حد جاری فرمائیں اس کے بعد اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھی پھر فراغت کے فوراً بعد رسول اللہ ﷺ سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا اس خیال سے کہ دنیا میں سزا پاکر جان جاتی ہے تو جائے لیکن عذاب جہنم سے تو نجات ملے، اس نے کہا آپ مجھے قرآن کے قانون کے مطابق سزا دیں جو بھی ہو، تب آپ نے فرمایا کیا تم نے ہماری ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے انہوں نے کہا جی ہاں پڑھ لی ہے، آپ نے فرمایا تو پھر جاؤ کہ اللہ تعالے نے تمہارا گناہ بخش دیا ہے یا یہ فرمایا ہے کہ تمہاری حد بخش دی ہے۔

اسی قسم کی صحیح مسلم میں حضرت ابوامامہؓ سے بھی روایت ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ یعنی نیکیاں گناہوں کو دور کرتی ہیں، اور ایک حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے سوال کیا کہ یہ فضل واحسان صرف اسی شخص کے لئے ہے یا ہر شخص کے لئے ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ میری امت کے ہر فرد کے لئے ہے، یہ بھی صحاح کی حدیث میں ہے، اور ابوہریرہؓ سے بخاری اور مسلم کے علاوہ کچھ اور کتابوں میں روایت ہے کہ نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل کے دور ہو جانے سے دی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنی درمیانی مدت کے لئے گناہوں سے کفارے ہیں، بشرطیکہ ان اوقات میں بڑے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں، یہ روایت مسلم اور ترمذی نے بیان کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو یہ دونوں نمازیں ان کے درمیانی وقت کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اس طرح ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز تک جتنے گناہ بشریت اور انسانیت کی بناء پر صادر ہو گئے ہوں گے عصر کی نماز پڑھ لینے سے معاف ہو گئے، اس طرح سے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ، ان سب میں ایک شرط یہ ہے کہ اس عرصہ میں کبیرہ گناہ اس سے سرزد نہ ہوا ہو، کبیرہ کے سرزد ہونے کے بارے اور اس تفصیل میں کچھ اختلاف علماء ہے مگر شرک سرزد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ایمان لانے کے بعد سب سے بڑی عبادت نماز ہے، اور ہر نماز کے لئے بے شمار فضیلتیں منقول ہے، میں نے ان میں سے مختصر جامع

فضائل کر دی ہیں، م۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز کی ادائیگی کا وجوب ہمارے نزدیک آخری وقت سے متعلق ہے، یعنی ابتداء سے کم ہوتا ہوا جب کہ اتنا رہ جائے کہ اب اس میں صرف فرض ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی ادا واجب ہو جائے گی اور مزید تاخیر جائز نہ ہو گی، چنانچہ ایک شخص کو صرف اتنا وقت ملا کہ اس میں وہ تحریمہ باندھ سکے تو ہمارے نزدیک اس فرض کی ادائے گی ضروری ہو گی، لہٰذا فتاوی ہندیہ میں ہے کہ مقدار تحریمہ کے اندازے سے بچے ہوئے آخری وقت کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ایسے وقت میں جب کہ صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے وقت باقی رہ گیا ہو کوئی کافر اسلام لایا اور بچہ بالغ ہو گیا یا دیوانہ کو ہوش آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک ان لوگوں پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی، المضمرات۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کی قضاء اس پر لازم ہو گی، م، اسی طرح مذکورہ باتیں نماز کے ایسے ہی وقت میں پیدا ہو جائیں اور اس وقت تک نماز ادا نہ کی ہو تو بالاتفاق وہ فرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، مختار الفتاوی، اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ نرس یا بچہ جنانے والی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائے گا تو اس کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ اس نماز کو مؤخر کر دے، اگر چوروں، ڈکیتوں اور ان جیسے دشمنوں کے وجہ سے نماز میں تاخیر کرنا پڑے تو جائز ہو گا، الخلاصہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے اس کی وجہ اور علت کسی کتاب میں نہیں دیکھی ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا ظاہری سبب غزوۂ خندق کا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحابہ کرامؓ کی چار نمازیں فوت ہو گئیں تھیں، جس کی وجہ کفار قریش کے ظلم وزیادتی اور قتل وغارت گری سے بچاؤ کی فکر تھی اس لئے جہاں کہیں یہ وجہ پائے جائے گی وہاں تاخیر سے پڑھنا جائز ہو جائے گا، مثلاً بچہ جنانے والی کی تاخیر بچہ یا زچہ کی مدت کے خطرہ کے وقت اور چوروں یا ڈاکوؤں کے خطرہ سے دربانوں اور محافظوں کی تاخیر، خوب سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب چونکہ وقت یہی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اس مسئلہ کو اچھی طرح جاننا ضروری ہوا اور اسی کو پہلے بیان کرنا بھی لازم ہوا، اسی بناء پر مصنفؒ نے آئندہ عبارت باب المواقیت سے شروع کی ہے۔

باب المواقیت

(یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے)

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وھو المعترض فی الافق، وآخر وقتھا مالم تطلع الشمس، لحدیث إمامة جبریل علیه السلام انه أمَّ رسول الله علیه السلام فیھا فی الیوم الاول حین طلع الفجر، وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا، وکادت الشمس تطلع، ثم قال فی آخر الحدیث: ما بین ھذین الوقتین وقت لك ولأمتك.

ترجمہ:- یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے، فجر کا پہلا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب کہ دوسری فجر شروع ہو جائے اس سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب طلوع نہ ہو امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث کی وجہ سے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی امامت فرمائی پہلے دن میں اس وقت جب کہ فجر طلوع ہوئی تھی، اور دوسرے دن میں اس وقت جب کہ اتنی روشنی آگئی تھی کہ قریب تھا کہ آفتاب نکل آئے، پھر اس حدیث کے آخر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپ کے لئے اور آپ کے امت کے لئے ہے۔

توضیح:- نمازوں کے اوقات، فجر کا اول و آخر وقت

باب المواقیت الخ، یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے مواقیت میقات کی جمع ہے، ایسی چیز جس سے کسی چیز کی حد مقرر کی جائے خواہ زمانہ سے ہو جیسے مواقیت نماز یا جگہ سے ہو جیسے حج میں مواقیت احرام، مع.

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وهو المعترض فی الافق......الخ.

وقت فجر اس وقت سے شروع ہوتا ہے جبکہ دوسری فجر شروع ہو، اور اس دوسری فجر سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب تک کہ آفتاب طلوع نہ ہو، اس وقت کی ابتداء و انتہا کے بارے میں کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی پہلی نماز ہے کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ ﷺ پر پچاس نمازیں فرض کی گئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کر دی گئیں پھر اللہ کی طرف سے آواز لگائی گئی کہ اے محمد! میرے یہاں بات بدلتی نہیں ہے، اس لئے اب ان پانچ نمازوں ہی کے عوض پچاس نمازوں کا ثواب ہے، یہ حدیث احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے ساتھ ہی ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فجر اول سے مراد وہ روشنی ہے جو لانبائی میں بھیڑئے کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اس کے بعد تاریکی ہو جاتی ہے پھر افق کی چوڑائی یعنی پورب میں اتر سے دکھن کی طرف پھیلتی ہے (اور یہ روشنی بڑھتی جاتی ہے) اس کو فجر ثانی فرمایا گیا ہے، اور بالاتفاق یہی معتبر ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا کامل وقت ہے، طلوع آفتاب سے مراد ایک جزو ہے اسی بناء پر اگر آفتاب کا ایک جزو طلوع ہوا تو گویا پورا آفتاب طلوع ہو گیا.

لحدیث إمامة جبریل علیه السلام انه أمَّ رسول الله علیه السلام فیها فی الیوم الاول......الخ

اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو امام بن کر نماز پڑھانے کی تفصیل ہے، اس طرح سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے امام بن کر دونوں میں سے پہلے دن میں فجر کے وقت میں نماز پڑھائی فجر اول کے شروع ہوتے ہی، اور دوسرے دن اس وقت جب کہ خوب سپیدی ہو گئی اور آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر حدیث کے آخر میں کہا کہ ان دونوں دنوں کے درمیان جو وقت ہے وہی آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے، یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں میں پہلے دن طلوع فجر سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب کے درمیان فجر کی نماز کا وقت ہے، مصنف ھدایہؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کر دی کہ یہ وقت آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے ہے اس تفسیر کی غرض یہ ہے کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ شاید یہ وقت صرف رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص ہے، البتہ مصنف نے یہ تفسیر اس انداز سے بیان کی ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں داخل ہے۔

اسی بناء پر شارحین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ لفظ حدیث میں مذکور نہیں ہے، م، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جبرئیل نے دو بار میری امامت خانہ کعبہ کے پاس کی ہے، ان میں سے پہلی بار مجھے ظہر کی نماز پڑھائی، جب کہ جوتے کے تسمہ کے برابر سایہ تھا، پھر عصر کی نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر تھا پھر آفتاب ڈوبتے ہی مغرب کی نماز پڑھائی اور روزہ دار نے روزہ کھول لیا، پھر شفق غائب ہوتے ہی عشاء کی نماز پڑھائی، پھر فجر ثانی کے چمکتے ہی اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوتے ہی پھر ظہر کی دوسری بار نماز پڑھائی اس وقت جب کہ ہر چیز کا سایہ اس چیز کے برابر تھا جیسے گذشتہ روز عصر کا وقت تھا، پھر جب ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو گیا تو عصر کی نماز پڑھائی، پھر پہلے دن کے وقت کے مانند ہی مغرب کی نماز پڑھائی، پھر جب تہائی رات گذر گئی تو عشاء کی نماز پڑھائی، پھر جب زمین پر خوب روشنی پھیل گئی تو فجر کی نماز پڑھائی، پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ بتایا ہوا وقت گذشتہ انبیاء کرام کا وقت ہے اور دونوں وقتوں کے درمیان نماز کا وقت ہے، یہ

روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن ہے، ع، اور یہ حدیث حسن صحیح ہے، ف، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں، ف، اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ع، اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک راوی عبد الرحمٰن بن الحارث ہے جس کے بارے میں امام احمدؒ نے کہا ہے وہ متروک الحدیث ہے، اور نسائی، ابن معین اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ لین الحدیث (کمزور ہے)، جواب یہ ہوگا کہ مگر ابن حبان اور ابن سعید نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ترمذی وابوداؤد وغیرھم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے بلاوجہ اس میں گفتگو کی ہے حالانکہ اس کے سارے راوی علم کے ساتھ مشہور ہیں، اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقوں سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، مع، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ گویا عبد الرحمٰن کی روایت کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت کی وجہ سے قرار پائی ہے، ایسے یہ متابعت اچھی ہے، مف۔

اس بارہ میں حضرت ابو ہریرہ اور جابرؓ وغیرھم صحابہ کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، مع، ان میں سے جابرؓ کی حدیث بھی مذکور حدیث کے معنی میں ہے، اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں اس طرح ہے پھر جبرئیل علیہ السلام صبح کو اس وقت آئے جب کہ روشنی خوب پھیل گئی، اور کہا کہ اے محمد (ﷺ) کھڑے ہو کر آپ نماز پڑھ لیں اس کے بعد صبح کی نماز پڑھی اور کہا کہ ان (دونوں کے) وقتوں کے درمیان میں نماز کا کل وقت ہے، یہ روایت ابن حبان، حاکم، احمد، اسحٰق نے بیان کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ مواقیت کے سلسلہ میں جابرؓ کی حدیث سب سے اصح ہے، مفع۔

پھر انبیائے سابقین کی نمازوں کا وقت جو ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے اس کی مراد یہ ہے کہ ان میں سے جس نبی پر جو نماز فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی کیونکہ ان پانچ نمازوں کا مجموعہ ہمارے زمانہ میں ہیں یہ تو اسی امت کا خاصہ ہے، مع، بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف صبح کی نماز کے بارے میں ہے کیونکہ یہ نماز تمام انبیاء پر لازم تھی، م، "ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اول و آخر کے ساتھ یعنی پورا مکمل وقت کیونکہ اول آخر اوقات میں تو خود ہی نماز پڑھی انکے ساتھ درمیانی وقت ملا لیا گیا ہے، مع، اور عصر صرف دو مثل تک مستحب وقت کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کا مکروہ وقت تو مغرب تک باقی رہتا ہے۔

ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام، لقوله عليه السلام: لا يغرّنكم أذان بلال، ولا الفجر المستطيل، وانما الفجر المستطير فى الافق، اى المنتشر فيها، واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبريل عليه السلام فى اليوم الاول حين زالت الشمس، وآخر وقتها عند ابى حنيفة اذا صار ظل كل شىء مثليه سوى فىء الزوال.

ترجمہ:- اور فجر کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو لمبائی میں (پورب سے پچھم کی طرف) ظاہر ہوتی ہے، اس کے بعد پھر تاریکی چھا جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بلال کی اذان تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے اور نہ لانبی صبح، اور حقیقی فجر تو وہ ہے جو افق میں مستطیر یعنی اس میں منتشر ہوتی ہے، اور ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب کہ آفتاب ڈھل گیا ہو اس دلیل سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن ظہر کی امامت اس وقت فرمائی تھی کہ آفتاب ڈھل گیا تھا، اور اس کا آخری وقت ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ فئی زوال کے علاوہ دوگنا ہوتا ہے۔

توضیح:- فجر صادق اور کاذب، ظہر کا اول اور آخر وقت

سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ، سایہ زوال کی تعریف

ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام......الخ

اور صبح کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، (رات کے آخری حصہ میں پہلے سپیدی نمودار ہوتی ہے پورب سے پچھم کی طرف جس سے عموماً صبح ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے مگر یہ تھوڑی دیر کے بعد رفتہ رفتہ ختم ہو جاتی ہے اسی لئے یہ صبح جھوٹی ہوتی اور اسے جھوٹی صبح کہا جاتا ہے) اور حقیقی اور سچی صبح تو وہ ہے جو اتر سے دکھن کی طرف پھیل جاتی ہے (اور یہی روشنی بڑھتے بڑھتے دن نکل آتا ہے اسی لئے یہ صبح صادق کہلاتی ہے) اس حدیث کی بناء پر کہ تمہیں بلال کی اذان دھوکہ میں نہ ڈالے، یہ حدیث صحیح مسلم، سنن ترمذی اور نسائی کی کتاب الصوم میں ہے البتہ ان کے الفاظ تھوڑے سے بدلے ہوئے ہیں مگر مفہوم میں قریب قریب ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ تم سحری کھاتے رہو، بلال کی اذان سے دھوکہ نہ کھاؤ، اور صحیح بخاری میں ہے کہ وہ رات سے ہی اذان دیتے ہیں، ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ کی ذمہ داری میں ہے الخ ترمذی وغیرہ میں یہ روایت ہے، حضرت عمارہ بن روبیہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ ایسا کوئی آدمی بھی جہنم کی آگ میں داخل نہ ہوگا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھی ہو، اس کی روایت مسلم وغیرہ نے کی ہے، ان دونوں نمازوں سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں، نماز فجر مشہود ملائکہ ہے کہ فرشتے خصوصیت کے ساتھ اس وقت حاضر ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوداً﴾ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز فجر کا پورا وقت کامل ہے، اس وقت کوئی بھی مکروہ حصہ نہیں ہے بخلاف عصر کے دو مثل جس کا تذکرہ ہو چکا ہے کہ اس کے بعد مکروہ وقت آجاتا ہے جس کا بیان عنقریب ہوگا، م۔

واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبريل عليه السلام......الخ

اور ظہر کا اول وقت اس وقت ہوتا ہے جب کہ آفتاب کو زوال ہو جاتا ہے یعنی ٹھیک دوپہر سے پچھم کی طرف تھوڑا سا ڈھل جاتا ہے، لامامة جبرئیل پہلے دن حضرت جبرئیل کے امامت کرنے کی وجہ سے جو اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس آفتاب ڈھلتے ہی، اس سے معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے، مبسوط میں ہے کہ اس ابتدائے وقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مگر بعض لوگوں کہنا ہے کہ پہلا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ سایہ قدر شراک (جوتے کے تسمہ) کے برابر ہے، نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ اتفاق کا دعوی فقہاء کے قول کے خلاف ہے، مع، اگر کہا جائے کہ امامت جبرئیل کا واقعہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے اور اوپر ذکر کی گئی ہے، خود اس میں بقدر شراک کی تصریح ہے، جواب کہ وہ وقت نماز سے فارغ ہونے کا بیان ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت زوال شروع ہو رہا تھا اور اس وقت سایہ بقدر شراک تھا، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زوال کے بعد اتنی تاخیر کی تھی کہ سایہ اتنا ہو گیا تھا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس تاویل کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی دوسری روایت میں اور حضرت جابر، عمرو بن حزم، بریدہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، اور ابوموسیٰؓ کی احادیث میں جو صحاح اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ ظہر کی ابتداء اس وقت ہے جب کہ زوال آفتاب ہو، اور آیت پاک ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی نماز زوال آفتاب کے وقت پر قائم کرو صحیح تفسیر واقع ہو رہی ہے۔

وآخر وقتها عند ابی حنیفة اذا صار ظل کل شیء مثلیه سوی فیء الزوال...... الخ

اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو جائے اس کے فئی زوال (سایہ اصلی) کے علاوہ، یہ وقت اتنا آخری ہوتا ہے کہ اس وقت کے آتے ہی وقت ختم ہو جاتا ہے، اگر یہ سوال ہو کہ مذکور حدیث میں تو ایک مثل سایہ تک کا بیان ہے، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایک مثل کا حکم خانہ کعبہ کے علاقہ کے لئے ہے جو عین خط استواء پر ہے اور وہاں دوپہر کے وقت سایہ بالکل نہیں ہوتا ہے اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا ہے، اس لئے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب خانہ کعبہ کے علاقہ میں سایہ زوال کے علاوہ ایک مثل ہو تو جن علاقوں میں دوپہر کے وقت مثل کے قریب سایہ ہو وہاں آخر

وقت میں دوگنا ہو جائے گا، اس حساب سے ان احادیث میں مطابقت پوری پائی جارہی ہے کوئی قول حدیث کے مخالف نہیں ہے، بلکہ مفہوم حدیث کے مطابق ہے، یہ بحث اس مقام کی بہترین اور اعلیٰ ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بحث میں کوئی کلام نہیں ہے، بلکہ کلام تو سایہ اصلی کے علاوہ دوگنا ہونے میں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع ثلجی سے اس طرح مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جائے، اور اس لکڑی کا سایہ جہاں پر پڑے وہاں پر ایک گول لکیر یا دائرہ بنالیا جائے، اس لکڑی کا سایہ گھٹ کر جہاں پہونچے اس جگہ پر کوئی نشان لگادیا جائے، اس کے بعد جب تک سایہ خط اور علامت سے کم ہوتا رہے تب تک زوال نہ ہوگا، اور جب ٹھہر جائے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استواء کا ہوگا، پھر وہ سایہ جب بڑھنے لگے اس وقت زوال ہوگا، اور سایہ زوال کا کہلاتا ہے، سرخسیؒ اور مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، مع، صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہندیہ بنایا ہے۔
مختصراً یہ ہے کہ برابر زمین پر ایک گول دائرہ بنا کر اس کے مرکز پر اس دائرہ کے قطرہ سے چوتھائی مقدار کی ایک لکڑی کھڑی کردی جائی صبح کے وقت آفتاب کے نکلتے ہی اس لکڑی کا سایہ اس دائرہ سے باہر ہوگا، اور جیسے جیسے آفتاب بلند ہوتا جائے گا وہ سایہ کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس سایہ کا آخری حصہ دائرے پر ہوگا، جب سایہ باہر سے کم ہو کر ٹھیک گول دائرہ پر ہو اس جگہ ایک نشان یا نقطہ ڈال دیا جائے، اور اس نقطہ کی جگہ سے ایک سیدھی لکیر مرکز تک کھینچ دی جائے، پھر وہ سایہ گھٹتا ہوا دائرہ کے اندر آجائے گا، اور سایہ کم ہوتا ہوا آخر ایک جگہ پر پہونچ کر رک جائے گا، ٹھیک وہی وقت آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہوگا، اس کے بعد آفتاب پچھم کی طرف ڈھل کر آگے بڑھے گا، وہ سایہ جس جگہ پہونچ کر رک گیا تھا اس سایہ کو اندازہ کرنا ہوگا کہ مثلاً اس لکڑی کا چوتھائی یا تہائی یا کم و بیش ہے اگر چوتھائی تھا تو اس پر بھی نشان لگادیا جائے پھر وہ سایہ بڑھتے بڑھتے دائرے کے دوسرے حصہ پر پہونچ جائے گا تو وہاں بھی نقطہ دینا چاہئے اور وہ سایہ کچھ دیر بعد دائرے سے آگے بڑھتا جائے گا اس وقت دائرے کے دو کناروں پر جو ایک نقطہ لگایا گیا تھا دونوں کو سیدھی لکیر سے ملادیا جائے، یہی لکیر نصف النہار کی لکیر ہوگی، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوگنا اور اس کی چوتھائی کے برابر ہوگا وہی وقت ظہر کے ختم ہونے کا ہوگا، اور ظہر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا۔

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابی حنيفةؒ، وفیء الزوال هوالفیء الذی يكون للاشياء وقت الزوال، لهما امامة جبريل فی اليوم الاول للعصر فی هذا الوقت، ولابی حنيفةؒ قوله عليه السلام: ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم، واشد الحر فی ديارهم فی هذا الوقت، واذا تعارضت الآثار لاينقضی الوقت بالشك.

ترجمہ:- اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو، اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے، اور زوال کا سایہ وہ ہوتا ہے جو ہر چیز کے لئے زوال کے وقت باقی رہتا ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن عصر کی نماز میں اسی وقت امامت کی تھی، اور ابوحنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہے، اور ان علاقوں میں سخت ترین گرمی اسی وقت ہوتی ہے اب جب کہ احادیث میں تعارض ہو رہا ہے اس لئے شک کی وجہ سے وقت خارج نہ ہوگا۔

توضیح:- ظہر کے وقت میں فقہاء کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابی حنيفةؒ......الخ
اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو ظہر کا وقت اس وقت ختم ہو جائے گا یعنی سایہ زوال

کے علاوہ سایہ اس کے برابر ہو رہا ہو، یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام زفرؒ شافعی، احمد اور مالکؒ کا بھی ہے۔

وفیء الزوال ھوالفیء الذی یکون للاشیاء وقت الزوال......الخ

فئی زوال وہ سایہ ہے جو سایہ والی چیزوں کا زوال کے وقت ہوتا ہے، للہذا یہ سایہ معتبر نہیں ہے، اس کے علاوہ جب سایہ دوگنا امام اعظمؒ کے نزدیک اور ایک گنا صاحبین اور بقیہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

لھما امامة جبریل فی الیوم الاول للعصر فی ھذا الوقت......الخ

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے روز عصر کی نماز کیلئے اسی وقت امامت کی تھی، یعنی پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس وقت عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس طرح ظہر کا وقت ختم ہونا یقینی ہو گیا۔

ولابی حنیفہؒ قولہ علیہ السلام: ابردوا بالظھر فان شدة الحر من فیح جھنم......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان اَبرِدوا بالظُھر ہے یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ حرارت کی زیادتی کی ابتداء جہنم کی حرارت کی زیادتی کی وجہ سے ہے، یہ حدیث صحیحین اور سنن وغیرہ میں مختلف طریقوں سندوں سے اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، یہ صریح دلالت ہے کہ ظہر کی نماز ایسے وقت میں پڑھی جائے کہ وقت ٹھنڈا ہو جائے۔

واشد الحر فی دیارھم فی ھذا الوقت...... الخ

اور صحابہ کرام کے زمانہ اور علاقہ میں اسی وقت سخت گرمی ہوتی تھی، یعنی ایک گونا تک سایہ ہونے پر بھی سخت گرمی موجود ہوتی اس لئے وقت اس کے بعد ہی ہو گا اور صرف ایک مثل پر وقت ختم نہ ہو گا۔

واذا تعارضت الآثار لاینقضی الوقت بالشك......الخ

اور جب آثار میں تعارض ہو گیا یعنی ایک قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں دو مثل ہونے پر وقت کا پتہ چلتا ہے اور یہ وہ ہیں جن میں اَبرِدُوا بالظھر کا حکم پایا جاتا ہے، تو دونوں میں تعارض اور اس کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے دو مثل کا وقت خارج نہ ہو گا، ف، بلکہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث امامۃ جبرئیل مقدم اور ابردوا کی حدیث مؤخر ہے اس لئے یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کیلئے ناسخ ہو گی۔ ف۔

اور بہتر بات تو یہ ہے کہ ابراد کی حدیث سے مراد ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا ہے کیونکہ گرمی یا سردی کی زیادتی اضافی چیز ہوتی ہے کہ ایک کی نسبت سے کم اور دوسری کی نسبت سے زیادہ معلوم ہوتی ہے، مثلاً ٹھیک دوپہر کے وقت کی گرمی بہت تیز ہوتی ہے لیکن وہ بھی آگ کی گرمی کی نسبت سے کم معلوم ہوتی ہے، اسی طرح اس دنیا کی آگ کی گرمی جہنم کی آگ کی گرمی کی نسبت سے بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ دوزخ کی آگ ستر بار سرد کر کے دنیا میں بھیجی گئی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ظہر کی نماز اول وقت میں بہت سخت تھی اس لئے اس کو تاخیر کر کے آخر وقت میں پڑھی کہ یہ آخر وقت کی نماز اول وقت کے مقابلہ میں ٹھنڈی ہے، اگرچہ فی نفسھا یہ آخر وقت کی نماز بھی بعد والے وقت کی نماز کے مقابلہ میں سخت گرم ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت مشہور ہے کہ ظہر کا آخری وقت دو مثل سایہ ہونے تک رہتا ہے، اور متن کی کتابوں میں بھی مذکور ہے، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا ہے کہ یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور محیط میں اس کو صحیح کہا ہے، اور محبوبی نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متن کی کتابوں میں

بھی اسی قول کو نقل کیا گیا ہے، اور شارحین نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، ط۔
اور درالمختار میں ہے کہ امام صاحب سے ایک مثل کی بھی روایت ہے چنانچہ وہی روایت صاحبینؒ زفر اور باقی تینوں اماموںؒ کا قول ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول قبول کیا گیا ہے، اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا قول موجود ہے، اور وہی قول اس مسئلہ میں نص کا حکم رکھتا ہے، اور فیض میں ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے، الدر ترجمہ، بحر الرائق میں کہا ہے کہ جن معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر میں دو مثل کو صحیح بتایا گیا ہے ان کے بعد امام طحاوی کا قول بالکل منفرد اور تنہاء ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک مثل کا قول ہی صحیح ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح اور سچی بات یہ ہے کہ جن حضرات نے صحیح ہونے کا دعوی کیا ہے انہوں نے اپنے دعوی پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے صرف "صحیح ہے" کہہ دیا ہے، اس لئے اگر بلا دلیل کے بات مان لینے کی بات ہو اور تقلید پر مدار ہو تو مقلد کو اختیار ہے کہ بات مان کر عمل کرے، لیکن اگر دلیل ضروری ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک مثل کی روایت جس پر صاحبین اور دوسرے ائمہ نے عمل کیا ہے صحیح کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ درالمختار میں کہا ہے۔
اور کبیری کی تعدیل الارکان کی بحث میں ابن الہمام کا قول بہت عمدہ ہے کہ **لاینبغی العدول عن الدرایة اذا وافقتها روایة**، یعنی درایت اور شرعی ثبوت کے ساتھ اگر مذہب کی کوئی روایت بھی اس کے موافق پائی جائے تو اس کو نہیں چھوڑنا چاہئے بلکہ اس پر عمل کرنا چاہئے، اس کے قبل مقدمہ ہدایہ میں ایک حد تک اس پر بحث گذر چکی ہے، ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اب ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل کے بعد نہیں اور عصر کو دو مثل سے پہلے نہیں پڑھنا چاہئے اس طرح احتیاط پر عمل اور اختلاف سے بچنے کی صورت ہوگی، شرح المجمع، ھ، ف ع، از مبسوط و سراج، ط۔

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين، وآخر وقتها مالم تغرب الشمس، لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها.

ترجمہ:- اور جب ظہر کا وقت دونوں قول کے مطابق نکل جائے اس وقت سے عصر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پالی آفتاب غروب ہونے سے پہلے تو اس نے عصر کی نماز پالی۔

توضیح:- عصر کا اول و آخر وقت، جس نے آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين...... الخ
اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے دونوں قوموں میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق یعنی صاحبین وغیرھم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔
وآخر وقتها مالم تغرب الشمس......الخ اور اس کا آخری وقت یعنی ختم وقت جب تک وقت ختم نہ ہو، درمختار میں لکھا ہے کہ آفتاب ڈوبنے سے ایک لحہ پہلے تک وقت باقی رہتا ہے، یہ شاید اس وجہ سے ہے کہ غروب کے قریب کا وقت مکروہ اوقات میں سے ہے، مگر اس خیال میں تامل ہے، اصح بات یہ ہے کہ جب تک آفتاب بالکل نہ ڈوبے مطلقا وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اسی بناء پر عصر اور فجر کی نمازوں میں فرق کیا جاتا ہے، م، یہی قول اکثر اہل العلم کا ہے اور امام شافعیؒ سے بھی یہی صحیح روایت ہے، مع۔

لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها.....الخ
رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ آفتاب غروب ہو جانے سے پہلے جس نے بھی عصر کی ایک رکعت پالی اس نے

عصر کی نماز پالی، اور ہمارے نزدیک اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ اس نے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اس کے ذمہ لازم ہو گیا، اسی بناء پر اگر کافر اسلام لایا یا نابالغ بالغ ہوا یا دیوانہ کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی ایسے وقت میں کہ صرف ایک رکعت ادا کرتے ہوئے آفتاب غروب ہو جائے گا تو ان سب پر اس عصر کی نماز کی قضاء لازم ہو گی۔

اس جگہ رکعت کا بیان صرف سمجھانے اور آسانی کے لئے ہوا ہے کیونکہ پوری رکعت پانے اور رکعت کا کچھ پانے سب کا حکم برابر ہے یہاں تک کہ بعض شوافع نے کہا ہے کہ اس سے نماز کا کوئی جزو مراد ہے، تکبیر تحریمہ کا حکم ایک رکعت کے برابر ہے، امام احمدؒ نے ابوہریرہؓ اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے اس میں بجائے لفظ رکعت کے سجدہ بیان کیا ہے، اور سجدہ سے رکعت مراد ہوتی ہے، تو اس طرح بھی بعض جزو مراد ہوا، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جب کہ رکعت سے کم پانے کی امید ہو تو اس وقت بھی نماز لازم ہو جائے گی، اور حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی اور سلام سے پہلے کسی وقت بھی آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی، اس پر اجماع ہے۔

لیکن اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت پڑھنے کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی اس لئے طلوع آفتاب ہو جانے کے بعد اس کی قضاء کرنی ہو گی، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ نماز باطل نہ ہو گی اسے چاہئے کہ اسے پوری کر لے، ان حضرات کی دلیل وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت فجر کی نماز پائی اس نے صبح کی نماز پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اس نے نماز عصر پائی۔

اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ نمازیں اس کے ذمہ لازم ہو گئیں جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ تاویل اس حدیث کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی ہے، جو نسائی نے ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے صبح کی نماز کی رکعت پڑھی آفتاب نکل آیا تو وہ اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملالے، اور نسائی نے ہمامؒ سے روایت کی ہے کہ قتادہؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے صبح کی ایک رکعت نماز پڑھی تھی کہ آفتاب نکل آیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے، قتادہؒ نے بلا عن ابی رافع عن ابی ہریرہؓ روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر لے۔

تو ان احادیث کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ اس کے مقابلہ میں دوسری حدیثیں ہیں مثلاً ایک حدیث عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے آفتاب نہ نکلنے تک ہے پھر جب آفتاب نکلنے لگے اس وقت نماز پڑھنے سے رک جاؤ کیونکہ آفتاب شیطان کے دو قرنوں کے درمیان نکلتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آفتاب نکلتے وقت نماز پڑھنے سے رک جانا چاہئے، اس بناء پر دونوں حدیثیں ایک دوسرے کے مخالف ہوئیں لہٰذا جس سے کراہت یا ممانعت ثابت اسے اس حدیث کو ترجیح ہو گی جس سے جواز اور اباحت معلوم ہوتی ہے۔

اس کا بھی اس طرح جواب دیا گیا کہ اس جگہ معارضہ اور مقابلہ نہیں ہے کیونکہ دونوں حدیثوں میں اس طرح موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ جس نے ابھی نماز شروع نہ کی ہو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز شروع نہ کرے رکا رہے جیسا کہ عبداللہ بن عمروؓ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھ لی ہو وہ پوری کر لے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے سمجھا جاتا ہے، اس کے مطابق عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے کہ لاَ یَتَحرَّی احدُکم فیصلّی عندَ طلُوعِ الشّمسِ ولاَ عندَ غرُوبِھاَ، بخاری، مسلم ابوداؤد کے علاوہ نسائی نے بھی اس کی روایت کی ہے یعنی تم سے کوئی بھی بالقصد آفتاب نکلتے اور آفتاب ڈوبتے وقت نماز نہ پڑھے۔ یہی حدیث ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بھی ہے کہ لاَتتحروّا بصلاتِکم عِند طلُوعِ الشمسِ ولاَ غرُوبھاَ فاِنھاَ تطلعُ بینَ قرنیِ الشیطاَن، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کامل وقت میں یعنی

مکروہ وقت آنے سے پہلے شروع کی اور اس طرح پڑھتا رہا کہ آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز ہو جائے گی امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث مقدم ہے اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ وغیرہ کی حدیثیں موخر ہیں جن سے او قات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ثابت ہو گئی ہے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ طحاویؒ کے کلام میں دو طریقہ سے گفتگو ہے اول یہ ہے کہ مقدم وموٗخر کہنے کا جب ثبوت نہیں ہے تو ناسخ اور منسوخ کس طرح طے کیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں نسخ کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ دونوں میں توفیق دینے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو مگر یہاں تو توفیق کی صورت پہلے بتادی گئی ہے اگرچہ تخصیص بھی شیخ کی بعض صورت ہے مگر بالاجماع وہی مقدم ہے، دوسرے یہ کہ اگر اسے منسوخ مان بھی لیا جائے تو غروب کا وقت بھی طلوع کی طرح مکروہ ہے اس لئے غروب کے وقت بھی ناجائز ہونا چاہئے، صدر الشریعہؒ نے (شرح وقایہ میں) اس طرح دونوں میں فرق کیا ہے کہ فجر سے طلوع آفتاب تک پورا وقت کامل ہے اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے، برخلاف عصر کے وقت کے کہ اس میں آفتاب کی روشنی میں زردی آجانے سے ڈوبنے تک کا وقت مکروہ ہے، اور ہمارے نزدیک نماز کو واجب کرنے والا وقت آخری وقت ہوا کرتا ہے اس لئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز شروع کی تو غروب ہونے تک کا وقت مکروہ ہوا لہٰذا نماز جیسی مکروہ شروع کی تھی ویسی ہی مکروہ ختم کی اس لئے ادا ہوگئی اگرچہ تاخیر کرنے کیوجہ سے گناہ کا مستحق ہوا، اور اگر مکروہ وقت میں نماز عصر شروع کی اور تھوڑی ہی دیر میں آفتاب غروب بھی ہو گیا اس کے بعد مغرب کا اچھا وقت آگیا تو ایسی صورت میں بھی نماز ہو گئی لیکن فجر میں چونکہ کوئی جزو بھی ناقص نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا جو کہ مکروہ تحریمی اور ممنوع وقت ہے اس لئے یہ نماز باطل ہو گئی، صرف فجر کی نماز میں ہم نے نماز کو اس لئے باطل کہا ہے کہ شارع نے اس وقت کے کسی حصہ کو مکروہ نہیں کہا ہے برخلاف عصر کی نماز کے کہ اس وقت روشنی میں زردی آجانے سے مکروہ وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود آفتاب ڈوبنے تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

یہاں تک کی بحث صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام سے اختصار کے ساتھ ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ نص صریح جو کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نسائی میں مذکور ہے کہ مقابلہ میں یہ قیاس اور توجیہ مقبول نہ ہو گی، کیونکہ اصول فقہ کے مسلمہ قواعد اسے تسلیم نہیں کرتے ہیں، بندہ مترجم کے نزدیک اصول مذہب کے مطابق اس مقام کی تحقیق اس طرح ہے کہ وہ حدیثیں جن سے تین مکروہ او قات میں نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ معروف، مقبول اور مشہور ہیں اس لئے ان کی قوت کے لحاظ سے ان پر عمل قطعی اور یقینی ہونی چاہئے چنانچہ ہم نے عصر کی نماز میں دیکھا کہ مکروہ وقت میں نماز کی اجازت دی گئی ہے اس لئے ہم نے یہ کہا کہ وہ ادا ہو جاتی اس کی تائید میں یہ حدیث مَن اَدرکَ رکعۃً منَ العصرِ بھی پائی گئی ہے اور ہم نے فجر میں دیکھا اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے کہ اس میں نماز کی اجازت کا احتمال ہو اس لئے ہم نے او قات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا، اور نسائی کی روایت آحاد میں سے ہے اس کا معارضہ ماقبل کی احادیث ممانعت سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ہم نے نسائی کی اس روایت کو معارضہ تسلیم نہیں کیا یہ بحث اصول کے قواعد کے موافق ہے۔

لیکن اب یہاں دوسری گفتگو ہوتی ہے اس طرح سے کہ نسائی کی وہ روایت آحاد میں سے ہے جس میں ہے کہ کسی نے ایک رکعت فجر کی پڑھی اور آفتاب نکل آیا تو وہ دوسری رکعت ملا لے، لیکن جب یہی روایت مَن اَدرکَ رکعۃً من الصبحِ قبلَ ان تطلعَ الشمسُ فقد ادرکَ الصبحَ کی تفسیر ہو یعنی جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح کی پالی تو اس نے صبح پالی، اس کے یہی معنی ہیں جو نسائی کی روایت میں مذکور ہے، اس طرح اس میں معارضہ کی قوت پائی گئی، البتہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں اور اس کے برخلاف او قات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی حدیث تو وہ بہت سے صحابہ سے مروی ہے لہٰذا یہ زیادہ قوی ہوئی، واللہ اعلم، میرے نزدیک یہ بحث بہت قوی ہے اور یہی آخری کلام ہے۔

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس، وآخر وقتها مالم يغب الشفق، وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين في وقت واحد، ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق، وما رواه كان للتحرز عن الكراهة.

ترجمہ:-اور مغرب کے وقت کی ابتداء اس وقت سے ہے جب کہ آفتاب غروب ہو چکا ہو اور اس کا آخری وقت جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں تین رکعتیں پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دو دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کے وقت کا پہلا حصہ اس وقت ہے جب کہ آفتاب غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب کہ شفق غائب ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ کراہت سے بچنے کے لئے ہے۔

توضیح:-مغرب کا اول اور آخر وقت

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس......الخ

اور مغرب کا وقت جب کہ آفتاب غروب ہو جائے، بعض شارحین نے لکھا ہے کہ اس وقت پر سب کا اجماع ہے، رسول اللہ ﷺ سے اتنی حدیثیں مروی ہیں جو تواتر کے مرتبہ تک پہونچ گئی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز اس وقت پڑھتے جب کہ آفتاب پردے میں چھپ جاتا تھا، اور بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن میں آپ نے نماز مغرب میں جلدی کرنے کی ترغیب دلائی ہے کہ میری امت بھلائی پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ نماز مغرب میں اتنی تاخیر نہ کریں کہ تارے چمکنے لگے، یہ روایت ابوداؤد اور حاکم نے مسلم کی شرط کے مطابق روایت کی ہے، مع۔

وآخر وقتها مالم يغب الشفق......الخ

اور مغرب کا آخری وقت شفق غائب نہ ہونے تک ہے، یہی قول سفیان ثوری، احمد، ابو ثوری، اسحق، داؤد اور ابن المنذرؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور اسی قول کو شافعیہ میں سے اہل حدیث مثلاً ابن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، اور غزالیؒ نے قبول کیا ہے، اور عجلیؒ ابن الصلاح اور نوویؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔

وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين......الخ

اور امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں فرمایا ہے کہ مغرب کا وقت صرف اس قدر ہے کہ جس میں تین رکعتیں نماز پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اب اگر اول اور آخر وقت ہوتا تو وہ بھی فرق کر کے بتلا دیتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام تو اسی تعلیم پر مقرر کئے گئے تھے، ع، مغرب کی دو رکعت سنت مؤکدہ غالباً فرض کے تابع ہیں، لیکن یہ دلیل اس کے لئے مقوی اور مفید نہیں ہے، نیز حدیث کے آخر میں یہ لفظ کہ وقت دونوں وقتوں کے درمیان ہے اس سے بھی اس بات کی تائید حاصل ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی اول اور آخر دو اوقات تھے۔

ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا اول وقت وہ لحظہ ہے، جو آفتاب غروب ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہے جو شفق غائب ہونے کے بعد ہوتا ہے، ف، محمد بن فضیلؒ نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کے لئے اول اور آخر ہے، اور اول وقت ظہر کا جس وقت آفتاب ڈھلے اور اس کا آخر وقت جب کہ عصر کا وقت آئے اور عصر کا اول وقت جب کہ اس کا وقت آجائے اور آخر وقت جب کہ آفتاب زرد ہو جائے، اور مغرب کا اول وقت جب کہ آفتاب غروب ہو اور اس کا آخر وقت جب کہ افق چھپ جائے اور عشاء کا اول وقت جب کہ افق

چھپ جائے اور اس کا آخر وقت جب کہ آفتاب طلوع ہو، یہ روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کی ہے، اس میں مستحب اوقات کا بیان ہے، آفتاب کی زردی کے بعد عصر کا مکروہ وقت ہے جیسے آدھی رات کے بعد عشاء کا مکروہ وقت ہے۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بخاری اور دار قطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا ہے کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے اس طرح روایت کی ہے اعمشؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کی، ابن الجوزی اور ابن القطان نے جواب دیا ہے کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں، لہٰذا صورت حال یوں ہوگی کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل اسناد اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا لہٰذا یہ حدیث دو سندوں سے مروی ہوئی، ف وغیرہ، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مغرب کے اول اور آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔

وما رواه كان للتحرز عن الكراهة......الخ

اور جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے یعنی امامت جبرئیل کی حدیث تو اس میں کراہت سے بچنے کی وجہ سے تاخیر کا بیان نہیں ہے، ف، نوویؒ نے یہی کہا ہے کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے جبرئیل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی کیونکہ وہ مباح وقت سکھانے کو آئے تھے، اس بناء پر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ عصر کی نماز انہوں نے مؤخر کر کے نماز نہیں پڑھائی حالانکہ تاخیر کرنے کے لئے وقت باقی تھا، اور مغرب کا وقت غروب شفق تک باقی رہنا ہی صحیح ہے، اس کے سوا دوسری کوئی صورت درست نہیں ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت کی وجہ اگر یہ بات ہے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا آدھی رات کے بعد تو یہ صحیح نہیں ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مغرب کی نماز کو اول وقت سے تاخیر کر کے پڑھنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن لوگوں کی تعلیم کی نیت سے بھی تاخیر کرنا مکروہ ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مغرب سے غروب شفق تک کا وقت زیادہ نہیں ہے اس لئے امامت کی حدیث میں گویا دونوں کو ایک ہی وقت بیان کر دیا، اور دوسری حدیث میں اس کی وضاحت بھی موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو موسی اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص اوقات نماز جاننے کے لئے آیا تو آپ نے لفظوں میں اس کا جواب نہ دے کر حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے فجر کی اقامت کہی طلوع فجر کے فوراً بعد کہی اس وقت لوگوں کو ایک دوسرے کو پہچاننے میں وقت ہوا ہی تھا، پھر ظہر کے وقت حکم دیا تو انہوں نے آفتاب ڈھلتے ہی اقامت کہی، اس وقت بعض صحابہ یہ بھی کہنے لگے کہ ابھی تو دوپہر ہے ظہر کا وقت بھی نہیں ہوا ہے حالانکہ اس معاملہ کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ ﷺ خود ان میں موجود تھے (کہ اگر وقت نہ ہوتا تو آپ فوراً منع فرما دیتے) پھر آپ نے حکم دیا تو بلالؓ نے عصر کے لئے اقامت اس وقت کہی جبکہ آفتاب اونچائی پر تھا، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے اس وقت مغرب کیلئے آفتاب ڈوبتے ہی اقامت کہی، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے شفق کے چھپتے ہی عشاء کی اقامت کہی، اس کے بعد دوسرے دن آپ نے فجر کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ بعض نمازی یہ کہنے لگے کہ شاید آفتاب نکل آیا یا نکلنے ہی والا ہے، پھر ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کی اس وقت گذشتہ روز کے عصر کے قریب کا وقت ہو گیا، پھر عصر کی نماز میں اتنی تاخیر کی نماز سے فارغ ہونے کی فوراً بعد کہنے والے یہ کہنے لگے کہ آفتاب میں سرخی آچکی ہے، پھر مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق بالکل غائب ہونے کے قریب ہو گئی تھی، اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی، پھر عشاء میں اتنی تاخیر کی رات کے پہلی تہائی کا وقت آگیا، اس کے بعد صبح کے وقت اس شخص کو بلوایا جس نے اوقات نماز کے متعلق دریافت کیا تھا اور فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان وقت ہے، یہ روایت مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بیان کی ہے۔

اس طرح حضرت بریدہؓ نے بھی روایت کی ہے کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ کر دیکھ لو، اس حدیث میں یہ ہے کہ پہلے دن مغرب غروب کے وقت اور عشاء کی نماز شفق ختم ہونے کے وقت

پڑھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ابراد میں یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھی، اور وقت کو خوب ٹھنڈا کر دیا، اور مغرب کو غروب شفق سے پہلے پڑھا، مسلم، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنے کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں بھی مذکور ہے، اس طرح حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ علیہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، راستے میں وموذن نے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا ذرا وقت میں ٹھنڈک ہونے دو، انہوں نے پھر اذان کہنی چاہی تو رسول اللہ علیہ نے دوبارہ بھی اسی طرح تاخیر کرنے کے لئے کہا، یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں سے سایہ ہوتے دیکھا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا کہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے تم جب گرمی میں زیادتی پاؤ تو نماز کو ٹھہر کر ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کی کوشش کرو، صحاح ستہ میں سے نسائی کے علاوہ سب نے یہ روایت کی ہے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ اتنی دیر تک نماز میں تاخیر کی کہ وقت میں کچھ ٹھنڈک بھی آئی اور ٹیلوں سے سایہ بھی ہونے لگا، اور چونکہ ریگستانی علاقہ کے ٹیلے مٹی کے ڈھیر کی طرح ہوتے ہیں اور اوپر سے چوٹی کی طرح ہوتے ہیں اس لئے چوٹی کا سایہ خود اسی پہاڑی اور ٹیلے پر ہی ہوتا ہے یہاں تک کہ چوٹی سے سایہ ڈھلوان کی طرف پھر زمین پر سایہ آجاتا ہے، جس میں کافی وقت گذر جاتا ہے، حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ سے بڑھ کر ظہر کے واسطے جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا، اور نہ حضرت ابو بکر سے بڑھ کر اور نہ حضرت عمر فاروق سے بڑھ کر دیکھا، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے، اور ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ تو ظہر کی نماز میں بہت جلدی کرتے تھے مگر تم لوگ عصر میں جلدی کرتے ہو، ترمذی نے یہ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے تھے کہ تمہاری ذمہ داریوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ ذمہ داری نماز کی ہے جس نے نماز کی فکر کی اور اس کا پورا پورا خیال رکھا اس نے اپنی دین کی حفاظت کر لی جس نے اپنی نماز ضائع کی وہ اپنے کاموں کو سب سے زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا، اس کے بعد یہ بھی لکھا کہ ظہر کی نماز اپنے ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو، اور عصر کی نماز اس وقت جب کہ آفتاب سپید نکھرا ہوا اتنا اونچا رہے کہ سوار آفتاب غروب ہونے سے پہلے دو یا تین فرسنگ چلا جائے، اور مغرب کی نماز آفتاب غروب ہوتے ہی پڑھو، اور عشاء کی نماز شفق چھپ جانے کے بعد سے تہائی رات تک پڑھو، اگر اس سے پہلے کوئی سو جائے تو اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہ ہو، تین بار فرمایا، اور صبح کی نماز اس وقت پڑھو جب ستارے جگمگا رہے ہو، مالک نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں غروب شفق تک مغرب کے وقت کا ثبوت ملتا ہے، اب شفق کی تفصیل آرہی ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان شفق کی مراد میں اختلاف ہے۔

ثم الشفق هو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفةؒ، وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابى حنيفة، وهو قول الشافعى، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة، ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق، وما رواه موقوف على ابن عمرؓ، ذكره مالك فى الموطا.

ترجمہ:- پھر شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو افق میں سرخی کے ختم ہونے کے بعد چھاتی ہے یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے وہ سرخی ہی مراد ہوتی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفق سرخی ہے، اور امام ابو حنیفہ کی دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ افق سیاہ ہو جائے، اور اوپر کی روایت کردہ حدیث حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہو رہی ہے اور امام مالکؒ نے اسے اپنی مؤطا میں ذکر کیا ہے۔

توضیح: شفق کی تعریف

ثم الشفق هو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفةؒ......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سپیدی ہے جو غروب کے بعد مغرب کی کی جانب میں سرخی ختم ہونے کے بعد نظر آتی ہے، اس بناء پر جب تک سپیدی کے ختم ہونے کے بعد سیاہی نہ آئے تب تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس سے پہلے عشاء کی نماز درست نہیں ہوتی ہے، م، یہی قول حضرت ابو بکر الصدیقؓ وانسؓ و معاذ بن جبلؓ اور ام المومنین عائشہؓ کا ہے اور ایک روایت ابن عباس وابو ہریرہؓ سے ہے، اور یہی قول عمر بن عبد العزیز واوزاعی وزفر و مزنی وابن المنذر والخطابیؒ کا ہے اور اسی قول کو مبرد اور ثعلبؒ نے بھی اختیار کیا ہے، ع.

وعندهما هو الحمرة، وهورواية عن ابي حنيفة......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے، ف، اور یہ قول حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامتؓ کا ہے، اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہوتی ہے، ع، **وهورواية** الخ اور یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، ف، اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ سے یہی روایت کی ہے کہ شفق سرخی ہے، تاج الشریعہؒ نے وقایہ میں کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، یعنی اسی پر فتویٰ ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا.

وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة...... الخ

امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، ف، بلکہ یہی قول امام مالک اور احمدؒ کا بھی ہے، اور شروح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، لہٰذا یہی قول احناف کا مذہب قرار پایا ہے، الدر، **لقوله عليه السلام الخ** اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شفق سرخی ہے، ف، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے سنن میں حدیث **عتيق بن يعقوب عن مالك عن نافع عن ابن عمرؓ عن النبي ﷺ الشفق الحمرة**، اسی طرح کتاب غرائب مالک میں ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اس کے ساری راوی ثقہ ہیں، اور سنن میں اسے ابن عمر پر موقوف کیا ہے، بیہقیؒ نے معرفت میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرات عمر علی وابن عباس و عبادہ ابن الصامت و شداد بن اوس اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے مگر حضرت ﷺ سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے، نوویؒ نے ایسا ہی کہا ہے، اور خلیل و فراءؒ سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہریؒ نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، مع.

ولابي حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ مغرب کا آخر وقت جب کہ افق سیاہ ہو جائے، ف، ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے اوقات نماز کی خبر دی الخ، اسی میں ہے **ويصلي العشاء حين اسود الافق** یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب کہ افق سیاہ ہو گیا، یعنی سپیدی جاتی رہی، اور اس حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت (باریکی) ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی باریک کپڑا۔ مع۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ توجیہ تو نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ پہلے بتایا جا چکا ہے الشفق الحمرة، جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہے۔

وما رواه موقوف علي ابن عمرؓ، ذكره مالك في الموطا......الخ

اور وہ جو روایت ہے کہ الشفق الحمرة تو وہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے، اس روایت کو امام مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت موطاء جو موجود اور مشہور نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصمودی الاندلسی یا نسخہ محمد بن الحسن کے کسی اور نسخہ میں ہے اگرچہ ان متداول نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بعید ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ یہ دلیل نہیں ہے مگر امام اعظمؒ کے نزدیک تو دلیل ہے، اور یہ موقوف تو ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہمیں تمام صحابہ کرام پر پورا اعتماد ہے ان کی روایت ہی ہمارے عمل و یقین کے لئے کافی ہے۔ مع۔

الہدادٌ نے جواب دیا ہے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ گمان کرنا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر روایت کی ہے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ بات ایسی ہو کہ سنے بغیر کسی اور طرح معلوم نہ ہو سکتی ہو، مگر شفق کا پہچاننا تو اس سننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور محل استعمال کا علم حاصل ہو سکتا ہے، ترجمہ ختم، میں مترجم کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور استعمال کا محل ضرور معلوم ہوگا مگر یہ بات کہ اس جگہ سرخی مراد ہے یا سپیدی اہل زبان سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اس جگہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر سرخی مراد ہے تو سپیدی کا وقت مغرب سے خارج اور عشاء میں داخل ہو گی، اور اگر سپیدی کے معنی میں ہو تو مسئلہ برعکس ہو جائے گا، اب جب کہ وقت کا اعتبار عقل سے نہیں بلکہ شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور وہ معاملہ توقیفی ہے تو اس میں رائے اور زبان کو دخل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صحابی کا قول یقیناً مرفوع کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ ظہر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہیں لیا گیا ہے، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی یقیناً حجت ہے لہذا اس کے موقوف ہونے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اس مسئلہ کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

وفيه اختلاف الصحابة، واول وقت العشاء اذا غاب الشفق، وآخر وقتها مالم يطلع الفجر.

ترجمہ:- اور اس شفق کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے، اور عشاء کا اول وقت وہ ہے جب کہ شفق غائب ہو گیا ہو، اور اس کا آخر وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر صادق طلوع نہ ہو۔

توضیح:- شفق کے بارے میں صحابہ کا اختلاف، عشاء کا اول اور آخر وقت

وفيه اختلاف الصحابة...... الخ

اور شفق کی مراد کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ف۔ تو یہ اختلاف صحابہ ایک مستقل دلیل ہو گئی، کیونکہ کچھ صحابہ کا یہ کہنا کہ شفق سپیدی کے معنی میں ہے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح دونوں اقوال بمعنی سرخی اور بمعنی سپیدی متعارض ہو گئے اور اس بناء پر کہ شفق یعنی سرخی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول ہے دونوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے عملاً دونوں ساقط ہو گئے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل حدیث حين اسود الافق باقی رہ گئی اور اس کا معارضہ کسی سے نہیں ہے لہذا یہ قابل حجت باقی رہی اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف اس بات کا ثبوت ہوا کہ عشاء کی نماز اس وقت پڑھے جب کہ افق سیاہ ہو جائے مگر اس بات کا ثبوت نہ ہوا کہ اب وقت آیا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ سرخی کے بعد ہی وقت آ گیا ہو مگر عشاء کی نماز اب پڑھی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حدیث تو وقت کی ابتداء اور انتہاء بتلانے کے موقع کی ہے لہذا شروع کا یہی وقت ہوا اس بناء پر سپیدی تک مغرب کا وقت تھا تو وہی شفق ہے، اس لحاظ سے یہ ترجیح امام اعظمؒ کے مذہب میں قوی دلیل ہے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ کی روایت پر جو صاحبین کے موافق ہے فتوی دینا پسند کیا ہے۔

البتہ یہ بات نہ عقل تسلیم کرتی ہے اور نہ ہی کوئی روایت اس کی تائید کرتی ہے، روایت کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ روایات ظاہرہ کے خلاف ہے اور عقل کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے محمد بن فضیل کی حدیث ذکر کر دی ہے اس میں ہے کہ مغرب کا وقت اس وقت ہے کہ افق غائب ہو، اور یہ کیفیت سپیدی کے ختم ہونے کے بعد ہو گی، اور جب احادیث میں تعارض ہو تو شک ہونے کی وجہ سے وقت نکل جانے کا حکم نہ ہوگا، اور جب سرخی یا سپیدی کے ہونے میں تردد پیدا ہو گیا تو زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ شک ہو جانے کی وجہ سے وقت ختم نہ ہو اور تاخیر کرنے میں ہی احتیاط بھی ہے تاکہ مغرب کا وقت یقینی طور سے ختم ہو جائے کیونکہ مغرب کا وقت باقی رہتے ہوئے عشاء کا وقت داخل نہیں ہو سکتا ہے اور عشاء کا وقت اپنے مقررہ وقت سے نہیں آ سکتا ہے۔ الفتح۔

شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغانے بھی تصحیح قدوری میں امام صاحبؒ ہی کے قول کو ترجیح دی اور آخر میں کہا کہ اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کا ہی قول اصح ہے۔ع۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحب کے مسلک کی دلیل اور تائید میں میرے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے اور حدیث سے بالکل ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی ہے (جو چوبیں رکوع کی طویل سورہ ہے) اسے مسنون طریقہ سے پڑھتے ہوئے شفق بمعنی سپیدی یقیناً ختم ہو گی، مترجم، مبسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا ہے اور امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ع۔ السراج۔ البحر۔ ط۔

معلوم ہونا چاہئے کہ وقایہ اور درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر زور دیا ہے اور اور تنویر میں مذہب قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ شفق سرخی ہے، نوح آفندی نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرنے کی یہ چار وجہیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو امام صاحب کی دلیل کمزور ہو یا کوئی خاص ضرورت شرعیہ آن پڑی ہو یا لوگوں کا عام عمل ہو یا اختلاف زمانہ کی وجہ سے رواج میں فرق آگیا ہو، اور یہاں ایسی کوئی نہیں ہے، بلکہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے طحاویؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے خلاف لوگوں کا عمل موجود ہے۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تعامل کا دعوی تعجب خیز ہے، کیونکہ تعامل کا مطلب یہ ہوتا ہے لوگوں کے آپس کے معاملات کا ان کی رضامندی کے ساتھ عام ہو جانا، مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو اسے شرعی قیاس کے مطابق آپس کے اختلاف اور دوسرے فتنوں کے خوف کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن عوام کا اس پر عام عمل ہونے اور فریقین کو اس طرح مال لینے اور دینے کا معلوم ہونے اور اس پر راضی رہنے کی وجہ سے شرعاً اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، اور موجودہ مسئلہ میں تعامل کے معنی ہیں لوگوں کا عملدرآمد، علاوہ ازیں یہ تعامل بھی نہیں ہے، بلکہ فتوی دینے کی بناء پر اس پر عمل ہے، صحیح بات یہ ہے کہ نوح آفندی نے جیسا کہ کہا ہے کہ یہاں ان چار باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔

اس جگہ ایک تحقیقی بات یہ ہے کہ جس مقلد کو غور و فکر اور دلائل میں غور کرنے کی صلاحیت ہے وہ اپنے خلوص نظر اور خلوص دل کے ساتھ جس کو قوی سمجھے اسی پر عمل کرے وہ مختار ہے، اور جو شخص محض مقلد ہے یعنی احادیث کے دلائل میں غور و فکر کی صلاحیت نہیں ہے وہ امام صاحب کا قول دریافت کر لے اس پر عمل کرے یا جس کے مسلک کا پہلے سے مقلد ہے اسی پر اعتماد کرے اور عمل کرے اس صورت میں دونوں قسم کے مقلد تقلید سے باہر نہیں سمجھے جائیں گے۔ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ میرے نزدیک تو بہر حال امام صاحبؒ کے قول پر ہی فتوی دینا چاہئے۔ انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اعمال کا تعلق چونکہ نیت کے ساتھ ہے، اس لئے اگر کسی مقلد کے دل میں اس کے غور و فکر کے بعد یہ بات جم گئی اور یقین ہو گیا کہ یہی بات قوی ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بات پر عمل کرنے میں گناہ کا خوف ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں سخت وعید آئی ہے، اور ترک کر دینے میں یعنی دوسری بات پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے یقین پر عمل کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور ہمارے مذہب میں مسلمہ قاعدہ ہے کہ حلال و حرام یا حظر و اباحت کے درمیان کسی مسئلہ میں تعارض ہونے کی صورت میں حظر اور حرمت کو ترجیح دینا واجب ہے، پس مذہب کے تقاضے کے مطابق اس پر یہ لازم ہو گا کہ اپنے یقین پر عمل کرے اور چونکہ یہ یقین اسی شخص کو حاصل ہوا ہے لہٰذا اس پر یہ واجب بھی نہیں ہے کہ دوسروں کو بھی اسی پر عمل کرنے کے لئے فتوی دے، بلکہ اصل مذہب بیان کر کے صرف یہ ظاہر کر دے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے، واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

میں نے اس شفق کے مسئلہ کو پورے دلائل کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ میرے نزدیک امام اعظمؒ کا مذہب بہت قوی ہے اور جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو اس میں یہ لازم ہوتا ہے کہ ایسے اختلاف سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کی جائے، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں یہ بہتر ہو گا کہ مغرب کی نماز تو سرخی غائب ہونے سے پہلے پڑھی جائے مگر عشاء کی نماز سپیدی ختم ہونے

کے بعد پڑھی جائے، اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں آج فلاں مسجد میں جاکر مغرب کی نماز ادا کروں گا، وہاں پہونچنے پر سرخی جاتی رہی مگر سپیدی موجود تھی تو امام اعظم کے قول کے مطابق وہ حانث نہ ہوگا لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فتوی تو صاحبینؒ کے قول پر دیا گیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ نوح آفندیؒ نے کہا کہ اس فتوی پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔ط۔ اور ابن نجیمؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح اور مفتی بہ امام صاحب کا قول ہے، مج، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مشائخ کی ایک جماعت نے امام اعظمؒ کے قول کو احوط کہا ہے اور خود مصنف ھدایہ بھی امام صاحب کے قول پر ہی فتوی دیتے ہیں، اور ابن الہمام اور ان کے شاگرد قاسمؒ نے امام صاحب کے قول کو ارجح واحوط اور اصح کہا ہے، پس اب اس کے خلاف فتوی نہیں دینا چاہئے، واللہ تعالی اعلم۔م۔

واول وقت العشاء اذا غاب الشفق...... الخ

عشاء کا اول وقت جب شفق چھپ جائے، ف، یعنی صاحبینؒ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے، اور امام صاحبؒ کے قول پر جو قول اصح ہے جب کہ سپیدی جاتی رہے، اس وقت عشاء کا اول وقت شروع ہوگا۔

وآخر وقتها مالم يطلع الفجر......الخ

اور عشاء کا آخری وقت اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہ ہو، ف، ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ صبح دوم یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہے یا اس کے پھیل جانے اور منتشر ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔ المحیط۔

جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ہے ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے، اور اسی قول کی طرف اکثر علماء کا رجحان ہے۔ مختار الفتاوی۔ لیکن زیادہ احتیاط اس بات پر ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول کا اعتبار کیا جائے اور نماز فجر میں قول دوم پر عمل کیا جائے، ابو المکارم فی شرح النقایہ، صاحب ہدایہؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی ختم ہو جائیگا، اس لئے اگر اس وقت کچھ کھایا پیا تو اس دن کا روزہ نہ ہوگا، اس جگہ الفجر سے مراد صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نماز فجر کے وقت کے بیان میں گذر چکا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ الفجر والظہر وغیرہ الفاظ کا اطلاق (جس طرح ان کے اوقات پر ہوتا ہے اسی طرح ان کی نماز پر ہوتا ہے اسی طرح) جیسے فقہاء کے کلام میں ہوتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی ہوتا ہے، چنانچہ یوں کہا جاتا ہے اقام الفجر اور اقام الظہر وغیرہ۔م۔

لقوله عليه السلام: وآخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر، وهو حجة على الشافعيؒ في تقديره بذهاب ثلث الليل، واول وقت الوتر بعد العشاء، وآخره مالم يطلع الفجر، لقوله عليه السلام في الوتر: فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر، قالؒ: هذا عندهما.

ترجمہ:- رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، اور یہی فرمان امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس بات میں کہ انہوں نے عشاء کے وقت کے لئے ایک تہائی شب کے ختم ہونے کو متعین کیا ہے، اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت بھی اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو وتر کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس نماز کو عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

توضیح: وتر کا اولیٰ اور آخری وقت عشاء اول اور عشاء آخرہ

لقوله عليه السلام: و آخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر......الخ

رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے کہ فجر طلوع نہ ہو ۔ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں نہیں پائی گئی ہے، اور یہ غریب ہے، مبسوط میں ابوہریرہؓ کی روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر کسی بھی شارح نے اسے بیان نہیں کیا ہے، اور یہ حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

طحاویؒ نے شرح الآثار میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ ہے جب طلوع فجر ہو، اس لئے کہ ابن عباس وابو موسیٰ اور ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی ہے، اور ابوہریرہؓ اور انسؓ آدھی رات تک تاخیر کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا ہے، اور ام المومنین عائشہؓ نے عامۃ اللیل تک کی روایت کی ہے، یعنی انہوں نے لفظ عامۃ اللیل فرمایا ہے اور مذکورہ یہ تمام روایتیں صحیح احادیث میں موجود اور مروی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پوری رات اس عشاء کا وقت ہے، لیکن اول وقت سے تہائی رات تک افضل اور نصف شب تک کم اور نصف شب کے بعد اس سے بھی کم ہے، یہ پوری بحث عینی اور الفتح میں موجود ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کلام اور تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رات کے ان اوقات میں سے کوئی وقت بھی نماز مکروہ نہ ہو، اور مکروہ کس طرح ہو سکتا ہے جب کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ علیہ نے نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس کے بعد بھی نماز پڑھی ہے اس بناء پر کچھ لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ نصف شب کے بعد وقت مکروہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے البتہ کراہت اس اعتبار سے ہوگی کہ جماعت میں افراد کی تعداد کم ہوگی یا ان کو ناگواری یا سستی ہو تو کراہت کی یہ وجہیں وقت کے لحاظ سے نہیں بلکہ دوسری وجہوں سے ہیں، اس کی مزید بحث انشاء اللہ جلد آئیگی، م۔

وهو حجة على الشافعيؒ فى تقديره بذهاب ثلث الليل......الخ

امام شافعیؒ نے اپنے طور پر عشاء کے آخر وقت کو تہائی شب ہونے پر ختم کر دیا ہے تو ان کے اس خیال کے خلاف ہمارا قول حجت ہے۔ف۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہم میں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شارح اکملؒ اور دوسروں نے بھی یہ کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات عشاء کے وقت کی حد مقرر کی ہے، اور عینیؒ نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا مذہب جو حلیہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ عشاء کا مستحب وقت جو قول قدیم میں ہے نصف شب تک ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے لیکن جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور امام احمدؒ کی یہ دوسری روایت ہے، لیکن عشاء کی نماز کے جائز ہونے کا وقت جب تک فجر صادق طلوع نہ ہو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سروجیؒ نے ھدایہ کی شرح میں لکھا ہے کہ طلوع فجر تک عشاء کے وقت کے باقی رہنے پر سب کا اجماع ہے۔

واول وقت الوتر بعد العشاء، و آخره مالم يطلع الفجر......الخ

اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد کا ہے، اور وتر کا آخری وقت جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ف۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد کے لحاظ سے اس کا ثبوت عشاء کے ثبوت کی طرح قطعی نہیں ہے، مگر عمل کے اعتبار سے وتر بھی مثل عشاء کے فرض ہے، جیسا کہ المناسع والمنافع والمنتقی کے حوالہ سے عینی میں ہے، اور صاحبینؒ اور ان کے علاوہ باقی تینوں ائمہؒ کے نزدیک وتر سنت ہے، اس وتر کی مکمل بحث انشاء اللہ باب الوتر میں آئیگی، مصنفؒ نے ابھی ذکر کیا تھا کہ وتر کا وقت بعد عشاء یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔

لقوله عليه السلام فى الوتر: فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر......الخ

ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے اس کو عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کسی وقت بھی پڑھ لو۔ف۔یہ مکمل حدیث ابو بصرہ غفاریؓ سے اس طرح مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے تمہارے واسطے ایک نماز زیادہ کی ہے جو وتر ہے، تم اس کو پڑھا کرو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں ابن لہیعہؒ کی سند سے کی ہے۔ع۔اور خارجہ بن حذافہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، اس کو تمہارے لئے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، تیسر الوصول میں ہے کہ عشاء آخرہ سے مراد نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ سے مراد نماز مغرب ہے۔

قالؒ : هذا عندهما ......الخ

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے،ف، یعنی وتر کا وقت عشاء کی نماز کے بعد ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے اس لئے یہ عشاء کے تابع ہوئی، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وتر کے بارے میں صاحبین کا مذہب مرجح ہے، واللہ اعلم۔

وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء الا انه لا یقدم علیه عند التذکیر للترتیب.

ترجمہ :-اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے، البتہ یاد ہوتے ہوئے اسے عشاء پر مقدم نہیں کیا جا سکتا ہے، ترتیب ضروری ہونے کی وجہ سے۔

توضیح :-نماز وتر اور نماز عشاء کے درمیان ترتیب ہے

وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے،ف، امام صاحبؒ کی دلیل یہی روایت ہے اس طرح سے کہ بعض روایتوں میں یوں منقول ہے **فجعلها لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر**، وتر کو تمہارے لئے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت عشاء سے طلوع فجر تک وتر کا وقت ہے۔م۔اور ایک وقت میں جب دو نمازیں واجب ہوں تو وہ وقت ان دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

لیکن ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ وقت دونوں کے لئے ہے تو عشاء کی نماز پر وتر کو مقدم کرنا جائز ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت ہونا اور بات ہے اور مقدم و مؤخر ہونے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور بات ہے اس طرح دونوں کا وقت ایک ہی ہوا۔

الا انه لا یقدم علیه عند التذکیر للترتیب......الخ

مگر یاد رہتے ہوئے وتر کو عشاء پر مقدم کرنا ترتیب واجب ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ف۔کیونکہ وتر فرض اعتقادی ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان ترتیب واجب ہوئی، لیکن ترتیب واجب ہونے کے لئے کئی شرطیں بھی ہوتی ہیں اس کی تفصیل قضاء نمازوں کی بحث میں آئیگی، ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ یاد بھی ہو، اسی لئے یہاں یہ بات بتادی گئی کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی جائز نہ ہوگی،م، اسی لئے مبسوط شیخ الاسلام میں ہیں کہ اگر کسی نے وتر کو عشاء سے پہلے قصداً پڑھا تو بغیر کسی اختلاف کے اس پر اس نماز کو دہرانا واجب ہوگا۔النہایہ۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اعادہ اس لئے واجب ہوگا کہ اس نے ترتیب واجب کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر عشاء کے تابع ہے اس لئے یہ ہر حال میں عشاء کے بعد ہوگی

اس سے پہلے وتر کی نماز اگر چہ سنت تھی مگر اس کو شروع کر دینے کی وجہ سے اب اس کی قضاء واجب ہوگی۔ فافہم۔ م۔ اگر کوئی بھول کر وتر کی نماز عشاء سے پہلے پڑھ لے یا کوئی بے وضو صرف عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا پھر اٹھ کر تازہ وضو کر کے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے بے وضو عشاء کی نماز پڑھی تھی اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہ ہوگی (کہ بھول کر یہ نماز عشاء سے پہلے ہوگئی ہے) لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اعادہ کرے (کیونکہ عشاء سے پہلے ہونے کی وجہ سے اس کا وقت ہی نہیں ہوا تھا) النہایہ۔

اگر تہجد کی نماز پڑھنے کے بعد کسی نے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میری عشاء کی نماز بغیر وضو کے ہوگئی تھی تو اقوال فقہاء کے ظاہر کی بناء پر تہجد کی نماز کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، لیکن محققین کے قول کی بناء پر جن میں سے شیخ عارفؒ ہیں تہجد کی نماز بے جوڑ رکعتیں ہوتی ہیں جب کہ صحاح کتب کی حدیثوں سے یہی ظاہر بھی ہوتا ہے تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اعادہ ہونا چاہئے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا

یعنی غروب شفق سے پہلے صبح ہو جاتی ہے تو کیا ان لوگوں پر عشاء کی نماز لازم ہوگی یا نہیں، نیز امام صاحبؒ کے قول کے مطابق وتر بھی واجب ہوئی نہیں، تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں ایک یہ کہ ہاں دونوں لازم ہیں اس لئے صبح طلوع ہوتے وقت ہی اندازہ کر کے جس میں دونوں نمازیں ہو سکتی ہو اس وقت کو عشاء اور وتر کا وقت مان کر دونوں نمازیں پڑھ لی جائیں اس کے بعد سے صبح کی نماز کا وقت سمجھا جائے، بعض فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں نمازیں لازم نہ ہوں گی اور کچھ فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور صحیح کہا ہے۔

اب میں مترجم مناسب سمجھتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کی تحقیق و توضیح کردوں، **ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم**، معلوم ہونا چاہئے کہ بہت دور شمالی علاقوں میں ملک صقالیہ میں ایک شہر بلغار ہے، بحر الرائق۔

امداد الفتاح میں ہے کہ گرمی کے ابتدائی دنوں میں تحویل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۴ گھنٹوں میں سے ۲۳ گھنٹے آفتاب نظر آتا ہے اور صرف ایک گھنٹہ غائب رہتا ہے۔ ح ط۔

اور مجھے ایک بلغاری شخص نے کہا ہے کہ ہماری ہاں سخت گرمی میں لال شفق غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ کے دنوں میں رات کا اندازہ فرض کر کے ایک دوبار کھاتے ہیں، اور اس جگہ سے دور رہنے والے نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ وہاں اندھیرہ بالکل نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعض دوسرے ملک ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں صرف چراغ وغیرہ روشنی ہوتی ہے اور آفتاب کی روشنی بالکل نہیں ہوتی ہے۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بیانات علم ہیأت کے بہت قریب ہیں اور قطب کے علاقوں میں آفتاب بہت کم وقت کے لئے غائب ہوتا ہے، بہر صورت اگر ایسی ہی بات ہو کہ وہاں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ملتا ہو تو بھی یہ دونوں نمازیں پڑھی جائیں اور ان کے لئے اندازہ کر کے ایک وقت مقرر کر لیا جائے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء بھی نہیں کرینگے کیونکہ ان کو اداء کا بھی وقت نہیں ملتا ہے، برہان کبیرؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے ابن الشحنہؒ نے اسی کو صحیح کہا ہے، اور تنویر میں اسی کو مذہب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں کے لوگوں پر نہ عشاء فرض اور نہ وتر لازم ہے۔ ت۔ کیونکہ ان دونوں کا وقت ہی نہیں ہوتا ہے جو نماز کی فرضیت کا سبب ہوتا ہے کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے یہی قول دور اور ملتقی الابحر میں ہے، اور بقالیؒ نے اسی کا فتوی دیا ہے اور حلوائیؒ نے اس کی موافقت کی اور مرغینانیؒ نے بھی اسی پر اتفاق کیا، اور شرنبلالی اور حلبیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔

مجتبیٰ شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں ان کے پاس ایک استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز لازم ہے تو جواب دیا کہ ہاں تم پر عشاء کی نماز لازم ہے، مگر ظہیر الدین مرغینانیؒ نے فتویٰ دیا کہ واجب نہیں ہے پھر یلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائیؒ کے پاس آیا تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے، اور سیف السنہ بقالیؒ سے بھی خوارزم میں اسی سوال کا جواب مانگا گیا تو انہوں نے لکھا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہے، جب یہ جواب حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اپنے شاگرد کو لکھ بھیجا، انہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرمائینگے جو پانچوں وقت کی فرض نمازوں سے کسی ایک کا انکار کرتا ہو بقالیؒ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے پھر فرمایا کہ تم ایسے شخص کے بارے میں کیا کہوگے جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاوں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں کہ اس پر وضو کے چار فرائض میں سے اب کتنے فرائض باقی ہیں شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرائض باقی رہگئے ہیں کیونکہ چوتھے فرض کی ادائیگی کا محل اس کے پاس باقی نہیں رہا اس جواب کے بعد انہوں نے فرمایا کہ یہی بات اس جگہ بھی ہے کہ اس کے پاس عشاء کا وقت ہی نہیں ملا ہے لہٰذا عشاء کی نماز لازم نہ ہوگی۔

جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اسے بہت پسند کیا اس کے بعد اس مسئلہ میں اپنے پہلے قول سے انہوں نے رجوع کر کے بقالیؒ کے ساتھ موافقت کر لی۔ الخ۔

ابن الہمامؒ نے تمام اقوال کے نقل کرنے کے بعد امام برہان الکبیرؒ کے قول کو ترجیح دی اور بقالیؒ کے جواب میں کہا کہ جو شخص تحقیقی نظر سے غور کے ساتھ دیکھے گا اس کو اس بات میں شک باقی نہیں رہے گا کہ وضو کے فرض کے محل میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہ ہونے میں بہت فرق ہے کیونکہ نماز کا نفس وجوب دراصل سبب خفی سے ثابت ہے اور وقت کو اس سبب خفی کی علامت اور ظاہری سبب مقرر کر دیا گیا ہے اس لئے اس سبب ظاہری و جعلی کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب جو نفس الامر میں ہے وہ ختم اور معدوم نہ ہوگا جب کہ اس کے پائے جانے پر دوسری دلیل پائی جارہی ہو، جیسا کہ اس جگہ دوسری دلیلیں موجود ہیں، یعنی واقعہ معراج کی حدیثیں جو مشہور اور مستفیض ہیں کہ پہلے پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر آہستہ آہستہ کم کرتے ہوئے وہ پانچ ہی نمازیں رکھی گئی ہیں اب ساری دنیا والوں کے لئے صرف پانچ نمازوں کی فرضیت اسی طرح باقی رہ گئی ہے کہ ان میں کسی ملک علاقہ یا زمانہ کی کوئی تفصیل اور تفریق نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت تو ہمیشہ کے لئے اور ساری دنیا کے لئے عام ہے اور ان میں کوئی تفصیل نہیں بتائی گئی ہے کہ کن ملکون کے لئے پانچ اور کن ملکوں یا کس زمانہ والوں کے لئے چار نمازیں ہونگی۔ الفتح۔

اور جب کوئی شخص اسلام لے آتا ہے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے چوبیس گھنٹے میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں ۔م۔ اور خروج دجال کی حدیثوں میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ وہ دجال زمین میں کتنے دنوں تک رہے گا فرمایا کہ وہ ایسے چالیس دنوں تک رہے گا کہ ان میں سے ایک دن ایک سال کے برابر اور ایک دن ایک ماہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی دن تمام دنوں کے برابر ہوں گے۔

اس پر پھر سوال کیا گیا ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ جو ایک سال کے برابر ہوگا کیا ہمیں اس میں ایک ہی دن کی نمازیں پڑھنی ہوگی اور ایک ہی روز کی نمازیں کافی ہوگی آپؐ نے فرمایا کہ نہیں اس کے لئے تمہیں اندازہ کرنا ہوگا مسلم وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال کے ساڑھے تین سو سے زائد دنوں میں ہر روز ایک عدد کی نماز کا اندازہ تو اس خاص دن کی عصر کے شروع ہونے سے پہلے کرنا ہوگا خواہ ایک مثل کے اعتبار سے ہو یا دو مثل کے اعتبار سے، اس طرح وقت کے پائے جانے کے وجہ سے وجوب کے معنی تو اس وقت متحقق نہیں ہو سکتے۔م۔ اسی طرح اس پر دوسری نمازوں فجر ظہر وغیرہ کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔ الفتح۔ اس طرح ہر نماز ساڑھے تین سو سے زائد نمازیں دس دن ادا کرنی ہوگی، حالانکہ آفتاب غروب ہوا ہی نہیں

ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ مقرر اوقات وجوب نماز کے ایسے اصلی سبب ثابت نہیں ہوئے جن کے نہ ہونے سے نماز لازم ہی نہ ہو، لامحالہ وجوب نماز کا اصلی سبب حقیقت میں ایک معنی خفی ہیں، اور یہ اوقات خمسہ ان کے لئے صرف علامات مقرر کر دیئے گئے ہیں ۔م۔

اس تفصیل کے جاننے سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ پانچوں نمازیں حقیقت میں عموماً ہر شخص پر اور ہر حال میں لازم ہیں اور ان میں ایسی کوئی تقسیم نہیں ہے کہ جب یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا، بلکہ عمومی طریقہ سے واجب ہیں، حد یہ ہے کہ اگر یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا اسی طرح خود رسول اللہ علیہ نے بھی فرمادیا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں کہ اللہ تعالے نے اپنے بندوں پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر چکا ہے۔ الفتح۔ اس میں رسول اللہ علیہ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ پانچ اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اللہ تعالے نے نمازیں فرض کی ہیں، بلکہ نماز کی اصلی فرضیت اوقات کی قید کے بغیر ہی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پانچوں نمازیں وجوب کی اصل سبب کی بناء پر لازم ہیں اگر چہ اوقات میں تغیر و تبدل ہوتا رہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی قضاء بھی لازم آتی ہے، حالانکہ کسی چیز کا ذمہ اس کے سبب ادا کے ختم ہو جانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔م۔

اب سوال کا جواب کہ اہل بلغار جن کا تذکرہ گذر چکا ہے اور ان کے جیسے دوسرے وہ لوگ جو کسی نماز کا وقت نہیں پاتے ہیں وہ ان نمازوں کو پڑھتے وقت قضاء کی نیت کرینگے یا ادا کی نیت کرینگے، تو اس میں صحیح قول یہی ہے کہ وہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ ادا کرنے کا وقت ہی نہیں پایا گیا ہے، الفتح۔

اس موقع پر حلبیؒ نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت تو ہم نے مان لی لیکن ان کے واسطے کچھ اسباب اور شروط بھی تو فرض کئے گئے ہیں، اب اگر اس جگہ یہ مراد ہو کہ پانچوں نمازیں اپنے اسباب اور شروط کے ساتھ واجب ہیں تو بات صحیح ہے، لیکن اہل بلغار جیسے لوگوں کے ہاں وقت جو ایک سبب ہے وہ نہیں پایا جارہا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ اسباب کا لحاظ کئے ہر شخص پر مطلقاً لازم ہیں تو یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی حائضہ عورت طلوع آفتاب کے بعد پاک ہوتی ہے تو اس پر اس فجر کو چھوڑ کر صرف چار نمازیں ہی فرض ہوتی ہیں، اور دجال کی حدیث خلاف قیاس ہے اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ط۔

اختصار کے ساتھ جواب یہ ہے کہ اسباب و شروط کے ساتھ مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہے بلکہ صرف علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال میں اس بات کی تائید موجود ہے کہ اوقات اصلی سبب نہیں ہیں، اور یہ بات قیاس کے کچھ خلاف بھی نہیں ہے۔م۔

علامہ حصکفیؒ نے خلاف قیاس کے اعتراض کو چھوڑ کر اس طرح اعتراض کیا ہے کہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے البتہ علامت موجود نہیں ہے، اور اس مسئلہ میں زمانہ اور علامت دونوں غیر موجود ہیں۔ الدر، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو مسلسل چلا آرہا ہے ایک وقت آتا ہے تو دوسرا وقت جاتا ہے بلکہ دجال کے دن میں تو سینکڑوں عصر تک کوئی علامت نہ ہوگی، اور اہل بلغار کے یہاں تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامتیں پائی جاتی ہیں اسی لئے طحاویؒ وغیرہ نے بھی اعتراض کو رد کر دیا ہے اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت ہی واضح ہے، میں بھی کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

یہاں تک مطلق اوقات کا بیان تھا اب ان اوقات میں سے مستحب اوقات کا بیان شروع ہوگا۔

فصل: ويستحب الإسفار بالفجر، لقوله عليه السلام: أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر.

ترجمہ:- اور فجر کے وقت میں اسفار کرنا مستحب ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے فجر میں اسفار کرو کیونکہ یہ

عمل اجر کو بہت زیادہ کرنے والا ہے۔

توضیح:۔ فصل مستحب اوقات

فصل : ويستحب الإسفار بالفجر......الخ

یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے فجر کی نماز کو اسفار کے وقت میں پڑھنا یا فجر کی نماز کو اسفار کرنا مستحب ہے۔ف۔ اسفار کے معنی ہیں روشن کرنا اور اسفار بالفجر کے معنی ہوئے نماز فجر کو اسفار کے وقت میں ادا کرنا، مبسوط، مفید، تحفہ، قنیہ میں ہے کہ ہمیشہ ہر زمانے میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس (اندھیرے) میں ادا کرنے سے بہتر ہے مصنف کے کلام سے یہی ظاہر ہے محیط اور بدائع میں لکھا ہے کہ جب آسمان صاف یعنی ابر وغیرہ نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے اس صورت کے کہ حاجی مزدلفہ میں ہو کہ وہاں تغلیس ہی افضل ہے،ع، جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور نماز فجر کے علاوہ دوسرے اوقات میں عورت کے لئے یہ مستحب ہے کہ مردوں کے جماعت سے فارغ ہو جانے کا انتظار کرے،القنیہ۔ع۔

اور اتنی تاخیر بھی نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع ہونے میں بلکہ اس میں زردی ظاہر ہونے کا شبہ ہونے لگے یہاں تک کہ اگر کسی وجہ سے نماز میں کوئی ایسی خرابی ظاہر ہو جس سے نماز لوٹانا ضروری ہو تو مسنون قرأت کے ساتھ اسے دوبارہ پڑھنا ممکن ہو، اور قاضی خان کے جامع میں ہے کہ چالیس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ آخری حد تک تاخیر کی جائیگی اور فساد نماز کا اندیشہ دل میں نہیں لایا جائے گا کہ یہ وہمی بات ہے اس وہم کی وجہ سے تاخیر مستحب ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور طحاویؒ نے سائب بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی ہے انہوں نے سورہ بقرہ کی تلاوت کی اور اتنی تاخیر کی کہ جب نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں نے سورج کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا شروع کیا اور کہا کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو چکا ہے تو اس نے ہمیں غافلوں میں سے نہیں پایا (کہ ہم عبادت میں مشغول تھے نیند کی حالت میں نہ تھے) اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاویؒ نے کہا ہے کہ جس کا ارادہ قرأت طویل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ تغلیس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ سب کا یہی قول ہے، لیکن ظاہر الراویۃ تو یہ ہے کہ اسفار ہی میں شروع کرے اور اسفار ہی میں ختم بھی کرے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔د۔

اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ نماز کو اسفار میں ادا کرے تو مکمل نماز کو اسفار ہی میں ہونا چاہئے۔ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاویؒ ائمہ ثقات میں سے جلیل القدر ہیں ان کی روایت بھی بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اور ان کی روایت اور ظاہر الروایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور میں عنقریب انشاء اللہ تعالے اس کی تحقیق کروں گا جس سے ظاہر ہو گا کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کچھ بھی تعارض نہیں ہے،م۔

لقوله عليه السلام :أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھو کہ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة، والحجة عليه ما رويناه، وما نرويه.

ترجمہ:۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں اور جو ہم روایت کریں گے۔

توضیح:۔فجر کی نماز میں جلدی کرنے کی امام شافعیؒ کی دلیل

وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں تعجیل کرنا یعنی اول وقت میں پڑھنا اور تاخیر نہ کرنا مستحب ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے فجر کے بارے میں روایت کی ہے اور وہ حدیث بھی ہے جو ہم آئندہ روایت کریں گے، ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد کی حدیث وغیرہ ہے، اختلاف کا حاصل نماز فجر کے بارے میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسفار تک تاخیر کرنا مستحب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کو مقدم کرنا اور غلس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے، بلکہ ہر نماز کو اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے، مصنفؒ نے ان کے خلاف وہی حدیث قرار دی ہے جو اسفار بالفجر میں روایت کی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کی حدیث عموماً صحیح کلیہ نہیں ہے بلکہ بعض میں تعجیل کرنا مستحب ہے اور بعض میں کچھ تاخیر سے پڑھنا ہی مستحب ہے جیسے کہ اس حدیث سے فجر کی نماز میں دیر کرنا ہی مستحب ہے۔

ان دونوں فقہاء کرام (شوافع اور احنافؒ) کے دلائل مختصر طریقے سے یہ ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے اس عام دعوی پر کہ کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے اس طرح استدلال فرمایا ہے اول یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا ہے ﴿سَارِعُوْا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ الایہ، یعنی طاعات کی ادائیگی میں جلدی کرو کہ یہ مغفرت کرانے کے اسباب ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ تم اپنے فرائض کی ادائیگی میں کاہلی اور لاپرواہی کو راہ نہ دو اور وقت جانے سے پہلے ادا کرلو اور اس میں جلدی کرو ایسا نہ ہو کہ موت آجائے اور محروم ہو جانا پڑے چنانچہ احادیث میں بھی فرصت کے اوقات کو غنیمت جاننے کی تاکید اور ان میں طاعات کے ذخیرہ کرنے میں جلدی کرنے کے بہت سے احکام موجود ہیں، اور نماز فجر میں کاہلی اور بے پروائی کی تاخیر مقصود نہیں ہے بلکہ حکم کی تعمیل تعجیل مقصود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھنا تمام اعمال میں افضل عمل ہے اس کی روایت ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، اور حاکم نے کی ہے اور سبھوں نے اس کو صحیح کہا ہے اور ابوداؤد اور ترمذیؒ میں ام فروہ سے یہی حدیث مروی ہے، اور ابن السکن نے اسے صحیح کہا ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ مطلقاً اول وقت میں ادائیگی کا حکم ہے مگر اس سے اول وقت کا آخر وقت سے مقابلہ مقصود ہے وہ آخر وقت جو مکروہ ہوا کرتا ہے، جیسے نماز تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی مستحب وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے یہی معنی حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ کبھی بھی نماز کو آخر وقت میں ادا نہیں کیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے اور یہی معنی حضرت علیؓ کی اس حدیث کے بھی ہیں کہ اے علیؓ تین باتیں ایسی ہیں کہ تم ان میں تاخیر نہ کرو ان میں سے ایک نماز ہے کہ جب اس کا وقت آجائے۔ الخ۔

ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس کے علاوہ احمد و حاکم اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا جو عمدہ اور مستحب وقت ہے اس سے تاخیر نہ کرو ادھر دوسری حدیثوں سے ہمیں معلوم ہے کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے ہم نے ابھی جو کچھ کہا کہ اول وقت اور تاخیر نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو تم اول وقت کے افضل ہونے کی دلیل لاتے ہو اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ہی یہ بھی ایک صحیح روایت ہے کہ فجر کی نماز وقت اسفار میں مستحب ہے اس سے صاف معلوم ہوا اول وقت سے مراد وقت مستحب ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو جیسا کہ صحیحین میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی بھی اپنے وقت کے ماسوا دوسرے وقت میں نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے سوائے دو نمازوں کے حج کے زمانہ میں کہ عرفات میں عشاء اور مغرب کو غیر وقت میں پڑھا اور اس دن کی فجر کی نماز بھی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔

اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے ہی پڑھی ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسی بات ہرگز نہیں ہوئی ہے کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہوتی ہے اور بخاریؒ کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس دن کی فجر کی نماز پڑھ لی جو ہی فجر کا وقت

شروع ہوا اس سے زیادہ تصریح مسلم کی روایت میں ہے کہ اس دن اپنے وقت سے پہلے غلس میں ہی فجر کی نماز پڑھ لی، اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غلس میں پڑھنا ہمیشہ کا معمول نہ تھا اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بالاجماع طلوع فجر ہوتے ہی فجر کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود اس وقت نماز پڑھنے کو افضل نہیں کہا اور معمول کے خلاف قرار دیا اب یہ بات صاف طریقہ سے معلوم ہو گئی کہ اس جگہ اول وقت کا مقابلہ تاخیر نماز اور آخر وقت کا مقابلہ وقت مکروہ سے ہے اور وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔

اب ایک بات یہ باقی رہی کہ بالخصوص فجر کے بارے میں تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے یا اسفار یعنی روشن کر کے تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار صبح کی نماز غلس میں پڑھی اور دوسری بار اس کو اسفار میں ادا کیا اس کے بعد سے آخر تک یعنی دنیا کو الوداع کہنے تک تغلیس میں آپ کی نماز رہی اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز پڑھ کر جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنی اوڑھنیوں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کو واپس ہوتیں کہ تاریکی غلس کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی طرح ہے جیسے طبرانی اور عبدالرزاق نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت جابرؓ اور ابو برزہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ صبح کی نماز غلس میں پڑھا کرتے تھے، اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ عبداللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے صبح کی نماز غلس میں پڑھی پھر انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اور ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ ہماری نماز اس طرح ہوتی تھی پھر جب عمرؓ شہید ہو گئے تو حضرت عثمانؓ نے صبح کو اسفار میں ادا کیا، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسفار مستحب ہے اس حدیث کی وجہ سے "اَسفِروا بالفجرِ فانه اَعظَمُ لِلاَجرِ" یعنی رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کو اسفار میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اتنی زیادتی کے ساتھ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

یہ حدیث صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مختلف الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ رافع بن خدیجؓ سے ترمذی، طبرانی فی الکبیر وطحاوی وابوداؤد اور صحیح ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ہلال و محمد بن اسد و قتادہ بن النعمان سارے راوی ثقہ ہیں اور ابن مسعودؓ وابوالدرداء ان کے چند اور بھی انصار صحابہؓ اور ان کے علاوہ دوسروں سے بھی مروی ہے، اور ابو برزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے اس حال میں فارغ ہوتے اور سلام پھیرتے کہ آدمی اپنے ساتھی آدمی کو جس کو پہلے سے پہچانتا اس وقت پہچان لیتا، یہ روایت نسائی طبرانی اور طحاوی نے کی ہے۔

اور طحاوی نے یہ روایت بھی کی ہے **حدثنا محمد بن خزیمه حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراهیم قال: ما اجتمع اصحاب رسول الله ﷺ علی شیء ما اجتمعوا علی التنویر**، یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ جس طرح مسئلہ تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے، یہ اسناد صحیح ہے اور اسے ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اس طرح پہلی حدیث تو حکم اسفار کی قولی ہے، اور یہ حدیث اجماع صحابہؓ کو ثابت کرتی ہے، اور ان احادیث سے جو شوافعؒ کے استدلال کے سلسلہ میں مذکور ہوئیں تغلیس ثابت ہوتی ہے، اور اس حدیث سے صحیحین کی حدیث ابن مسعودؓ سے جو صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی نماز کے سلسلہ میں اوپر ذکر کی گئیں اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیمؒ سے اس پر اجماع کا ثبوت ہوتا ہے۔

پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیئے، اول یہ کہ تغلیس سے مراد وقت کی وجہ سے تغلیس مراد نہیں ہے بلکہ مسجد کے

اندر کی تاریکی مراد ہے کیونکہ باہر اسفار تھا، چنانچہ ہم اب بھی یہ دیکھتے ہیں کہ چھوٹی مسجد کے اندر چھت کے نیچے تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے، یہ تاویل اس لئے کرنی پڑتی ہے کہ اسفار کے راوی لائق ترجیح ہیں بالخصوص حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے جیسے آدمی کہ جماعت اور نماز کے حال سے بہت زیادہ واقف تھے فتح القدیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اوقات نماز تو ایسے ہوتے ہیں جن پر عام وخاص سب کو واقفیت ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے ایسے میں فجر کے اول وقت اور حالت غلس کو اکثر نہیں پہچان سکتے ہیں لہذا اسفار ہی زیادہ مناسب اور معتبر ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اسفار قولی حدیث ہے یعنی زبان سے اس کا صراحۃً حکم دیا گیا ہے اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے، بلکہ فعلی روایت ہے کہ ایسا ہوا ہے، اور اب جو کام کیا جائے یا عمل میں آئے اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ مستحب ہونے کی وجہ سے تھا کہ کسی خاص ضرورت کی وجہ سے، اسی بناء پر اصول حدیث میں یہ بات طے پاچکی ہے کہ قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان جوابات میں کئی طرح کا تردد ہے، جواب اول میں اس لئے کہ مذکورہ تغلیس کو مسجد پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ بحث اوقات نماز کے سلسلہ کی ہے، اور مسجد کے بحث نہیں ہے کہ اس میں روشنی تھی یا تاریکی، یہ بات تو بالکل واضح ہو رہی ہے اس میں کوئی کلام کرنا انصاف سے بعید ہے، اور اہل ایمان، اہل صدق وعدل انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں آپس میں کینہ وطرفداری اور تعصب کا مرض نہیں ہوتا، اور دوسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہےکہ طلوع فجر کو تو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے کیونکہ اسی پر ہر عام وخاص روزہ دار کا کھانا پینا موقوف ہے اس لئے ہر شخص طلوع فجر کو جانتا ہے بلکہ اس میں تو جاننے کی بہت زیادہ ضرورت اور اہمیت ہے، اور نماز طلوع فجر کے بعد ذرا اطمینان سے شروع کرنی ہوتی ہے اس میں تو کوئی دقت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق غلس میں اور طلوع فجر کے ابتدائی حصہ میں بھی نماز جائز ہے، اس جگہ تو صرف استحباب وقت میں گفتگو ہے۔

تیسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہے کہ بلاشبہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہوا کرتی ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقیہ اور اچانک واقع ہوا ہو جب کہ اس بحث میں تغلیس کا رسول اللہ ﷺ سے وفات تک کے لئے حضرت ابو مسعود انصاری اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے حدیث ثابت ہوتی ہے، اور ایسے دائمی فعل پر قول کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے، اور ایسی ہی بے راہ روی بعض شافعیہ نے بھی اسفار کی حدیث میں کی ہے، چنانچہ خطابیؒ سے منقول ہے کہ انہوں اسفار کے معنی میں کہا ہے کہ صبح اول یعنی فجر کاذب اور صبح صادق میں اس طرح فرق کر لو کہ اچھی طرح صادق ظاہر ہو جائے اور کوئی شک باقی نہ رہے، ان کی یہ تاویل بالکل مہمل اور لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب تک کہ صبح صادق ہونا واضح نہ ہوگی نماز صبح صحیح نہ ہوگی، پھر اس کے ثواب کے زیادہ ہونے کا خیال ہی بہت دور کی بات ہوگی، اس سے زیادہ تعجب خیز بات امام نوویؒ کی ہے کہ صبح صادق سے پہلے جلدی کرنے کی نیت پر ثواب ہوگا مگر نماز صبح نہ ہوگی۔

جواب یہ ہوگا کہ اعظم الاجر یعنی بہت زیادہ ثواب تو نماز فجر کا عوض ہے نہ کہ نیت کرنے کا، جب نماز صبح صحیح نہ ہوگی تو نماز ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائے گی اس وجہ سے اس پر گناہ عائد ہوگا، اور ثواب کی امید بھی نہیں کی جاسکتی ہے، اس قسم کی تاویل کرنے سے اعتدال پسندی اور فرمان باری تعالے ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

چوتھا جواب بعض حنفی علماء نے اس طرح تکلف سے کام لیا ہے کہ تغلیس کی اکثر روایتیں ضعیف ہیں، اور جن سے تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں مگر یہ جواب بھی انصاف پسندی سے بہت دور ہے اس مسئلہ میں حق بات یہی ہے کہ تغلیس کا حکم بلاشبہ ثابت ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ روایات تغلیس بھی ثابت ہیں اور روایات اسفار بھی ثابت ہیں جب دونوں ثابت ہوئیں تو آپس

میں متعارض ہو گئیں اس لئے ہم نے مجبوراً قیاس سے کام لیا اس طرح پر کہ تغلیس کے مقابلہ میں اسفار کرنے میں جماعت کے افراد کی زیادتی ہو جاتی ہے اور ہر طاقتور اور کمزور کو جماعت میں شریک ہو جانے کی سہولت اور گنجائش ہو جاتی ہیں میں کہتا ہوں کہ اس جواب پر دو قسم کا الزام عائد ہوتا ہے اول یہ کہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے اور بالفرض اگر قیاس کو صحیح بھی مان لیں تو ان فوائد کی بناء پر زیادہ سے زیادہ اسفار کی بہتری ثابت ہوئی مگر اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جب تغلیس اور اسفار کی حدیثوں میں جب توفیق دینا ممکن ہی نہ ہو تو مجبوراً قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے مگر یہاں تو توفیق بھی ممکن ہے اس طرح سے کہ ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث جس سے تغلیس پر عمل کرنے کا ثبوت واضح طریقہ سے ہے، اسی طرح دوسری حدیثیں جیسا کہ ام المؤمنینؓ اور دوسروں کی حدیثیں جو تغلیس کے حکم کو لازم کرتی ہیں ان کے معنی یہ ہوں گے کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور اسفار کی حدیثیں اسی طرح ابراہیمؒ کے اجماع کا اس بات پر دعوی کہ ہمیشہ اسفار ہی میں نماز ہوا کرتی تھی ان کے معنی یہ ہوں گے کہ نماز کو مسنون قراءت کے ساتھ پڑھتے ہوئے نماز کی ادائیگی اور اس کا خاتمہ اسفار میں ہوتا تھا اس طرح کی تاویل سے کوئی تعارض باقی نہیں رہا اور دونوں قسم کی حدیثوں پر عمل ممکن ہو گیا، طحاویؒ نے ہمارے تینوں اماموںؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ تغلیس کی یہ مراد نہیں ہے کہ فجر ثانی طلوع ہوتے ہی نماز شروع کی جائے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حج کے دنوں میں ایک مرتبہ فجر کی نماز کو وقت سے قبل خلاف معمول قرار دیا ہے حالانکہ بخاریؒ کی روایت یہ اس بات کی تصریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت فجر کی نماز پڑھی، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلوع فجر کے ساتھ ہی نماز کی ادائیگی کی عادت نہیں تھی، اس سے زیادہ تصریح خود ابن مسعودؓ کا ایک قول جو صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز طلوع فجر صادق کے ساتھ متصلاً ادا نہیں فرماتے تھے سوائے حج کے اس خاص دن کے۔

اس تفصیل سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ تغلیس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ طلوع فجر کے فوراً بعد ہی نماز شروع کر دی جائے بلکہ روشنی ہو جائے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر ہوں اور جہاں وہ ستارے ایک ساتھ ہوں ان کی چمک معلوم ہو رہی ہو، یہی معنی حضرت عمرؓ کے اس قول کے ہیں "والنجوم بادیة مشتبکة" کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جہاں ستارے اکٹھے ہوں اپنے اجتماع کی وجہ سے اپنی چمک کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ پہلی حدیث جو نماز کے سلسلہ میں ہے اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت آتے ہی نماز شروع کر دی جائے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی فجر کی نماز وقت شروع ہوتے ہی حج کے موسم میں بھی پڑھنے کو خلاف معمول فرمایا ہے، اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جب طلوع فجر ہوتے ہی فجر کی نماز نہیں پڑھتے تھے تو روشنی پھیل جانے پر پڑھنا ہی ابتدائے اسفار ہے اور اس کے ختم ہونے پر انتہائے اسفار ہے۔

اسی وجہ سے بدائع وغیرہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ طحاویؒ کی روایت میں اور ظاہر الروایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اسفار کے آخری وقت کے مقابلہ میں اس کے ابتدائی وقت میں ایک تاریکی رہتی ہے، چنانچہ طحاویؒ نے اسی کو غلس کہا ہے، اور اشارہ کیا کہ ابن مسعود مہاجریؒ وغیرہ کی حدیث میں یہی غلس مراد ہے، اور وہ غلس مراد نہیں ہے جو طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ تو ابن مسعودؓ کی تصریح کے مطابق خلاف معمول وقت ہے، اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی یہ فرمان اسفروا بالفجر الخ اسی کو بعض صحابہؓ نے

غلس کہا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے، اور اسفروا بالفجر الخ کی حدیث سے یہ مراد ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو اور اول وقت اسفار میں شروع کرو، اس طرح اسفار کامل کے آخر میں نماز ختم ہوگی اور اس وقت کچھ بھی تاریکی نہ ہوگی، بر خلاف اسفار کے ابتدائی حصہ کے کہ اس وقت کچھ تاریکی بھی ہوگی اور اسی کو ابو مسعود انصاریؓ اور دوسروں نے غلس سے تعبیر کیا ہے، حق سبحانہ وتعالےٰ نے ایسی عمدہ تحقیق اس بندہ مترجم عفا اللہ عنہ فی الدنیا والآخرۃ کو محض اپنے فضل سے الہام فرمائی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ فجر کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ نماز طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کی جائے بلکہ اسفار ہونے پہلے حصہ کا انتظار کیا جائے، کہ اس وقت ایک طرح کا غلس بھی باقی رہتا ہے، اور احادیث غلس میں اسی کو غلس کہا گیا ہے، اور اسفار کی احادیث میں اسی کو اسفار کہا گیا ہے، اور اسی غلس پر رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ عمل رہا، اور اسی اسفار پر صحابہ کرامؓ نے اجماع کیا ہے اور علمائے شافعیہؒ نے جو غلس مراد لیا ہے اس سے وہ غلس لیا ہے جو فجر کے طلوع ہوتے ہی فجر کی نماز کے بالکل ابتداء میں ہوتا ہے کہ وہ وقت مستحب نہیں ہے اور خلاف تحقیق بھی ہے، فافھم واللہ تعالیٰ أعلم.

والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لمارويناء، ولرواية انسؓ قال: كان رسول اللہ ﷺ اذا كان في الشتاء بكر بالظهر، واذ كان في الصيف أبر دبها.

ترجمہ:- اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا اور جاڑے کے دنوں میں اسے مقدم کرنا، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور انسؓ کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کو ٹھنڈک میں ادا فرماتے۔

توضیح:- ظہر کی نماز کو گرمی کے دنوں میں ٹھنڈے وقت میں اور جاڑے کے دنوں میں جلدی ادا کرنا

والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لمارويناء......الخ

اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت پوری ہو یا روئی، لحاف، اور تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو. وتقديمه في الشتاءؒ اور جاڑے میں اسے مقدم کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ پورا جاڑا ہو یا روئی اور آگ تاپنے دونوں کی ضرورت ہو، بر خلاف موسم ربیع اور خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت ہے، الخلاصہ ط، خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے، شرح المجمع لابن علک۔ ھ۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ گرمی سخت ہو یا نہ ہو، اور ملک گرم ہو یا نہ ہو، اور جماعت کا قصد ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ المجمع وغیرہ میں ہے، اور جوہرہ نیرہ میں اس شرط کے ساتھ تاخیر کو مستحب کہا ہے، مگر یہ غور طلب بات ہے۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ مصنف اور دوسروں کے ظاہر کلام میں علی الاطلاق ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے اگر کہا جائے کہ جوہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص کی دلیل اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ مصنفؒ نے لمارویناء فرمایا ہے یعنی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم. کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کی بہت زیادہ حرارت کی وجہ سے ہے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور کئی صحابہ کرام سے یہ روایت پائی گئی ہے، اور اس میں حرارت کی زیادتی کی قید ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ مطلق ہونے پر دوسری دلیل بھی موجود ہے، جو مصنفؒ نے اس طرح اپنے الفاظ میں بیان فرمائی ہے ولرواية انس الخ اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جاڑے کے موسم میں ظہر کی نماز کو جلدی ادا فرماتے تھے اور گرمی کے دنوں میں اس وقت ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا فرماتے تھے۔ ف۔

اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو یہ کہ اس میں شدت حرارت کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً گرمی اور حرارت میں ادا فرماتے تھے، دوم یہ کہ جاڑے اور ٹھنڈے دنوں میں ظہر کو جلدی سے ادا کرنا مستحب ہے، اس دلیل کی وجہ سے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث روایت کی کہ ہم نے آپ سے سخت گرمی کی شکایت کرتے ہوئے عذر خواہی کی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا، زہیر نے ابواسحاق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں، فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی جماعت جلد ادا کر لینے کے سلسلہ میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ جلدی کرنے والے تھے، اور تم عصر کی نماز میں رسول اللہ ﷺ سے زیادہ جلدی کرنے والے ہو، ترمذی، اور ام المومنین صدیقہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ سے بڑھ کر بہت جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا ہے، الترمذی۔

جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث منسوخ ہے حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ ظہر کی نماز جلدی پڑھنے اور دیر کر کے پڑھنے کے سلسلہ میں دونوں کاموں سے آخری کام رسول اللہ ﷺ کا ابراد یعنی ٹھنڈا کر کے دیر سے پڑھنے کا تھا، احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاریؒ سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا گیا، تو بتایا کہ یہ حدیث محفوظ (قابل قبول) ہے، اور امام احمدؒ نے بھی کہا ہے کہ اسے صحیح ماننے ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، اس طرح یہ نسخ کی کھلی ہوئی دلیل ہے، اور بیہقیؒ نے خود بھی اسے منسوخ قرار دیا ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ مغیرہؓ سے ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگ ہاجرہ (شروع زوال، ٹھیک دوپہر) میں ظہر کی نماز پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھو) اس سے معلوم ہوا تہجیر (ٹھیک دوپہر) میں نماز پڑھنے کا حکم پہلے تھا جو منسوخ کر دیا گیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود ابردوا بالصلوۃ کی حدیث بھی نسخ کی کھلم کھلا دلیل ہے، اور دونوں ام المومنین (ام سلمہ وصدیقہؓ) کی حدیثوں سے تو صرف تعجیل کا حکم معلوم ہوتا ہے لیکن ہمیشہ تعجیل کا حکم نہیں معلوم ہوتا ہے چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جا چکی ہے اور وہ روایت صحیح بخاری کی ہے، اور حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث اِذَا کَانَ الحَرُ اَبرَدَ بالصَّلوۃ وَاِذَا کَانَ البردُ عجَّلَ کی وجہ سے یعنی جب گرمی ہوتی تو رسول اللہ ﷺ نماز ظہر کو ٹھنڈک کے وقت میں ادا کرتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسطرح تمام احادیث میں اتفاق ہو گیا کوئی اختلاف باقی نہ رہا، م۔

صیف کا لفظ ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس موسم کے علاوہ دوسرے موسم ربیع وخریف میں جاڑے کے موسم کی طرح ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ ابراد کی حد یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جائے، کیونکہ خزانہ میں ہے کہ مکروہ وقت وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو، اور ایک مثل سایہ ہو جانے پر ظہر کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے اس لئے اتنی تاخیر ہونے سے مکروہ وقت ہو جائے گا، لہٰذا ابراد کے حکم پر اسی حد تک عمل ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جائے۔ ط۔ م۔

مسئلہ جمعہ کا حکم اصل اور استحباب کے بارے میں مثل ظہر کے ہے۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے وقت ہے اور جمعہ کا مستحب وقت بھی مثل ظہر کے ہے، اس لئے جس موسم اور وقت میں ظہر کا ابراد اور تعجیل کا حکم ہے جمعہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے۔ م۔ مگر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے، شاید کہ اصل مسئلہ میں یہی دو روایتیں ہوں، پھر مشہور قول یہ ہے کہ جمعہ بھی ایک مستقل فرض ہے اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔

وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء، لما فیہ من تکثیر النوافل لکراھتھا بعدہ.

ترجمہ:- اور عصر نماز موخر کرنا جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے گرمی میں بھی اور جاڑے میں بھی کیونکہ اس تاخیر کی

وجہ سے نوافل کا زیادہ موقع ہے کیونکہ عصر کے بعد نفل نمازیں مکروہ ہیں۔

توضیح:- نماز عصر میں تاخیر

وتاخير العصر مالم تتغير الشمس في الصيف والشتاء......الخ

گرمی اور جاڑے یعنی ہر موسم میں جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے اس وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کی نماز اتنی تاخیر سے ادا کی جائے کہ مسنون قراءت کرتے ہوئے نماز سے فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہ بدلے۔

لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده......الخ

کیونکہ اتنی تاخیر کر لینے سے چاہنے والے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ نوافل کی ادائیگی کا موقع مل جائے گا، کیونکہ عصر کے بعد تو نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ مصنفؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ نماز کو دیر سے پڑھنا کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوا ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین اس قسم کی صرف عقلی باتوں سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تاخیر کے مستحب ہونے کا حکم تو احادیث سے ہی ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس طرح زیادہ سے زیادہ نوافل کی گنجائش نکلتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس وقت سے غروب آفتاب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسا کہ فجر کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک عبادت میں مشغول رہنا بڑی فضیلت کی بات ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے لوگ جو اللہ تعالے کی یاد میں نماز فجر میں طلوع آفتاب تک لگے ہوں ان کے ساتھ میرا بیٹھنا ایسے چار غلاموں کو جو اولاد اسمٰعیل سے ہوں آزاد کرنے کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے، ابوداؤد اور ابویعلی نے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ ھں۔

لہٰذا بیچ کے اوقات ان میں زیادہ بہتر ہیں، اور اس پر دلیل ابوداؤد کی یہ روایت ہے کہ ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہ ﷺ عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا (رنگ میں زردی نہیں آئی)، رافع بن خدیجؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس نماز یعنی عصر کی تاخیر فرماتے تھے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے مگر خود ہی اسے ضعیف بھی بتلایا ہے اور بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں اسے ذکر کیا ہے، حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ عجلت کرتے تھے اور تم عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ سے زیادہ عجلت کرتے ہو ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز میں تاخیر فرماتے تھے، اور یہی قول حضرت ابن مسعود اور ابوہریرہؓ کا اور ابوقلابہ وابراہیم نخعی وثوری اور ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے، اور لیث واوزاعی وشافعی واسحٰقؒ کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے، اور امام احمدؒ کا بھی ظاہری قول یہی ہے، اور وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے پھر ہم میں سے اپنے گھر جانے والا واپس چلا جاتا اور اس وقت تک آفتاب زندہ (روشن، بلند) رہتا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس سے یہ بات تو معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ لیتے تھے، بلکہ تاخیر سے پڑھتے پھر آدمی وہاں سے نکل کر اپنے گھر آجاتا اور آفتاب زندہ رہتا۔

(۲) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم سے عوالی کا جانے والا وہاں اس حال میں پہنچتا کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور بریدہؓ کی روایت میں ہے کہ اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جواب یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ نے کہا ہے کہ ادنی عوالی کی دوری دو یا تین میل ہے، اور میل سے مراد وہ دوری ہے جو تیمم میں گذری جب کہ یہ دوری کچھ زیادہ نہیں ہے، اتنا آنا جانا تو اوسط وقت میں بھی ہوگا، اس شروع وقت میں نماز

پڑھنا کس طرح ثابت ہوا۔

(۳) حضرت رافع بن خدیج ؓ کی حدیث سے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کر کے اس کے دس حصہ لگائے جاتے پھر پکائے جاتے، پھر آفتاب ڈوبنے سے پہلے ہم ان کا پکا ہوا گوشت کھالیتے تھے، اس کا جواب ابن الہمامؒ اس طرح دیا ہے کہ اچھے ماہرین بلاشبہ یہ سب کام آفتاب کا رنگ بدلنے سے پہلے شروع ہونے سے اس کے ڈوبنے تک میں کر سکتے ہیں جیسا کہ امیروں کے ساتھ سفر کرنے میں اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں ایسی عمدہ مہارت رکھنے والے باورچی مراد نہیں ہیں، اس لئے میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ رافعؓ کی حدیث سے ایک خاص واقعہ کی نماز کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر روز عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کئے جاتے تھے، اور صحاح میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ ذبح کرتے ہیں اور خواہشمند ہیں کہ آپ بھی تشریف لائیں، اس لئے آپ عصر کی نماز پڑھ کر وہاں تشریف لے گئے، اس کے بعد کا واقعہ حضرت رافعؓ کے واقعہ کے مانند بیان کیا گیا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ جب ایسے واقعات ہوتے ہوں تو آپ جلدی ادا کر دیتے ہوں۔ اور ہماری گفتگو عام حالات میں مستحب وقت کے سلسلہ میں ہے۔ پھر میں نے دیکھا کہ عینیؒ نے مبسوط میں سے اسی جیسا جواب نقل کیا ہے، **الحمد للہ علی ذلک**.

اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سے متعلق متواتر خبریں معلوم ہوئی ہیں کہ وہ عصر کی نماز کو آفتاب متغیر نہ ہونے تک موخر کرتے تھے، میں کہتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی تاخیر سے نماز شروع کرتے تھے کہ فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہیں بدلتا تھا، اور اس میں شک نہیں ہے کہ ایک مثل سایہ ہونے پر عصر کا وقت شروع ہوا اور کوئی نفل نمازیں پڑھتا رہا اور کچھ دیر گذر گئی پھر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا صاف اور نکھرا رہے گا، امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی تاخیر مستحب ہے، اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اتنی تاخیر کرنا کہ آفتاب کا رنگ بدل جائے مکروہ ہے۔

والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لاتحار فيه الا عين، هو الصحيح والتاخير اليه مكروه، ويستحب تعجيل المغرب، لان تاخيرها مكروه، لما فيه من التشبه باليهود، وقال عليه السلام: لا يزال امتى بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء.

ترجمہ:- اور تغیر سے مراد آفتاب کی ٹکیہ کا بدل جانا ہے اس طرح پر کہ اس میں آنکھ چکا چوند نہ ہو، یہی صحیح ہے، اتنی دیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے، اور مستحب ہے مغرب میں جلدی کرنا، کیونکہ اسے موخر کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت ہوتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ وہ مغرب میں جلدی اور عشاء کو مؤخر کرتی رہے گی۔

توضیح:- تاخیر عصر کی حد۔ مغرب کی نماز میں جلدی کرنا

والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لا تحار فيه الاعين، هو الصحيح......الخ

بدلنے سے مراد آفتاب کی ٹکیہ اور اس کی روشنی کا بدلنا معتبر ہے یعنی ایسی حالت ہو جائے کہ اس پر نظر کرنے سے آنکھ چکا چوند نہ ہو، یہی تعریف صحیح ہے اور اتنی دیر تک نماز مؤخر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقت نفل نماز مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ بندہ کو اس وقت حکم ہے اور کسی چیز کا حکم ہوتے ہوئے اس کی ادائیگی مکروہ نہیں ہوتی ہے، ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور اتنی دیر نماز میں لگا دی کہ مکروہ وقت آ گیا تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، البحر غایہ کے حوالہ سے، عمارہ بن رویبہؓ

سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھ لی وہ دوزخ کی آگ میں کبھی داخل نہ ہوگا، ان نمازوں سے فجر اور عصر کی نماز مراد ہے، مسلم و ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

ویستحب تعجیل المغرب، لان تاخیرها مکروه......الخ

اور مغرب کی نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے۔ف۔ خواہ جاڑا ہو یا گرمی، کیونکہ اس نماز کو تاخیر سے پڑھنا مکروہ ہے، اس بناء کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ف۔ ایسا ہی روافض کے ساتھ بھی مشابہت ہوتی ہے۔ع۔

تعجیل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وقت پر اذان اور اقامت کے درمیان سوائے ایک معمولی بیٹھک یا سکوت کے دوسرا کوئی فعل نہیں کرنا چاہئے، اتنی تاخیر کرنی کہ اس میں دو رکعت نماز پڑھی جاسکے مکروہ ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ہے۔ف۔ اور منیہ میں ہے کہ سفر کی حالت میں تاخیر کرنا بہت زیادہ بھوک لگی ہوئی حالت میں کھانے کے لئے تاخیر کرنا، یا بدلی کے دن میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، اور اگر قراءت طویل کرنے کے لئے تاخیر کی تو اس میں اختلاف ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک شفق غائب نہ ہو تاخیر مکروہ نہیں ہے، مفع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ حج کے موسم میں لیلۃ النحر (دسویں تاریخ کی رات) میں مزدلفہ جانے کے ارادہ میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے ہیں کہ مغرب میں جلدی کرنا تو مستحب ہے لیکن دیر کرنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ بیمار اور مسافر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مغرب کو دیر کر کے اس کے آخری وقت میں اور عشاء کو ابتدائے وقت میں ملا کر ایک ساتھ پڑھ لے تو اگر مطلقاً تاخیر کرنا ہمارا مذہب ہی ہوتا تو سفر و مرض میں تاخیر کرنا کیوں جائز ہوتا، حالانکہ عصر کی نماز کو اتنی دیر سے پڑھنا کہ روشنی میں زردی آجائے جائز نہیں ہے۔ع۔

وقال علیه السلام: لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء ......الخ

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک ہمیشہ بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز میں جلدی اور عشاء پڑھنے میں دیر کرے گی۔ف۔ یہ روایت ابوداؤد نے مرثد بن عبداللہ سے اس طرح روایت کی ہے، ابوایوب انصاریؓ جہاد میں جانے کی نیت سے ہمارے ہاں آکر اترے، اس وقت مصر کے حاکم عقبہؓ بن عامر تھے، عقبہؓ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابوایوب انصاریؓ نے ان کو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کون سی کیسی نماز ہے، انہوں نے کہا ہم کام میں مشغول تھے، ابوایوب انصاریؓ نے ان کے جواب پر کہا کہ کیا آپ نے یہ نہیں سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لاتزال امتی بخیر، اوقال علی الفطرة مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبك النجوم** یعنی میری امت ہمیشہ بھلائی پر اس وقت تک رہے گی یا یہ فرمایا کہ فطرت پر یا سنت پر رہے گی جب تک کہ وہ مغرب کی نماز میں تاخیر نہ کرے، یہاں تک کہ ستارے گنجان چمکیں، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے، اور ابن ماجہ نے اسے عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے۔مع۔

ابوداؤد کی روایت کی اسناد میں محمد بن اسحٰق راوی ہیں اور حق بات یہ ہے کہ یہ محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں، ان کے سلسلہ میں جو یہ بات مشہور ہے کہ امام مالکؒ نے محمد بن اسحٰق کے بارے میں کلام کیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہو تو بھی ماہرین فن اسے قبول نہیں کرینگے، کیونکہ شعبہؒ نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحٰق تو فن حدیث میں مومنوں کے سردار ہیں، اور ثوری وشافعی وحماد بن زید اور یزید بن زریع اور ابن علیہ اور عبدالوارث اور ابن المبارک ان کے علاوہ دوسرے اور امام بخاریؒ نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں طویل بحث کر کے ابن اسحٰق کو ثقہ کہا ہے، ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقات میں سے شمار کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ امام مالکؒ نے ابن اسحاق کے خلاف گفتگو کرنے سے رجوع کر لیا ہے۔ اور دونوں نے ایک دوسرے سے مصالحت کر لی ہے

پھر ابن اسحٰق کو ہدیہ بھی بھیجا ہے، الفتح، اب جب کہ حدیث صحیح ہوئی تو اس سے صاف طور سے مغرب میں جلدی کرنے کا ثبوت ملا۔

بعضوں نے اسی حدیث سے مغرب میں تاخیر کے مکروہ ہونے پر دلیل حاصل کی ہے، مگر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے تقاضا کے مطابق جلدی کرنا اگرچہ مستحب ہے مگر مستحب کے ترک کرنے سے مکروہ ہونا تو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ وہ مباح ہو سکتا ہے جیسا کہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک اگرچہ مستحب ہے لیکن تاخیر نہ کرنا کوئی مکروہ کام نہیں ہے، اور نماز مکروہ نہیں ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات درست ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ابوایوب انصاریؓ نے عقبہ بن عامر پر تاخیر کرنے میں اعتراض اور انکار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ مستحب کام کو چھوڑنے پر بھی انکار اور اعتراض کرنا مناسب ہے۔ م۔

وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل، لقوله عليه السلام: لو لا أن اَشُقَّ على امتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل، ولان فيه قطع السمر المنهى عنه بعده، وقيل فى الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة.

ترجمہ:- اور مستحب ہے عشاء کو تہائی رات آنے سے پہلے تک مؤخر کرنا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا اور اس لئے کہ اس میں عشاء کے بعد قصہ گوئی کے سلسلہ کو ختم کرنا ہے جس کی ممانعت حدیث میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت تھوڑی نہ ہو۔

توضیح عشاء کی نماز میں تاخیر کی حد

وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل......الخ

عشاء کی نماز کو تہائی رات سے پہلے تک موخر کرنا مستحب ہے، **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو اس کے لئے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا۔ ف۔ یعنی اس عذر کی بناء پر تاخیر لازم کی کہ لازم نہیں کرنے میں امت پر مشقت ہو جائے گی جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے مشقت دور کر دی ہے، اس لئے آپ نے تاخیر کرنے کو مستحب رکھا، یعنی اس حدیث میں تاخیر کی فضیلت بیان کر دی۔ م۔

یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی و علی بن ابی طالب اور ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے، اور ابو بردہؓ سے اس مضمون کی حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز جس کو لوگ عتمہ کی نماز کہتے ہیں موخر کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، حضرت جابر بن سلمہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عتمہ (عشاء) کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے۔

ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ تاخیر عشاء کو پسند کرتے تھے اور خود بھی تاخیر کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر کرنا معلوم نہ ہو سکا پھر بھی شوافع کے خلاف ہمارے لئے یہ حجت ہیں کہ وہ اول وقت میں شروع کرنے کو مستحب فرماتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ تو تاخیر کیا کرتے تھے، اب تہائی رات تک تاخیر کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوعا روایت کردہ اس حدیث سے ہوتا ہے کہ اگر میں اپنی امت کو مشقت میں ڈالنا گوارہ کرتا تو عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک مؤخر کرتا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ اسے حسن صحیح بھی کہا ہے اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور زید بن خالدؓ کی مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت سواک اور تہائی رات عشاء کی تاخیر مذکور ہے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور

ترمذی نے بھی ساتھ ہی اسے حسن صحیح بھی کہا ہے، اس جیسی بزارؒ نے حضرت علیؓ سے مرفوع روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث روایت کی اس میں شطر اللیل کا لفظ مذکور ہے یعنی نصف شب کے قریب۔

اور بخاری و مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی آپ ﷺ نے عشاء کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ رات میں سے اللہ نے جتنی چاہی گذر گئی۔ الخ۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہوتا تو اس وقت ان لوگوں کو نماز کا (ہمیشہ کے لئے) حکم دیتا، اور مسلم کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اس میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہے، اور صحیحین کی حدیث جو انسؓ سے مروی ہے اس میں آدھی رات تک تاخیر کا ذکر ہے، تلخیص العینی۔م۔

یہ ساری روایتیں حجت ہیں، لیکن تہائی رات تک تو جماعت قائم کرنا ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر کرنا مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت ہوتی رہے، چنانچہ اس بات کی طرف اشارہ خود حدیث میں پایا جاتا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دیتا، اب تہائی رات ہونے میں چونکہ جماعت میں کمی کا احتمال ہے اس لئے ہمارے فقہاء نے بعد کے حصہ کو ذکر نہیں کیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ الحاصل۔ نص صحیح کی دلیل سے تاخیر عشاء کا مستحب ہونا ثابت ہو گیا۔

ولان فیه قطع السمر المنهی عنه بعده......الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ اس تاخیر کی وجہ سے وہ قصہ گوئی جو بعد نماز عشاء ممنوع ہے وہ ختم ہو جائیگی، ف، کیونکہ تہائی رات کے بعد نیند کا غلبہ ہو جائیگا، اور عوام قصہ گوئی نہ کر سکیں گے بلکہ سب سو رہیں گے اور ابو بردہؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز کو دیر سے پڑھنا پسند فرماتے تھے، وہ عشاء کہ عوام اس کا نام عتمہ رکھتے ہیں، اور آپ عشاء سے پہلے سو رہنے کو اور عشاء کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند فرماتے تھے، حدیث کے ائمہ ستہ سبھوں نے اپنی کتابوں میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء سے پہلے ایسے شخص کو سونا مکروہ ہے جس کے بارے میں وقت کے یا جماعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، اور اگر کسی کو جگانے والا کوئی آدمی موجود ہو اسے عشاء سے پہلے سونا جائز ہے، ہمارے علماء نے عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنے اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنے کو مباح قرار دیا ہے اس حدیث کی دلیل سے جو ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی میں عشاء کی نماز کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا ہے کہ بھلا کیا تم اپنی یہ رات دیکھی ہے کہ فی الحال روئے زمین پر جو شخص موجود ہے وہ ایک سو سال بعد باقی نہ رہے گا، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، یعنی جو لوگ اس وقت دنیا میں موجود ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس صدی کے ختم ہونے پر زندہ نہیں رہے گا، لہٰذا یہ حکم ان لوگوں پر صادق نہ ہوگا جو اس رات کے بعد پیدا ہوں گے۔

اس روایت سے یہ نتیجہ نکلا کہ عشاء کے بعد بھی عبرت و نصیحت اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنا منع نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات تک ابو بکرؓ کے ساتھ مومنوں کے بارے میں گفتگو فرماتے رہتے تھے، اور میں بھی ان دونوں کے ساتھ ہوتا تھا، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

وقیل فی الصیف تعجل کیلا تتقلل الجماعة......الخ

اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں عشاء کی نماز میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت میں لوگوں کی شرکت کم نہ ہو۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے کے موسم میں عشاء کو تہائی رات تک موخر کرنا افضل ہے، اور گرمی میں تاخیر کرنے کے مقابلہ میں تعجیل کرنا افضل ہے اور اسی طرح جامع قاضی خان میں جاڑے اور گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ع

والتأخیر الی نصف اللیل مباح، لان دلیل الکراهة وهو تقلیل الجماعة عارضه دلیل الندب، وهو قطع السمر بواحد، فیثبت الاباحة الی النصف، والی النصف الاخیر مکروه، لما فیه من تقلیل الجماعة، وقد انقطع

السمر قبله.

ترجمہ :-اور عشاء کو آدھی رات تک موخر کرنا مباح ہے اس لئے کہ کراہت کی دلیل یعنی جماعت کا کم ہونا کا مقابلہ کیا ہے مستحب ہونے کی دلیل نے یعنی ایک شخص سے بھی قصہ گوئی کا نہ ہونا ہے اس طرح مباح ہونا ثابت ہوتا ہے آدھی رات تک، اور آدھی آخری رات تک موخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح جماعت کو تھوڑا کر دینا ہے جب کہ اس سے پہلے ہی قصہ گوئی ختم ہو چکی ہے۔

توضیح: تاخیر عشاء کا مباح وقت۔ تاخیر مکروہ

والتأخير الى نصف الليل مباح، لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب......الخ .

ف. حاصل یہ ہے کہ آدھی رات تک عشاء کی نماز کو مؤخر کرنے میں ایک بھی باتیں کرنے والا نہ ملے گا اس سے زیادہ افراد کا تو احتمال بھی نہ رہے گا اور قصہ گوئی بالکل ختم ہو جائے گی، ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہو گی پس جماعت کی کمی کا ہونا تو کراہت کی دلیل ہو گی، اور اتنی تاخیر سے قصہ گوئی کا معاملہ ختم ہونا استحباب کی دلیل ہو گی۔ اور جب آدھی رات عشاء کی نماز کو موخر کرنے سے ایک دلیل کراہت کی ہو اور دوسری دلیل استحباب کی اس طرح کی دو دلیلیں جمع ہو گئیں تو نہ مکروہ رہی اور نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہ گئی ۔م۔ لیکن مسائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایسی صورت میں کراہت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے لہذا اسے مباح بھی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ مباح میں کوئی جانب بھی مرجح نہیں ہوتی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نصف شب تک تاخیر کرنا تو حدیث سے ثابت ہے لہذا یہ مستحب ہو گئی البتہ لوگوں کی کم ہمتی یا بیماروں اور کمزوروں میں قوت برداشت کا نہ ہونا جماعت کی کمی کا سبب ہو گا جو کہ مکروہ ہے اور اس کا مقابل قصہ گوئی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استحباب موجود ہے اس لئے دونوں باتیں کراہت اور استحباب برابر ہو کر پائی گئیں لیکن چھوڑنا مرجح ہوا البتہ اصل میں سنت ہونے کے ثبوت نے اس کراہت کی ترجیح کو مغلوب کر دیا اس طرح آخر میں اس کا مباح ہونا باقی رہ گیا، یا یوں کہا جائے کہ اصل میں نصف شب تک تاخیر کرنا مرغوب مسنون مستحب ہے، اور لوگوں کی پست ہمتی سے اس کا استحباب ختم نہیں ہو سکتا ہے، ساتھ ہی ہمیں اس بات کا حکم بھی ہے کہ قصہ گوئی اور دوسری ممنوعات و منہیات کو روکنے کی کوشش کرتے رہیں اس بناء پر اس حکم کی بجا آوری بغیر جماعت کی کمی کے ممکن بھی نہیں ہو گی، اس لئے ہمارے لئے یہ مباح کر دیا گیا اسی بناء پر اس استحباب اور فعل مسنون پر عمل نہ کرنے سے مستحق ملامت یا بے پرواہی میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ **فافهم والله تعالى اعلم.**

والى النصف الاخير مكروه، لما فيه من تقليل الجماعة......الخ

اور عشاء کی نماز کو آخری آدھی رات تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح کم لوگوں کو جماعت میں شریک ہونے کا موقع دینا ہے، حالانکہ قصہ گوئی کا سلسلہ تو پہلے ہی بند کیا جا چکا ہے، یعنی پہلی آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہو ہی گئی کہ جماعت میں کمی آ گئی ساتھ ہی اس طرح تاخیر کرنے سے قصہ گوئی کے ختم ہونے کا فائدہ جو پہلے ہوتا تھا وہ بھی اب نہ ہو گا کیونکہ اس کا فائدہ تو اسی صورت میں معلوم ہوتا کہ اس وقت اکثر یا کچھ لوگ بھی اپنے شغل میں مشغول پائے جاتے حالانکہ اتنی رات گذر جانے کے بعد تک لوگوں میں اس قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس تاخیر سے کوئی مفید یا مستحب بات نہیں پائی گئی، اس کے برعکس جماعت کی کمی کا مکروہ سبب پا لیا گیا اور جب کہ مستحب بات کے ہوتے ہوئے بھی مکروہ کو ترجیح ہوتی ہے اب تو مستحب بات کچھ بھی نہیں رہی اور صرف مکروہ سبب تنہا پایا گیا اس لیے بدرجہ اولی اس کراہت کو ترجیح حاصل ہو گی، اس لیے عینیؒ نے نقل کیا ہے قنیہ میں کہا ہے کہ یہ تاخیر مکروہ تحریمی ہے، اس طرح۔ ط۔ ح۔ میں البحر کے حوالہ سے ہے

اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس وقت نفس وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے اسی وجہ سے اس وقت میں وتر کی نماز

مستحب ہے حالانکہ بالاتفاق وتر اور عشاء دونوں کا ایک ہی وقت ہے، مگر عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ فرض ہے اور جماعت میں کمی یا جماعت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں عارضی کراہت آگئی لیکن اس کراہت کو تحریمی کہنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک جماعت واجب نہیں البتہ سنت مؤکدہ ہے پھر اگر یہ جماعت واجب ہونے کے قریب بھی ہو جب بھی کراہت تحریمی صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ جماعت بالکل نہ ہو لیکن تھوڑی جماعت ہونے سے بھی تو جماعت کا وجود باقی ہے اور بالاتفاق جماعت میں زیادتی مستحب ہے البتہ اگر کسی مسجد میں ہمیشہ آدھی رات کے بعد بھی نماز باجماعت کی عادت بنالی جائے تو ایسی صورت میں کراہت تحریمی کا دعویٰ کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی

ویستحب فی الوتر لمن یألف صلاۃ اللیل آخر اللیل، فان لم یثق بالانتباہ، اوتر قبل النوم، لقولہ علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ، ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیؤتر آخر اللیل.

ترجمہ:-اور وتر کی نماز کے لئے وقت آخر رات مستحب ہے اس شخص کے لئے جو رات کی نماز (تہجد) کو آخر رات میں پڑھنے کا عادی ہو، اور اگر بروقت اٹھ جانے پر اطمینان نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر کی نماز پڑھ لے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کو آخر رات میں نہ اٹھنے کا خوف ہو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے، اور جس شخص کو آخر رات میں اٹھنے کی طمع ہو وہ آخر رات ہی میں وتر پڑھے۔

توضیح:- نماز وتر کا مستحب وقت

ویستحب فی الوتر لمن یألف صلاۃ اللیل آخر اللیل......الخ

اور جو شخص پرانی عادت رکھتا ہو اور عادت مالوف ہو رات میں نماز کی، اس جملہ میں اس بات کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ رات میں تہجد کی نماز محبوب اور مالوف چیز ہے، اور اس بات کی طرف بھی واضح اشارہ ہے کہ تہجد کی نماز کسی قدر سو کر اٹھنے کے بعد ہونی چاہئے، اور اسی طرح مسنون طریقہ ثابت بھی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ امام ابو حنیفہؒ کے فضائل و مناقب میں یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے وضوء سے ہی فجر کی نماز بھی پڑھتے تھے تو اس کا کیا مطلب ہوگا تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ بالاتفاق وضوء ہر نماز کے لئے افضل ہے لہٰذا اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ امام اعظمؒ ہر نماز کا وضوء نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے عبادت و طاعت کی زیادتی مراد ہے، اور یہ بات بھی ممکن ہے کہ عشاء کی نماز کے بعد غافلوں کی طرح پاؤں پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ اس طرح سے سوتے جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ آپ حاضر و غائب (سفر و حضر میں، کبھی بھی) پاؤں دراز نہیں کرتے تھے اور اس سے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اتنی تھوڑی دیر سوتے تھے گویا بالکل نہیں سوتے، فافہم۔

اب اصل مسائل بیان کرتے ہیں، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس شخص کو رات میں نماز کی عادت ہو اور اسے جاگنے پر پورا بھروسہ بھی ہے تو اس کے حق میں مستحب یہ ہے کہ وتر کو آخر رات میں تہجد کے بعد پڑھے، اور اگر جاگنے پر پورا اطمینان نہ ہو یا رات کو اٹھ کر نماز پڑھنے کی عادت نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے

لقولہ علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ......الخ.

ف. حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکرؓ سے فرمایا کہ آپ وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہیں جواب دیا کہ رات کے پہلے حصہ میں عشاء کے بعد، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے قربت کو اختیار کیا ہے، پھر عمرؓ سے پوچھا کہ آپ کس وقت وتر پڑھتے ہیں، عرض کیا کہ آخر رات میں، آپ نے فرمایا کہ آپ نے قوت (محنت) کو قبول کیا ہے، یہ روایت مسلم کی ہے ع۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت جو کہ مرفوع کے حکم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اور منافقین کے درمیان فرق عشاء اور فجر میں حاضر ہونا ہے کہ منافقین ان دونوں میں حاضر ہونے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، مالکؒ

نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ آدھی رات عبادت میں مشغول رہا اور جس نے صبح کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ پوری رات عبادت میں مشغول رہا، مسلم ومالک وابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور حدیث میں ہے کہ من صلی البردین دخل الجنة، جس نے دونوں ٹھنڈے وقت کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، جیسا کہ صحیح میں ہے، بظاہر لفظ "بردین" سے عشاء اور فجر کی نماز مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے، واللہ اعلم۔ م۔

استحباب کے مذکورہ اوقات اس صورت کے بیان کئے گئے ہیں جبکہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو، اور جب آسمان پر ابر ہو تو اس میں استحباب کا حکم اس قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ جس وقت کے نام کے شروع میں حرف عین ہو، یعنی عصر اور عشاء تو ان وقتوں میں جلدی اور بقیہ وقتوں میں تاخیر کرنی چاہئے۔ ع۔ جیسا کہ مصنفؒ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

واذا کان یوم غیم، فالمستحب فی الفجر والظهر والمغرب تاخیرها، وفی العصر والعشاء تعجیلها، لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعة علی اعتبار المطر، وفی تاخیر العصر توهم الوقوع فی الوقت المکروه، ولا توهم فی الفجر، لان تلک المدة مدیدة، وعن ابی حنیفةؒ التاخیر فی الکل للاحتیاط، الا تری انه یجوز الاداء بعد الوقت لا قبله.

ترجمہ:- اور جب ابر کا دن ہو تو فجر وظہر اور مغرب کی نمازوں کی جماعت میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کی جماعتوں میں تعجیل کرنا مستحب ہے کیونکہ عشاء کو مؤخر کرنے کی صورت میں بارش ہونے کے احتمال کی بناء پر جماعت کو مختصر کرنا لازم آئیگا اور عصر کو مؤخر کرنے کی صورت میں مکروہ وقت کے داخل ہونے کا احتمال ہو جائے گا اور فجر کے وقت میں اس قسم کا کوئی وہم پیدا نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وقت طویل ہوتا ہے، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنا چاہئے، کیونکہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی جائز ہوتی ہے لیکن اس سے پہلے تو مطلقاً جائز نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: ابر کے دنوں میں نمازوں میں جلدی اور دیر کرنا

واذا کان یوم غیم، فالمستحب فی الفجر والظهر والمغرب تاخیرها......الخ

ابر کے دنوں میں عصر اور عشاء کی نمازوں میں جلدی کرنا اور بقیہ نمازوں میں دیر کرنا مستحب ہے۔ ف۔ کنز اور وقایہ وغیرہ میں یہی لکھا ہے۔ م۔ اور ینابیع، تحفہ اور محیط وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ اور مبسوط میں ہر موسم کی مغرب میں جلدی کرنا نقل کیا ہے۔ ابر کے دن تاخیر کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ع۔

لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعة علی اعتبار المطر......الخ

کیونکہ عشاء کی جماعت کے مؤخر کرنے میں بارش ہونے کے خطرے کی وجہ سے جماعت میں کمی کرنی لازم آئے گی۔ ف۔ اور بادل جب بھیگ جائے تو اس کے بارش کا سبب ہو جانے کی وجہ سے لوگ سستی کریں گے، اور گھروں میں پڑھ لینے کی رخصت پر عمل کریں گے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب جوتے تر ہو جائیں تو گھروں میں ہی نماز پڑھ لو۔ ع ن۔ جب بارش کا دن ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اذان ہی میں یہ اعلان کرا دیتے ألا صلوا فی رحالکم یعنی خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانوں میں نمازیں پڑھ لو، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے۔ م۔

وفی تاخیر العصر توهم الوقوع فی الوقت المکروه...... الخ

اور عصر کی نماز مؤخر کرنے میں اس بات کا وہم ہو جاتا ہے کہ نماز مکروہ وقت میں ادا ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہوتا ہے۔ بر خلاف فجر کے (کہ اس کا پورا وقت صحیح اور کامل ہوتا ہے)۔ م۔ اور فجر میں اس کا وہم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس

فجر کا وقت دراز ہوتا ہے۔ف۔اس لئے اس بات کا خوف نہیں ہوگا کہ آفتاب نکلتے وقت جماعت ہو رہی ہو۔م۔

وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط...... الخ

اور ابو حنیفہؒ سے احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنے کی روایت ہے۔ف۔ حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ابر کے دن تمام نمازوں میں تاخیر کے مستحب ہونے کی روایت کی ہے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی قول کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا ہے۔ اور نماز کے صحیح اور فاسد کا خیال کرنے کے اعتبار سے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔

الا تری انه یجوز الاداء بعد الوقت لا قبله......الخ

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن وقت سے پہلے کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس بحث میں تھوڑا تأمل ہے کیونکہ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ مکروہ وقت ہو گیا ہو یا آفتاب ڈوب رہا ہو۔ اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ابر کے دن بھی فجر کو ویسے ہی روشنی میں ادا کرے جیسا کہ صاف دن میں ہوتا ہے۔ اور ظہر کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نماز نہ ہو جائے، اور عصر میں جلدی کرے تاکہ نماز مکروہ وقت میں داخل نہ ہو جائے۔ اور مغرب میں تاخیر کرے تاکہ غروب سے پہلے نماز نہ ہو جائے۔ اور عشاء میں جلدی کرے تاکہ بارش ہو جانے سے نماز کی جماعت میں کمی لازم نہ آئے۔ محیط السرخسی۔

یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہے کہ اکثر مقامات میں اکثر یہی حالات ہوتے ہیں۔ اس لئے جن ملکوں میں جاڑا بہت زیادہ اور اسی طرح ابر بھی اکثر چھائی رہتی ہے اور اوقات نماز کی پوری دیکھ بھال یا اس کا پورا پورا اندازہ نہیں ہوتا وہاں ابر کے اوقات کا خیال رکھنا ہوگا۔ لیکن ہمارے ان علاقوں میں جہاں اکثر فضاء آسمانی صاف رہتی ہے وہاں جلدی اور دیر کرنے میں انہیں احکام پر عمل کرنا ہوگا جو صاف فضاء ہونے کی صورت میں بیان کئے جا چکے ہیں۔ مع۔ اور یہی قول پسندیدہ ہے۔ النہر۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم رہتا ہے اس لئے یہاں کے اوقات میں ابر کے دنوں کے احکام کی رعایت زیادہ مناسب بات ہے۔م۔

فصل: فی الأوقات التی تکرہ فیها الصلاة، لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس، ولا عند قیامها فی الظهیرة، ولا عند غروبها، لحدیث عقبة ابن عامرؓ قال: ثلاثة أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلی وأن نقبر فیها موتانا، عند طلوع الشمس حتی ترتفع، وعند زوالها حتی تزول، وحین تضیف للغروب حتی تغرب، والمراد بقوله: وأن نقبر صلاة الجنازة، لأن الدفن غیر مکروه.

ترجمہ:- فصل۔ ان اوقات کے بیان میں جن میں نماز مکروہ ہوتی ہے، نماز جائز نہیں ہوتی ہے آفتاب نکلتے وقت اور نہ اس وقت جبکہ دوپہر میں آفتاب سر پر ہو اور نہ ہی اس کے ڈوبتے وقت، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی اس حدیث کی بناء پر کہ جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو ان میں قبر میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے، آفتاب نکلتے وقت یہاں تک کہ وہ اونچا ہو جائے اور اس کے زوال کے وقت یہاں تک کہ پورا ڈھل جائے اور اس وقت جب کہ وہ ڈوبنے لگے یہاں تک کہ وہ ڈوب جائے اور آپ کے اس قول "وان نقبر" کہ ہم قبر میں ڈالیں سے مراد جنازے کی نماز ہے کیونکہ اس وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔

توضیح:- فصل۔ جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے

فصل: فی الأوقات التی تکره فیها الصلاة......الخ

جن اوقات میں نماز مکروہ ہے۔ف۔ قیام فی الظہیرہ سے ٹھیک دوپہر کا وقت مراد ہے، ان تینوں اوقات میں نماز پڑھنا

جائز نہیں ہے۔ لحدیث عقبة الخ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مروی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم ان تین اوقات میں نماز پڑھیں اور اپنے مردوں کو دفن کریں آفتاب طلوع ہونے کے وقت یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے اور زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ڈھل جائے، اور جبکہ غروب ہونے لگے یہاں تک کہ غروب ہو جائے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے بخاری کے ماسوا دوسرے تمام ائمہ نے روایت کی ہے۔ع۔

ان اوقات کے مکروہ ہونے کے سلسلہ میں کئی صحابہ کرام سے احادیث مروی ہیں ان میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں جن سے صحیحین، موطا، اور نسائی نے اور عبداللہ الصنابجیؒ سے موطا، نسائی نے اور عمرو بن عنبہؓ سے سنن ابوداؤد اور نسائی نے بیان کیا ہے جن میں یہ بات بھی ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت اس لئے مکروہ ہے کہ وہ شیطان کے دو قرن (سینگ) کے درمیان طلوع ہوتا ہے اور وہ کفار کی نماز (عبادت) کا وقت ہے، لہٰذا اس وقت نماز چھوڑ دینی چاہئے اتنی دیر کہ آفتاب ایک نیزہ کے اندازہ کے برابر اونچا ہو جائے اور اس کی شعاع جاتی رہے۔ الحدیث۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم اور نسائی میں حدیث مروی ہے، اور ان تینوں اوقات مذکورہ کے علاوہ دوسرے مکروہ اوقات کے بارے میں بھی کئی صحابہ کرام سے احادیث مذکور ہیں اور یہ غریب مشہور ہیں۔م۔

پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزے آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے۔ع۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گولے پر نظر رکھنے کی قدرت ہو اس وقت تک وہ طلوع کی حالت میں ہوگا۔ الخلاصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عنبہؓ میں گذری ہے۔م۔ مگر اس طلوع کے وقت عوام کو نماز وغیرہ سے نہیں روکنا چاہئے، کیونکہ وہ اس وقت نہ پڑھنے سے پھر دوبارہ کبھی نہیں پڑھیں گے اور مطلقاً چھوڑ دینگے، اور یہ مکروہ نماز جو اماموں کے نزدیک جائز بھی ہیں بالکل چھوڑ دینے سے بہتر ہے، جیسا کہ القنیہ وغیرہا میں ہے۔

والمراد بقوله: وأن نقبر صلاة الجنازة، لأن الدفن غير مكروه......الخ

اس حدیث میں "مردے دفن کرنے سے" مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ صرف دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، ایک جماعت نے ظاہری حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور ابو داؤدؒ نے ایک باب باندھا ہے کہ وہ حدیث جو طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے کے سلسلہ میں مروی ہے پھر یہی حدیث عقبہؓ کی روایت کی ہے، اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں، حضرت ابن عمرؓ سے یہی قول منقول ہے، اور یہی قول عطاء، ثوری، نخعی اور اوزاعیؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام احمد و اسحٰق کا بھی ہے، اور امام ترمذیؒ نے اسی پر حدیث کو محمول کر کے باب باندھا ہے کہ جو حدیثیں طلوع و غروب و آفتاب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت کے بارے میں مروی ہیں، اور ابن المبارکؒ سے اَن نَقبرَ کے معنی نماز جنازہ کے بیان کئے ہیں، بیہقیؒ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ قبر میں دینے کو نماز جنازہ پر کیوں محمول کیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ امام ابو حفص عمر بن شاہینؒ نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم اپنی مردوں کی ان تین اوقات میں نماز پڑھیں، طلوع آفتاب۔ الحدیث۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس روایت کو روح بن القاسمؒ نے لیثؒ کی روایت کی مانند روایت کیا ہے، اس میں اتنی بات اور بھی زیادہ کی ہے کہ علیؒ نے کہا ہے کہ میں نے عقبہؓ سے پوچھا کہ اگر رات کے وقت دفن کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکرؓ تو رات ہی کے وقت دفن کئے گئے۔ن۔ع۔ف۔

والحديث باطلاقه حجة على الشافعيؒ في تخصيص الفرائض بمكة.

ترجمہ:-اور حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ کے اس مسئلہ کے خلاف ہماری دلیل ہے کہ یہ حکم فرائض اور مکہ معظمہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:-امام شافعیؒ کے نزدیک اوقات منہیہ میں بھی فرائض کی اور مکہ معظمہ میں اجازت ہے

والحدیث باطلاقه حجه علی الشافعیؒ فی تخصیص الفرائض وبمکة ......الخ

یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے ہماری دلیل اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ان تینوں اوقات میں نماز سے ممانعت ہے کہ وہ نمازیں فرائض ہوں یا نوافل اور ہر جگہ کی ممانعت ہے کہ خواہ مکہ معظمہ میں نماز ی ہو یا کہیں اور ہو۔م۔امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ فرائض کے سوا دوسری نمازوں کے لئے ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ جو کوئی نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا نماز پڑھنی بھول گیا تو جس وقت بھی یاد آئے وہ اسی وقت نماز پڑھ لے کہ یہی اس کا وقت ہے،یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے،اس سے معلوم ہوا کہ فرض کی ممانعت نہیں ہے،چنانچہ ان اوقات مکروہہ میں بھی ہر شہر میں فرض نمازیں جائز ہیں،لیکن نفل نمازیں تو وہ مکہ معظمہ کے ماسواء دوسری تمام جگہوں میں مکروہ ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس میں ان اوقات میں نماز کا مکروہ ہونا بیان فرمایا ہے مگر مکہ یعنی سوائے مکہ کے۔مفع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے بنو عبد المناف!تم کسی بھی ایسے شخص کو منع نہ کرو جو اس بیت یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرے اور اس میں نماز پڑھے جس وقت چاہے رات ہو یا دن میں۔ف۔اور ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ٹھیک دوپہر نماز پڑھنے کو مکروہ جانتے تھے سوائے جمعہ کے دن کے اور فرمایا کہ جہنم جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھڑکائی جاتی ہے،یہ روایت ابوداؤد کی ہے،اور نوویؒ نے روضۃ میں فرمایا ہے کہ ان مکروہ اوقات میں فرائض اور ان کی قضاء اور ایسے سنن ونوافل جن کو کسی نے پڑھنے کے لئے اپنا روزانہ کا معمول بنالیا ہو جائز ہیں،اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و طواف کعبہ کی دو رکعتیں اور نماز کسوف (سورج گرہن کی نماز) جائز ہیں،اور قول اصح کے مطابق نماز استسقاء بھی مکروہ نہیں ہے۔انتہیٰ۔

نوافل مطلقہ یعنی جن کا کوئی سبب نہ ہو مکروہ ہیں،اور مکہ معظمہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں

امام شافعیؒ کے ان دلائل کے جواب تفصیل طلب ہے لیکن اختصار کے ساتھ ان کا جواب یہ ہے،کہ مَن نَامَ عَن صَلوٰۃٍ یعنی جو کوئی نماز کے وقت سوتا رہاالخ کئی وجھوں سے ان دعوے میں مفید نہیں ہے (ا) اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ جب بھی اسے یاد آئے خواہ رات میں ہو یا دن میں اسی طرح اوقات مکروہہ میں ہو یا صحیحہ میں تو حضرت عقبہ بن عامرؓ سے اس کو خاص کر لینا ہو گا کیونکہ من نام عن صلاۃٍ کی حدیث عام ہے اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث جس میں تین اوقات کی ممانعت ہے خاص ہے تو اس عام کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی۔مفع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جو شخص نیند سے آفتاب نکلنے کے بعد جاگا تو یہ وقت اس کے لئے ادا کا ہو گا یا قضاء کا،اگر ادا ہے تو اوقات کی تخصیص نہیں ہوئی کیونکہ یہ بھی نماز فجر کی ادا کا وقت ہے،اور اگر قضاء ہے تو بالاتفاق اس کے لئے یہ تنگی نہیں ہے ایسی صورت میں اوقات مکروہہ کی حدیث کو ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے،اس کے علاوہ "جو نماز سے سویا" یہ حکم عام ہے جو نماز فرض اور ان نوافل کو بھی شامل ہے جو روزانہ کے معمول میں داخل ہوں ایسی صورت میں اس حدیث کو ایسے نوافل پر کیوں محمول نہیں کیا،چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں موجود ہے کہ جس کو رات کے وقت کسی تسبیح و نفل وغیرہ پڑھنے کی عادت ہو اور وہ کسی رات کو سو تا رہ گیا ادا نہ کر سکا تو اسے چاہئے کہ وہ طلوع آفتاب سے دوپہر کے درمیان اسے ادا کرے،اور رسول اللہ ﷺ کسی وجہ سے کسی رات تہجد کی نماز نہ پڑھتے تو اسی طرح آفتاب نکلنے کے بعد پڑھ لیتے،اس سے ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال

میں الزام ہے، بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے مَن نَام کی حدیث سے یہ حکم نکالا کہ جو شخص آفتاب نکلتے وقت نیند سے جاگا تو اس حدیث کی بناء پر اس فرض نماز کو اسی وقت پڑھ سکتا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ اس کے مقابل صحیحین وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث اور صحیح مسلم میں ام المومنین عائشہؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ایسا نہ کرے کہ بالقصد آفتاب نکلتے وقت یا ڈوبتے وقت نماز پڑھے اس حدیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا تو وہ شخص اسی وقت نماز پڑھنے سے عمداً ہی پڑھیگا، اس صورت میں ہمارے واسطے حضرت عقبہؓ کی حدیث بلا معارضہ باقی رہ گئی جس سے ثابت ہوا کہ فرض نماز ہو یا نفل تینوں اوقات میں مکروہ ہے، مترجم۔

دوم حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث جو طواف اور مکہ معظمہ میں نماز کے سلسلہ میں ہے، کہ اس حدیث کو ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے اور ابن حبان اور ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی نے اس کی روایت کی ہے لہٰذا اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن یہ عام اوقات کے بارے میں ہے اور عقبہؓ کی حدیث خاص ہے لہٰذا اس عام کے لئے مخصص ہوگی بالخصوص امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق، ویسے ہم یہ بھی فرض کرلیتے ہیں کہ تخصیص نہیں ہے پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حدیث اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور عقبہؓ کی حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز کو حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنے والی نص اور صراحت کے ساتھ حرام کرنے والی نص میں کسی جگہ تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے، اس طرح حضرت عقبہؓ کی حدیث مقدم ہوگی، اور چونکہ عقبہؓ کی حدیث اور اوقات ثلثہ میں ممانعت کی حدیث کا قوی ہونا اور مشہور ہونا معلوم ہے اس بناء پر بعض روایات میں جو سوائے مکہ کہنے کے ساتھ استثناپایا جاتا ہے اس کو ترجیح نہیں دی جائیگی۔ م۔ مفع۔

وحجة علی ابی یوسف فی اباحة النفل یوم الجمعة وقت الزوال .

ترجمہ:- اور مذکورہ حدیث جو ہمارے حق میں ہے ابویوسفؒ کے خلاف بھی دلیل ہے جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز کے مباح ہونے میں۔

توضیح:- جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کا حکم

وحجة علی ابی یوسف فی اباحة النفل یوم الجمعة وقت الزوال ......الخ

اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کو امام ابویوسفؒ جائز فرماتے ہیں ان کے خلاف بھی مذکورہ حدیث ہماری دلیل ہوئی۔ ف۔ امام ابویوسفؒ کی مستدل حدیث ابوداؤد میں حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم بھی آپ کے مستدل حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود یہ حدیث ممانعت کی معارض نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ دونوں حدیثیں درجہ میں برابر نہیں ہیں بالفرض اگر درجہ میں بھی مساوی ہوں تو عام قاعدہ کے مطابق حلت کی حدیث کو جو ہماری مستدل ہے ترجیح ہوگی، ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم اور واقعہ ایک ہونے کی صورت میں دونوں حدیثوں سے ایک ہی مطلب نکلنا چاہئے لہٰذا جمعہ کے دن کو ممانعت کی حدیث سے مستثنیٰ کرنا ہوگا۔ مف۔

اسی بناء پر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت ابویوسفؒ کے قول کے مطابق نفل نماز جائز ہے، یہی قول صحیح اور لائق اعتماد ہے، اور منیہ کے شارح حلبیؒ نے حاوی سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قوت دلیل کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول اصح ہے، یعنی زوال کے وقت نفل نماز جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہدایہ میں بھی یہی مذکور ہے اور تمام متون میں بھی یہی ہے، لہٰذا اشباہ وغیرہ کی ممانعت قابل قبول نہ ہوگی۔ فافہم۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ متون یعنی وہ کتابیں جو اصول اور متون مانی جاتی ہے ان کا کسی حدیث کو صحیح کہنا التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح کی ہے ایسی صورت میں صریح زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جیسا کہ شامیؒ نے در مختار کے فرائض کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہیں کہ دلالت مطابقی یا دلالت صریحی سے نہیں دلالت التزامی سے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو اس معنی کے لحاظ سے یقیناً التزامی سے دلالت صریحی قوی ہوتی، بلکہ التزامی کہنے سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ متون والوں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ صحیح اقوال واحادیث لائیں، تو اس میں دو خوبیاں ہوں گی کہ اول خود صحیح دوسرے التزام کر لینے کی وجہ سے صحیح ہے اور شامیؒ کا قول عجب سے خالی نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ حاصل یہ ہوا کہ قوی دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تین اوقات طلوع، غروب اور استواء کے وقت نماز جائز نہیں ہے۔

اب اس سوال کا جواب کہ صاحب ہدایہؒ نے اوقات مکروہہ سے کیا مراد لی ہے، تو ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس جگہ کراہت سے لغوی معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے تمام کاموں کو شامل ہے جن کو نہ کرنا اور نہ ہونا چاہئے، یا مکروہ سے فقہاء کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور کراہت تحریمی مراد ہے، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ کوئی ایسی ممانعت جو قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو اگر کسی وجہ سے اس کے دوسرے معنی متعین نہ کئے گئے ہوں تو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے، اور اگر دلیل قطعی سے ممانعت ثابت ہوئی ہو تو اس سے حرام ثابت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جیسا کہ کراہت تحریمی واجب کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور کراہت تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں ہے۔ اور یہاں جس نہی کا ذکر ہوا ہے وہ پہلی قسم یعنی ظنی ہے لہٰذا اس سے جس کراہت کا ثبوت ہوگا وہ کراہت تحریمی ہوگی اور وہ اس وقت جب کہ نماز میں ہو۔ اور اگر وقت میں کسی خرابی کی وجہ سے تو جس نماز کا ثبوت وقت کامل کی وجہ سے ہوا ہو (مثلاً ظہر کی نماز) وہ صحیح نہ ہوگی۔ اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہ ہوگی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **لا یجوز الصلوۃ الخ**.

اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہونے سے کیا مراد ہے؟ تو ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی نماز ان مکروہ اوقات میں بالکل درست ہی نہ ہو تو یہ بات صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اگر کسی نے ان مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی تو شروع کرنا صحیح ہے، اسی بناء پر اسے قصداً فاسد کر دینے سے کسی غیر مکروہ وقت میں اس کی قضاء لازم آئے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور اگر مکروہ اوقات میں نماز شروع کر دینے کے بعد اسے فاسد نہیں کی بلکہ مکمل ادا کر ڈالی تو اس کے شروع کرنے کی وجہ سے جو نماز اس پر لازم ہوئی تھی وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور وہ بری الذمہ ہو گیا۔ الفتح۔ لیکن اس نے برا کام کیا اور کوئی جرمانہ وغیرہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ م۔ اور اگر ناجائز ہونے کی وجہ سے حلال نہ ہونا مراد ہو تو یہ عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لایجوز کے معنی یہ ہوں گے کہ شرعاً اس کا کرنا حلال نہیں ہے۔ پھر بھی اگر ایسے کام کو شروع کر دیا تو وہ لازم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً یہ کام حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر بیع فاسد کر لی تو چیز اس طرح خریدی ہے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایہ۔ پس ان اوقات منہیہ میں اگر کسی نے نفل نماز شروع کر دی تو وہ لازم ہو جائے گی اور ادا کر لینے سے وہ صحیح بھی ہوگی اگرچہ کام برا کیا ہے۔

حاصل بحث یہ ہوئی کہ لایجوز کے معنی یہ ہوئے کہ ان اوقات میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے خواہ نماز نفل ہو یا فرض ہو، اسی طرح وہ نماز وتر ہو یا نذر ہو۔

قال ولا صلوة جنازة لما روينا، ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت، لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده، ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض، وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجبت.

ترجمہ :-اور نہیں جائز ہو گی نماز جنازہ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز کے حکم میں ہے۔ مگر اسی دن کی عصر کی نماز آفتاب ڈوبتے وقت، اس لئے کہ اس کا سبب وہی وقت ہے جو تمام اوقات میں سے اس وقت موجود ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کے وجوب کا سبب کل وقت سے تعلق رکھتا ہو تو وہ نماز وقت کے بعد واجب ہو گی۔ اور اگر اس کا تعلق گذرے ہوئے وقت سے ہو تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا تو ایسا شخص اس نماز کو ادا کرنے والا نہ ہوا بلکہ وہ اس کی قضاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر ایسا ہی ثابت ہوا کہ موجود وقت ہی سبب ہو تو جیسی اس پر واجب ہوئی اس نے ادا کر دی۔

توضیح :- نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم

ولا صلوة جنازة لما روينا...... الخ

مذکورہ حدیث کی بناء پر نماز جنازہ بھی نہیں پڑھنی چاہئے۔ ف۔ یعنی حضرت عقبہ بن عامرؓ کی وہ حدیث جس میں تین اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں اولاً مطلقاً نماز سے ممانعت ہے ثانیاً اس میں مردے دفن کرنے کی بھی ممانعت ہے، پھر دفن سے مراد نماز جنازہ ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔

ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب......الخ

اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے، ف۔ نماز کے معنی یا حکم میں اس طرح ہے کہ نماز میں جو شرطیں لازم ہوتی ہیں مثلاً پاکی، ستر عورت، استقبال قبلہ وغیرہ وہ سب اس سجدہ میں بھی شرط ہوتی ہیں، اگرچہ ایک قول اس میں ممانعت کا یہ ہے کہ اس میں آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوتی ہے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔

اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت نماز کے حکم میں ہے تو سجدہ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضوء کیوں نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے جواب یہ ہو گا کہ حدیث سے جس نماز میں قہقہہ کرنے سے وضوء ٹوٹتا معلوم ہوتا ہے اس سے رکوع و سجود والی نماز مراد ہے کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے، جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا قیاس کے خلاف ہے اس لئے جس موقع پر قہقہہ سے ٹوٹنے کا حکم دیا گیا ہے اسی موقع کے لئے اس کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، اور سجدۂ تلاوت تو نماز کی طرح سورت اور معنی میں نہیں ہے اور صرف معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا یہ سوال معقول نہیں ہے، کیونکہ اس میں قہقہہ سے غفلت کی بناء پر حکم ہے۔ م۔
خلاصہ یہ ہوا کہ ان مذکورہ اوقات میں نماز اور جو چیز نماز کے حکم میں ہے وہ بھی جائز نہیں ہے،

عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت

إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت......الخ

سوائے اسی روز کی عصر کی نماز کے کہ وہ غروب کے وقت جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی وقتیہ نماز غروب آفتاب کے وقت پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروب کا وقت ہو گیا تو وہ اس وقت پڑھ لے۔ (قضاء نہ ہونے دے) اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا دوسرے دن کی عصر کی قضاء اس پر باقی ہو تو ایسے مکروہ وقت میں اس کی قضاء جائز نہ ہو گی، اسی لئے اس جگہ من عصر یومہ اس دن کی قید لگا دی ہے۔ لان السبب الخ کیونکہ نماز واجب ہونے کا سبب تو پورے وقت میں سے وہی جزء ہوتا ہے جو اس وقت موجود ہو۔ ف۔ پورا وقت سبب نہیں ہوتا ہے۔

لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده......الخ

کیونکہ اگر کل وقت نماز کے واجب ہونے کا سبب ہو تو وقت کے ختم پر اس واجب کو ادا کرنا لازم ہو گا۔ ف۔ کیونکہ سبب

ہمیشہ مسبب سے پہلے ہوا کرتا ہے اور جب پورے وقت کو سبب مانا جائے تو پورا وقت ختم ہونے کے بعد ادائے نماز واجب ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ باطل ہے، پھر نماز قضاء بھی ہو جائیگی۔

ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض...... الخ

اور اگر اس جزء کو سبب مانو جو گذر گیا ہے تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزء میں ادا کیا تو وہ ادا نہیں بلکہ قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اس کے ساتھ نماز ادا نہ ہوئی، اور جب وہ وقت گذر گیا تو اس کے بعد ایسے وقت میں ادا ہوئی جو واجب کرنے والی نہیں ہے، بلکہ واجب کرنے والے جزء کی وجہ سے جو نماز لازم ہوئی تھی اسے اب ادا کیا ہے، اور قضاء نماز کے معنی بھی یہی ہیں، اور اگر اس نماز کا تعلق اور سبب اس جزء سے ہے جو اب آنے والا ہے تو وہ سبب اب تک نہیں آیا ہے اور جب وہ آئے گا تب اس میں گفتگو ہوگی کہ اس کے گذرنے کے بعد ہی وہ سبب بنے گا یا اپنی موجودگی ہی میں سبب ہے، پھر اگر گذر جائے تو بھی وہی جزء اس نماز کا سبب بنتا ہے۔

ف۔ تو جس نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آگیا تو یہی آخری جزء اس کے لئے واجب ہونے کا سبب ہوگا اور اب مزید تاخیر کی گنجائش نہ ہوگی، اور اسی وقت اس پر اس نماز کی ادائیگی کا حکم ہوگا اور جب اس نے نماز ادا کر لی جیسی اس پر واجب ہوئی تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا۔ ف۔ وہ نماز ناقص وقت میں اس پر لازم ہوئی اور اس نے اسی وقت ادا کر دی، حالانکہ اس کے حق میں شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ لہذا اب کراہت جو پائی گئی وہ تاخیر کرنے میں ہوئی نفس نماز میں کراہت نہ ہوئی کیونکہ وہ تو اس نے حکم شریعت کے مطابق ادا کی ہے، جیسا کہ عینیؒ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ م۔

بخلاف غيرها من الصلوات، لانها وجبت كاملة، فلا تتادّى بالناقص، قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة، حتى لو صلاها فيه، او تلا سجدة فيه، وسجدها، جاز لانها اديت ناقصة كما وجبت، اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة.

ترجمہ:- اور اسی دن کی عصر کی نماز کے علاوہ دوسری جتنی نمازیں ہیں وہ سب اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ وہ تو کامل لازم ہوئی ہیں اس لئے ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہونگی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے اسی بناء پر اگر اسی وقت اس جنازہ کی نماز پڑھ کے یا آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ بھی کر لیا تو دونوں کام جائز ہوں گے کیونکہ وہ جیسی ناقص واجب ہوئی تھیں ویسی ہی ادا کی گئیں۔ کیونکہ جنازہ آجانے اور سجدہ تلاوت کر لینے سے یہ واجب ہو جاتی ہیں۔

توضیح:- غروب آفتاب کے وقت وقتیہ عصر کے علاوہ دوسری نمازوں کا حکم

قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة...... الخ

مصنفؒ نے (خود کو غائب کرتے ہوئے) فرمایا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے، یعنی یہ دونوں کام ان اوقات میں مکروہ ہیں (بالکل حرام نہیں ہیں) اسی بناء پر اگر مکروہ وقت میں ہی جنازہ تیار ہو کر آگیا اور مکروہ وقت میں ہی اس کی نماز پڑھ لی گئی، یا مکروہ وقت میں آیت سجدہ تلاوت کر کے اسی وقت سجدہ ادا بھی کر لیا تو دونوں کام صحیح اور ادا ہو جائینگے، کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت جس طرح ناقص وقت میں واجب ہوئی ویسی ہی ادا کر دی گئی، کیونکہ جنازہ کے حاضر ہونے پر یا سجدۂ تلاوت کرنے پر ہی ان کا وجوب ہوا تھا۔ ف۔ اور جب جنازہ کا حاضر ہونا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو وجوب بھی اسی وقت ہوا، پس جس طرح ناقص وقت میں وجوب ہوا اسی طرح ناقص ادائیگی بھی ہوئی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ مصنفؒ خود قالؒ کہہ کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نمازوں کے فرائض وواجبات کے بارے میں ناجائز کہنے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان ممنوعہ اوقات میں وہ چیزیں منعقد ہی نہ ہوں گی، سوائے وقتیہ عصر کی نماز (عصر یومہ) کے، لہٰذا کوئی فرض یا واجب نماز اس وقت جب منعقد ہی نہ ہوگی تو اس کی ادائیگی کے باوجود وہ ادا نہ ہوگی، اسی طرح ان چیزوں کے علاوہ وہ تمام چیزیں بھی جو فرض کے معنی میں شامل ہیں جیسے نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت، اس بناء پر اگر یہ دونوں چیزیں مباح وقت میں واجب ہوں مثلاً مکروہ وقت سے پہلے جنازہ حاضر ہو جائے، یا ایسے وقت سے پہلے تلاوت قرآن کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی، مگر ان کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ مکروہ وقت آگیا اور اس وقت ان کی ادائیگی کرنی چاہی تو ہر گز ادا نہ ہوں گی بلکہ وہ تو منعقد ہی نہ ہوں گی، اور اگر اسی مکروہ وقت میں تلاوت کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی یا اسی وقت جنازہ حاضر ہو گیا تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے، جیسا کہ السراج، الکافی، التبیین، دت میں ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ مکروہ تنزیہی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد اتنی تاخیر کر لی جائے کہ مباح وقت آجائے اس کے بعد یہ سجدہ ادا کیا جائے لیکن نماز جنازہ کی ادائیگی میں تاخیر کئے بغیر فی الفور ادا کر لی جائے کہ اس میں تاخیر کرنی مکروہ ہے، جیسا کہ التحفہ میں ہے، ف، ع، التبیین۔ البحر۔ النہر۔ اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز مثلاً وتر شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ نماز تو منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایسے وقت میں نفل نماز شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نفل ایسے وقت میں منعقد ہو جاتی ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے ان اوقات میں نفل نماز جائز لیکن مکروہ ہے، الکافی، شرح الطحاوی یعنی اس وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، بلکہ نیت توڑ کر مباح وقت میں قضاء کرنا واجب ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اس مکروہ وقت میں ادا کر دے تو جائز ہے مگر گناہ کا کام کیا۔ محیط السرخسی۔

اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں اپنے اوپر نذر مانی، اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے، اور واجب یہ ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کر دے، البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر مانی تھی یعنی کسی مکروہ وقت میں ادا کرنے کی قید نہیں لگائی تھی، یا مکروہ اوقات کے سوا کسی مباح وقت کی قید لگائی تھی پھر اسے مکروہ وقت میں ادا کیا تو ادا نہ ہوگی، اور یہی صورت اوجہ ہے، اور امیر الحاج کی شرح المنیہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس عمل کو نماز کہا جاتا ہے خواہ وہ نماز جنازہ ہی ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) نفل۔ پھر پہلی قسم یعنی فرض کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض قطعی جیسے پنجوقتی نماز اور جمعہ کی نماز اور (۲) فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ اور (۳) فرض عملی جیسے وتر بقول امام ابو حنیفہؒ، اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہو اپس جو مکروہ اوقات بیان کئے گئے یعنی وقت طلوع، ٹھیک دوپہر اور غروب ان اوقات میں ان فرائض میں سے کوئی بھی منعقد ہی نہیں ہوتا ہے تو کوئی بھی ادا نہ ہوگا البتہ وہ جنازہ جو اسی وقت حاضر ہوا ہو اس کی نماز اس وقت صحیح ہوگی اس لئے فی الفور بلا تاخیر اسے ادا کر دینا چاہئے، اسی طرح اسی عصر کی نماز بھی صحیح ہوگی جو اسی دن کی ہو یعنی پہلے کسی دن کی قضاء نہ ہو اسی طرح اسی دن کی کوئی دوسری نماز نہ ہو، لہٰذا اسی دن کی عصر تو غروب آفتاب کے دن بھی منعقد ہو جائیگی، اور اس نماز کا توڑنا بھی جائز نہیں ہے ہاں اتنی دیر تک قصداً تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

دوسری قسم یعنی نماز واجب کی بھی دو قسمیں ہیں اول واجب ذاتی یعنی جس کا وجوب شریعت کی طرف سے ثابت ہو جیسے بقول امام اعظمؒ نماز وتر اور عیدین اسی میں سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے، ثانی واجب غیری جو غیر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو مثلاً بندہ نے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کی اور شریعت نے بھی اس کی خواہش پوری کر کے وہ چیز اس پر لازم کر دی جیسا کہ نذر کی نماز ہے، اب اس نے نذر اس طرح کی ہو کہ فلاں کام ہو جانے کی صورت میں مجھ پر دو رکعت نماز لازم ہے اس میں کسی وقت کی قید نہیں لگائی بلکہ وقت کو مطلق رکھا اور خواہ اس طرح نیت کی ہو کہ مجھ پر ظہر کی نماز کے بعد دو رکعت نماز لازم ہے اس صورت میں وقت متعین

کردیا ہے جب کہ وقت مباح تھا، اور خواہ اس طرح کی نذر مانی ہو کہ غروب آفتاب کے وقت دو رکعت نماز مجھ پر لازم ہے اس صورت میں وقت مکروہ متعین کر کے اپنے اوپر لازم کی ہے۔

الحاصل واجب غیری میں یہ نماز نذر ہے۔ اور توڑی ہوئی نفل نماز یعنی شروع کر کے توڑ دینے کی ممانعت ہونے کی وجہ سے اس پر اس کی قضاء لازم آئی ہے، اب وقت مکروہ میں شروع کر کے نماز توڑی ہو یا وقت مباح میں توڑی ہو دو صورتیں ہیں، اس طرح طواف کے موقع پر دو رکعت نماز بھی واجب غیری ہے اسی حکم میں سجدہ سہو بھی داخل ہے پس قسم واجب خواہ ذاتی ہو یا غیری ان اوقات میں عمل شروع کرنے سے منعقد نہیں ہوگا، البتہ ان اوقات میں ایسا عمل منعقد ہو جائیگا جس کو انہیں اوقات میں ادا کرنے کی نذر کی ہو اور ایسی نفل نماز جس کو اسی ممنوع وقت میں شروع کر کے توڑا ہو اس کی واجب قضاء اور وہ سجدہ تلاوت جو انہیں اوقات میں تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، یہ تینوں صورتیں (۱) نذر (۲) قضاء کے نفل (۳) سجدہ جو تلاوت کرنے کی وجہ سے ہو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہوگی مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، اسی بناء پر یہ واجب ہے کہ غیر مکروہ یعنی صحیح وقت میں ان کو ادا کرے۔

قسم سوم نماز نفل خواہ وہ سنت مؤکدہ ہو یا غیر مؤکدہ یا عام نفل یہ سب ان اوقات میں منعقد بھی ہو جائیگی اور ادا بھی ہو جائیں گی لیکن مکروہ تحریمی ہوں گی، اس لئے ان کو توڑ کر مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے، انتخاب از حواشی۔ م۔ ان اوقات میں قرآن پاک کی تلاوت کرنے سے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا بہتر ہے، گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اس کو بھی نہ کرنا بہتر ہے البحر منیہ کے حوالہ سے، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ اوقات کے سواء دوسرے اوقات اور اسباب بھی ہیں جن کے ساتھ نماز کی کچھ قسموں میں کراہت آتی ہے، ان میں سے بعض کو مصنفؒ نے کتاب میں ذکر کیا، اور اس طرح کہا۔

ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس، وبعد العصر حتی تغرب، لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے اس روایت کے بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

توضیح:- طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد نفل نماز کا مکروہ ہونا

ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس......الخ

فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی فجر کی نماز کے بعد اور عصر کے نماز کے بعد کسی قسم کی نفل خواہ مؤکدہ ہو یا کوئی اور ہو پڑھنا مکروہ ہے۔

لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك......الخ

کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس مسئلہ کے بارے حضرت ابن عباسؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ مجھے پسندیدہ بندگان حق نے اس بات شہادت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب طلوع ہونے تک اور عصر کے بعد آفتاب غروب ہونے تک نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، اور میرے نزدیک ان تمام بندگان حق میں سب سے زیادہ پسندیدہ حضرت عمر بن الخطابؓ ہیں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ف۔ اس روایت جیسی صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ و ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے، اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی روایت کے بعد فرمایا ہے کہ اس باب میں حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابن عمر و سمرہ بن جندب و سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عفراء کعب بن عجرہ و ابو امامہ و عمر بن عنبہ و یعلی بن امیہ و معاویہ اور صنابحیؓ سے مروی ہے، اور ابن حجرؒ نے

ان کے علاوہ اور بھی چند صحابہ کرامؓ کے ناموں کا اضافہ کیا ہے، اس طرح یہ حدیث بہت مشہور قوی اور اعلی ہے۔م۔

اور کوئی حدیث اس سے متعارض بھی نہیں ہے لیکن وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دو رکعتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ان کو نہیں چھوڑتے تھے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ یعنی نماز صبح سے قبل اور نماز عصر کے بعد دو رکعتیں، بخاری اور مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کبھی میرے پاس عصر کے بعد تشریف لائے تو آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنینؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو یہی فرمایا ہے کہ تم آفتاب کے طلوع یا غروب ہونے کے لئے انتظار کر کے اس وقت نماز نہ پڑھا کرو، اور صحیح بخاری میں ام ایمنؓ سے روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ وفات فرمائی اور وفات اس کے بعد فرمائی کہ آپ پر نماز پڑھنی گراں معلوم ہونے لگی، آپ ان دونوں رکعتوں کو ضرور پڑھتے مگر مسجد میں نہ پڑھتے اس خوف کی وجہ سے کہ آپ کی امت پر ان کا اضافہ ہو کر یہ بھاری ہو جائیں حالانکہ آپ ہمیشہ اپنی امت پر تخفیف اور سہولت کو پسند فرماتے تھے۔

اس تفصیلی بحث سے جو حضرت عائشہؓ مروی ہے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے پڑھنے پر التزام فرمایا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دو رکعتیں آپ کے لئے مخصوص کر دی گئی تھیں جیسا کہ الفتح سے معلوم ہوا ہے۔ طحاویؒ نے خالد بن جہنیؓ سے بھی مثل عائشہؓ کے قول کے روایت کی ہے۔ اور حضرت عائشہؓ وام سلمہؓ ومعاویہؓ سے مرفوع روایتیں کی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے۔ اور عینیؒ نے ماوردی وخطابیؒ شافعیہ سے بھی نقل کیا ہے کہ یہ دو رکعتیں رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات سے تھیں۔م۔

اور اس دعوی پر دلیل یہ ہے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وہ سنتیں جو ظہر کے فرض کے بعد پڑھی جاتی ہیں وفد عبد القیس کے آنے کی وجہ سے بروقت نہیں پڑھ سکے تھے اس لئے آپ نے ان کے عوض عصر کے بعد گویا ان کی قضاء فرمائی تھی۔ اور چونکہ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ آپ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے ساتھ ہی دوسروں کو ان رکعتوں کے پڑھنے سے منع بھی فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح مسلم اور بخاری میں کریبؒ سے منقول ہے کہ عبد اللہ ابن عباسؓ وعبد الرحمن ومسعد بن مخرمہؓ سب نے مجھے ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں یہ کہہ کر بھیجا کہ میں ان سب کی طرف سے آپ کو سلام پہونچاؤں اور عصر کے بعد کی دو رکعتوں کا حال آپ سے دریافت کروں، اور عرض کروں کہ ہم لوگوں کو یہ خبر ملی ہے کہ آپ بھی ان رکعتوں کو پڑھا کرتی ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کریبؒ نے کہا کہ میں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق ام المومنین صدیقہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم ام سلمہؓ کے پاس جاؤ اور ان سے دریافت کرو۔ میں نے واپس آ کر ان کو جواب سنا دیا تو انہوں نے مجھے ام سلمہؓ کی خدمت میں بھیجا، وہاں میرے سوال کرنے پر ام سلمہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پہلے سنا کہ آپ نے عصر کے بعد نماز سے ممانعت فرمائی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھی ہیں تو آپ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لائے ہوئے اس لئے ظہر کی دو رکعتوں کے پڑھنے کا مجھے موقع نہیں مل سکا، اور اب یہ دو رکعتیں وہی ہیں (یعنی ان دو رکعتوں کو اس وقت ادا کر رہا ہوں)۔ اس روایت کو بخاریؒ نے مغازی میں ذکر کیا ہے۔

اور ابو سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ام المؤمنین صدیقہؓ سے ان دو رکعتوں کے بارے میں دریافت کیا جن کو حضرت ﷺ عصر کے بعد پڑھا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ ان کو عصر سے پہلے پڑھا کرتے تھے، پھر ایک مرتبہ کسی مشغولیت کی بناء پر انہیں نہ پڑھ سکے یا آپ انہیں پڑھنا بھول گئے اس لئے ان کو عصر کے بعد پڑھا۔ پھر ان دونوں کو ہمیشہ عصر کے بعد آپ پڑھتے ہی رہے۔ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے۔ مسلم نے اس کی

روایت کی ہے۔

اس طرح ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں رکعتوں کی اصل وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں۔ اور جب ان کو عصر کے بعد ایک بار پڑھ لیا تو ان پر مداومت فرمالی۔

اب یہ بات باقی رہی کہ ان کو آپ نے اپنے ہی لئے مخصوص رکھا، تو اس کی دلیل حضرت ذکوانؓ کی حدیث کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود تو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے مگر دوسروں کو ان سے منع فرماتے اور آپ خود تو پے در پے روزے رکھتے مگر دوسروں کو ایسے روزوں سے منع فرماتے تھے۔ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید میں سائب بن یزید نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو دیکھا کہ وہ منکدرؒ کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مارتے تھے۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہٰذا اس پر اجماع صحابہ ثابت ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی پر متفقہ عمل ہو گیا کہ عصر کے بعد نماز جائز نہیں ہے۔ اور حضرت انسؓ سے جب عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ کہ حضرت عمرؓ تو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کا یہ طریقہ ہی تھا، اب یہ وہم باقی نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر اپنے عمل سے رجوع کر لیا ہو۔ اور شاید بعض صحابہ کو یہ بات معلوم ہوئی ہو اور دوسروں کو معلوم نہ ہوئی ہو، جیسا کہ الفتح میں ہے۔ یہ بات عصر کے بعد کے سلسلہ میں بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اب صرف اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ ظاہری نصوص، اور احادیث میں تو فجر اور عصر کے بعد تو مطلقا ممنوع ہے مگر فقہاء کے درمیان اس میں کلام ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک بھی فرائض کی قضاء ممنوع نہیں ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

پھر فجر کی سنت میں ایک اختلاف ہے، چنانچہ قیسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے حجرے سے تشریف لائے تو نماز کے لئے اقامت کہی گئی، میں نے بھی رسول اللہ ﷺ کے ساتھ یہ نماز صبح پڑھی، جب آپؐ فارغ ہو کر واپس تشریف لے جانے لگے اور مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے قیس! بھلا یہ نماز کیسی ہے دو نمازیں ایک ساتھ کیوں؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، فرمایا کہ "تو اب نہیں" یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی کی ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت فجر کے بعد ادا کی جاسکتی ہے۔ بعضوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ کا جو یہ مقولہ ہے "فلا إذن" جس کا ترجمہ "تو اب نہیں" ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب نہیں پڑھو۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح ترجمہ کرنا تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے، کیونکہ عرب کے محاورہ میں اس کے معنی یہی ہیں کہ فلا بأس إذن یعنی إذا كان كذلك فلا بأس مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دوسری احادیث تو منع پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث جواز پر۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کے درمیان تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جائے گی۔ اور ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کراہت تحریمی کی حدیثیں بہت زیادہ ہیں۔ ترجمہ ختم ہوا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے ائمہ کی بھی اس میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید بحث انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اب ایک مسئلہ یہ باقی رہا کہ اگر کسی کی فجر کی سنت چھوٹ گئی اور کسی فتوی یا قیسؓ کی حدیث کی بناء پر فجر کے بعد سنت پڑھی تو کیا اسے اس نماز سے منع کیا جائے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ میں نے اس کا واضح جواب کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ البتہ سراج کی اس روایت کی بناء پر جو پہلے گذر چکی ہے جواب یہ ہوگا کہ اسے نماز سے روکا نہ جائے، کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس وقت منع کرنے سے وہ اس نماز کو پھر کبھی نہیں پڑھیں گے۔ اس طرح ان کا

نماز کو کلیۃ چھوڑ دینے کے مقابلہ میں مکروہ ادا کر لینے سے بہتر ہوگا جو بعض فقہاء کے نزدیک درست بھی ہے۔ پھر جب ٹھیک طلوع ہوتے وقت منع نہ ہو تو طلوع سے پہلے بدرجہ اولی اس کی ممانعت نہ ہوگی۔ یہی بات میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة، ويصلي على الجنازة، لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به، لا المعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة، وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده، لأن الوجوب لغيره، وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان.

ترجمہ:-اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ان دونوں وقتوں میں فوت شدہ نمازیں پڑھی جائیں اور تلاوت کا سجدہ ادا کیا جائے اور جنازہ کی نماز پڑھی جائے، کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت اسی وقتیہ فرض کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور خاص وقت میں کسی بات کے پائے جانے کی وجہ سے نہ تھی، اس بناء پر اس کراہت کا ظہور فرائض کے حق میں نہ ہوا، اور ان چیزوں میں بھی نہ ہوا جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدہ تلاوت، اسی طرح وہ کراہت مذکورہ نذر مانی ہوئی نماز میں بھی ظاہر ہوئی کیونکہ نذر مانی ہوئی نماز کا وجوب نذر ماننے والے کے اعتبار سے متعلق ہے اسی طرح کراہت ظاہر ہوئی طواف کے دونوں رکعتوں میں، اسی طرح ایسی نماز کے بارے میں بھی کراہت ظاہر ہوئی جس کو اس نمازی نے شروع کر کے فاسد کیا ہو کیونکہ اس کا وجوب اپنی ذات کے وجہ سے نہیں بلکہ دوسری وجہ سے ہے یعنی طواف کو ختم کرنا ہے، اس طرح شروع کئے ہوئے عمل کو برباد ہونے سے بچانا ہے۔

توضیح:-فجر اور عصر کی نماز کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت اور ان دونوں وقتوں میں نذر کی نماز

ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة......الخ

مذکورہ دونوں وقتوں میں قضاء نمازوں کو پڑھنے اور سجدۂ تلاوت کرنے اور جنازہ کی نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
ف۔ اگرچہ احادیث میں فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مطلقاً نماز پڑھنے کی ممانعت موجود ہے، مگر قضاء وغیرہ کی اجازت بھی پائی گئی ہے۔

لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به......الخ

کیونکہ ان کی کراہت تو نماز فجر اور عصر کے فرض کا حق ادا کرنے کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض (یعنی وقتیہ فرض) کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور اس کی مشغولیت کو کم کر کے دوسری نماز کی مشغولیت کو مکروہ سمجھا گیا۔

لا لمعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض......الخ

یہ کراہت کسی ایسی وجہ سے نہیں ہے جو خاص اس وقت میں پائی جاتی ہو۔ ف۔ یعنی خود اس وقت میں کراہت کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص عصر کی نماز بالکل ابتدائی وقت میں پڑھنا شروع کرے اور اطمینان کے ساتھ اس طرح پڑھتا رہے کہ غروب کا وقت قریب ہو جائے تو بالاتفاق اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر واقعۃً وقت میں کوئی کراہت ہوتی تو اس نماز عصر کو اتنا طول دینا بھی مکروہ ہوتا، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کی کراہت فرض کی اہمیت کی بناء پر ہے۔ ع۔ البتہ عین غروب یا طلوع کے وقت کی کراہت خود وقت میں نقص پائے جانے کی وجہ سے ہے کہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سورج ان وقتوں میں طلوع و غروب کرتا ہے لیکن اس طلوع و غروب سے پہلے اور فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد کے درمیان خود وقت میں کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ ان میں کراہت صرف اس لئے ہے کہ ان میں وقتیہ فرض نمازوں میں

مشغول رکھنے کی اہمیت ہے۔

فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة......الخ

اسی بناء پر فرائض کے بارے میں یعنی قضاء فرائض میں کراہت کا ظہور نہیں ہوا ہے، وہ فرائض خواہ قطعی ہوں یا عمل جیسے کہ وتر اور ان چیزوں میں بھی جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ف۔ ذاتی واجب سے مراد ایسا واجب ہے جو پہلے تو نفل تھا مگر کسی سبب اور عارض کے بغیر ہی اس کا وجوب ثابت ہو گیا ہو۔ف۔ چنانچہ سجدۂ تلاوت کہ اس کا وجوب دلیل سمعی (یعنی احادیث) سے ہوا ہے (دلیل عقلی سے نہیں ہوا ہے)۔

اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب قربت مقصودہ (ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہے دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہے) کی وجہ سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی جگہ پر رکوع بھی کیا جاسکتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اگر کوئی شخص رکوع کے بجائے نماز ہی میں سجدہ کر لینا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے کیونکہ رکوع کے بدلہ نماز کا سجدہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اس بناء پر اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی اس کا وجوب کسی دوسری وجہ سے ہے یعنی قربت مقصودہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا وجوب ابتدائی ثابت ہوا اور یہ مراد نہیں ہے کہ شروع میں تو وہ نفل تھی پھر کسی خاص وجہ سے واجب ہو گئی ہو مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نماز نفل پڑھنے کی نذر مانی تو نذر ماننے کی وجہ سے یہ نماز واجب ہوئی پھر اس جگہ جو واجب ذاتی مراد ہے کبھی تو وہ خود اپنی ذات میں اپنے طور پر قربت مقصودہ ہوگی جیسے فرض نماز اور فرض روزے وغیرہ، اور کبھی اپنے طور پر قربت مقصودہ نہ ہوگی جیسے سجدۂ تلاوت کہ وہ اس اعتبار سے کہ وہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا وجوب انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ وغیرہ کی موافقت اور کفار اور فجار کی مخالفت کے لئے ہوا ہے لہٰذا یہ خود مقصود نہ ہوا، اسی قسم سے نماز جنازہ بھی ہے، کیونکہ یہ مردے کا حق ہونے کی وجہ سے واجب ہے مگر چونکہ واجب ہو کر ہی سجدہ تلاوت ثابت ہوا ہے اس لئے اس کا شمار واجب ذاتی میں ہے۔ مع۔

وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته.. الخ

اور نذر کی ہوئی نماز میں کراہت مذکور ظاہر ہوئی کیونکہ اس نذر کی ہوئی نماز کے وجوب کا تعلق نذر کرنے والے کی طرف سے ہے۔ف۔ کیونکہ نذر ماننے ہی کی وجہ سے وہ نماز اس شخص پر واجب ہوئی ہے جیسا کہ کوئی نفل کو شروع کر کے اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اس حیثیت سے ان اوقات میں منذور کو ادا کرنا مکروہ ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ع۔

وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده...... الخ

اور طواف کی دونوں رکعتوں میں بھی کراہت ظاہر ہوئی۔ف۔ یہاں تک کہ فجر اور عصر کے بعد بھی ان کا ادا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کے اپنے فعل یعنی طواف کو ختم کرنے کی وجہ سے ان کا وجوب ہوا ہے۔ **وفي الذي شرع فيه الخ** اور ایسی نماز کے بارے میں بھی ظاہر ہوئی جس کو اس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ف۔ اس بناء پر بعضوں نے فجر کی سنت کے سلسلہ میں جو یہ ایک حیلہ بتایا ہے کہ وقت کے اندر اسے شروع کر کے فاسد کر دے تاکہ وہ اس شخص پر واجب ہو جائے اور اس وجوب کی بناء پر فرض کے بعد اسے پڑھ لے، مگر یہ حیلہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ آفتاب کے نکلنے سے پہلے تو اس لئے ادا نہیں کر سکتا تھا کہ وہ واجب ذاتی نہیں اور طلوع کے بعد ادا کرے گا، لیکن کسی عمل کو محض اس لئے شروع کرنا کہ اسے فاسد کر دینا ہے یہ عمل خود ممنوع اور مکروہ ہے اور عینی میں ہے کہ اگر سنت فجر کو کسی نے شروع کر کے فاسد کیا پھر نماز کے بعد اسے قضاء کیا تو جائز نہ ہوگا، المحیط، خلاصہ یہ ہوا کہ طواف کی دونوں رکعتیں اور جن نمازوں کو شروع کر کے فاسد کیا اور خود پر اسے لازم کیا دونوں کو ان دونوں وقتوں میں ادا

کرنا مکروہ ہے لان الوجوب الخ کیونکہ ان کا واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔

وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان......الخ

اور وہ ختم طواف ہے۔ف۔ طواف کی دونوں رکعتوں میں جو کہ طواف کرنے والے کا عمل ہے۔ وصیانۃ المودی الخ اور جیسے شروع کیا تھا اسے برباد ہونے سے بچانا ہے۔ف۔ اس نماز میں جسے شروع کر کے توڑ دیا ہو، پھر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اسے مستحب وقت میں شروع کیا ہے، یا مکروہ وقت میں شروع کیا پھر توڑ دیا ہو۔

اب خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ وہ نماز تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہ ہو جیسے نذر کی ہوئی نماز اور طواف کی دو رکعت اور سجدۂ سہو اور وہ نماز جسے مستحب یا مکروہ وقت میں شروع خراب کیا ہو اگر وہ فجر کی سنت ہی ہو کہ یہ سب کام مکروہ ہیں، واضح ہو کہ اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ فجر وعصر کی نماز کے بعد کی نماز میں تفصیل ہے کہ فرائض کی قضاء اور واجب ذاتی کی ادا تو مکروہ نہیں ہے، البتہ واجب غیری اور نفل مکروہ ہے۔

میں نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جن احادیث میں ان باتوں کا ذکر ہے ان میں صراحت کے ساتھ اس بات کی مطلقاً ممانعت ہے کہ عصر وفجر کے بعد کوئی نماز جائز نہیں ہے اور کسی قسم کی اس سلسلہ میں تفصیل نہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے تفصیل کی وجہ یہ بتائی ہے کہ کراہت کی وجہ کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ اس واسطے ہے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے وقتی فرض میں مشغول ہو جائے اس لئے اس کے بعد دوسری نماز مکروہ ہے، اسی وجہ سے یہ کراہت ایسی نمازوں میں بھی پائی گئی جو محض نفل ہیں یا کسی غیر سے اس میں وجوب آگیا ہے، اور ایسی نمازوں کو شامل نہیں ہوئی جو فرض ہیں اگرچہ قضاء ہوں یا واجب ذاتی ہوں۔

اس توجیہ پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے اختیار کرنے کی کیا دلیل ہے مجھے معلوم نہیں ہے اور جب اس میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا ہے کیونکہ ان کا قول تو یہ ہے کہ حکم منصوص علیہ میں عین نص کا اعتبار ہوتا ہے اور معنی نص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر نص میں مطلقاً خواہ وہ فرض ہو یا نفل اور قضاء ہو یا وقتیہ ہر نماز سے ممانعت ہونے کے باوجود فقہاء تو اس میں تفصیلی معنی لیتے ہیں اور ان نمازوں کے درمیان تفریق کرتے ہیں اس طرح وہ معارضہ کرتے ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے پھر جب ہم منصوص میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز کے بعد فرائض کی قضاء بھی ممنوع ہے کیونکہ ممانعت تو عام ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، اور ان اوقات میں دوسری کسی نماز کے جائز ہونے کے بارے میں جو روایتیں ذکر کی جاتی ہیں اگر انہیں صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی عام قاعدے کے مطابق ممانعت کو جواز پر ترجیح ہوگی اس لئے ان نمازوں کی ممانعت کا ہی حکم دیا جائیگا البتہ عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو تو اس لئے جائز کہا جاتا ہے کہ ممانعت مکمل نماز سے ہے جب کہ ان دونوں میں کوئی بھی مکمل نماز نہیں ہے کیونکہ نماز جنازہ صرف ایک دعاء ہے حقیقۃً نماز نہیں ہے، اور دوسری فرض نمازوں کی قضاء اس وجہ سے جائز ہوتی ہے کہ ان وقتوں میں اپنے طور پر کراہت کے کوئی معنی نہیں پائے جاتے ہیں البتہ جائز ہو کر مکروہ بھی ہوگی، کیونکہ ممانعت کی حدیث میں مطلقاً نماز سے ممانعت ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری یہ گفتگو بہت بہتر ہے مگر بہت باریک اور نازک ہے، اس مقام پر فقہاء اور ائمہؒ نے جو تفصیل پیش کی ہے اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ عمر بن عبسہؓ کی مروی حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت میں بالذات عمدگی اور بہتری ہے جیسا کہ ابو داؤدؒ اور نسائیؒ کی روایتوں میں ہے، اس مسئلہ کی اصل عصر کی بعد کی وہ دو رکعت ہے جو رسول اللہ ﷺ پر واجب ہو گئی تھی (کہ آپ اسی بناء پر بعد عصر نفل ادا فرماتے تھے) اور ہم امت محمدیہ کے لئے نفل شروع کر کے توڑ دینے کی وجہ سے اس کا وجوب ہوا جو وجوب بالغیر ہے مگر خود رسول اللہ ﷺ کے حق میں اس وقت وجوب ذاتی ہو گیا تھا، اس طرح یہ تفریق اور اس

طرح توجیہ بہت بہتر ہے جو اس مترجم کو اللہ کی توفیق خاص سے سمجھ میں آئی ہے، اللہ أعلم.

ویکره ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر، لانه علیه السلام لم یزد علیهما مع حرصه علی الصلاة، ولایتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیه من تاخیر المغرب، ولا اذا خرج الامام للخطبة یوم الجمعة الی ان یفرغ من خطبته، لما فیه من الاشتغال عن استماع الخطبة.

ترجمہ :- اور فجر صادق کے طلوع ہو جانے کے بعد فجر کی دو رکعت سنت سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے زائد کوئی نماز نہیں ادا فرمائی تھی باوجودیکہ آپ ایسے نوافل کے پڑھنے کے بہت زیادہ حریص تھے، اور آفتاب کے غروب ہو جانے کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے کوئی نفل نماز ادا نہ کی جائے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائیگی، اسی طرح جمعہ کے دن امام جب خطبہ کے لئے نکل آئے تو اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہو جانے تک نفل نماز نہ پڑھی جائے کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے منہ موڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آئیگا۔

توضیح :- غروب آفتاب کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنی اور نفل نماز یعنی جب کہ امام جمعہ کے خطبہ کے لئے نکلے خطبہ کے ختم ہونے تک

ویکره ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر...... الخ

باوجودیکہ رسول اللہ ﷺ اکثر و بیشتر نوافل ادا فرماتے بلکہ حرص کی حد تک شوق تھا پھر بھی آپ نے صبح صادق ہونے سے طلوع آفتاب کے درمیان صبح کی دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے علاوہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز ثابت ہے، یہ روایت ترمذی اور ابو داؤد کی ہے، حضرت حفصہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ فجر کے طلوع ہو جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ ہلکی دو رکعت نماز سے زیادہ نہیں پڑھتے، یہ روایت مسلم کی ہے اگر کسی نے آخری شب میں نماز شروع کی اور صرف ایک رکعت کے بعد ہی فجر طلوع ہو گئی تو ایک رکعت ملا کر اسے پورا کر لینا افضل کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے ادا ہو رہی ہے، التجنیس للمصنف۔ ع ف۔ اور یہ دو رکعتیں بقول اصح فجر کی سنت کے قائم مقام نہ ہو گی، السراج الستبیین، اور اگر پہلے سے چار رکعتوں کی نیت کی ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دو رکعتیں ادا ہوئیں وہ قول مختار کے مطابق فجر کی سنت کے قائم مقام ہو نگی۔ الخزانہ۔

طلوع فجر کے بعد جو بھی نفل پڑھی جائے گی وہ بغیر نیت بھی فجر کی سنت شمار ہو گی، اسی طرح واجب غیری مکروہ ہے لیکن فرض اور واجب شدہ کی ادائیگی اس وقت مکروہ نہیں ہے، جیسا درر میں ہے، طلوع فجر کے بعد بھلائی کے سوا کوئی بھی بات کرنی مکروہ ہے جب تک کہ نماز ادا نہ کرے، نماز کے بعد کلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے، بھلائی سے مراد وہ کلام ہے جس میں کچھ ثواب ہو اور اگر مباح ہو تو نہ عذاب ہو گا نہ ثواب، الفتح.

ولایتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیه من تاخیر المغرب......الخ

اور آفتاب غروب ہونے کے بعد فرض کی ادائیگی سے پہلے نفل نہ پڑھے۔ف۔ کہ یہ مکروہ ہے۔ت۔ کیونکہ اس وقت نفل پڑھنے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر لازم آئیگی۔ف۔ مگر یہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ سراج۔ ابن العربی نے کہا ہے کہ صحابہ کرام کے بعد کسی نے اس وقت نہیں پڑھی اور خود صحابہ کرام کے بارے میں بھی اختلاف روایات ہیں، ولا اذا خرج الخ اسی طرح جب امام جمعہ کے دن خطبہ کے لئے نکلے اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہونے تک نفل نہ پڑھے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کے سننے میں فرق اور خلل لازم آئیگا۔ف۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ جمہور کا

یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے۔
مگر امام شافعی واحمد واسحٰقؒ نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں حدیث جابرؓ کے پیش نظر جس کا ماحصل یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کے خطبہ کے دوران سُلیک الغطفانی آئے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لینے کا حکم دیا یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے، اس حدیث کے کئی جوابات دے گئے ہیں۔
(۱) خطبہ میں کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزلہ نماز کے ہے اس لئے ممکن ہے کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے یہ واقعہ ہوا ہو۔
میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرت غطفانی کا ایمان لانا اور اسی دوران کلام سے منع کرنا دونوں ظاہری باتیں ہیں، نیز حضرت عمرؓ کا اپنے دور خلافت میں حضرت عثمانؓ سے اس موقع میں کلام کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ بخاری میں ہے۔
(۲) یہ کہ دوران خطبہ کلام کرنے، اور خطبہ کے سننے کی حدیثیں مشہور و معروف ہیں لہٰذا حضرت سُلیک کی مذکورہ حدیث ان کے مقابلہ میں دو وجہوں سے متعارض ہونے کے لائق نہیں ہوگی اول اس لئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوم یہ کہ ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے (یعنی تعارض مان لینے کی صورت میں بھی اباحت کے مقابلہ میں ممانعت ہی کو ترجیح دی جائیگی)۔
(۳) یہ کہ جب خود رسول اللہ ﷺ نے سنت پڑھنے کی اجازت دے دی تو اس وقت خطبہ کا سننا واجب باقی نہ رہا، بلکہ بظاہر ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ آپ خود اتنی دیر تک خاموش رہے اور خطبہ نہیں دیا اسے جلد سے جلد یعنی تخفیف کے ساتھ ادا کر لینے کو فرمایا۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب یہی ہے کہ جمعہ کے خطبہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی نے خطبہ سے پہلے کی چار رکعتیں شروع کیں اس کے بعد امام خطبہ کے لئے نکلا تو اسے چاہئے کہ وہ چاروں رکعتیں پوری کر لے (اور اپنی نماز باطل نہ کرے) اور یہی قول صحیح ہے، صدر الاجل حسام الدین شہیدؒ کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ الظہیر یہ۔
خطبہ کے دوران نماز سے ممانعت نفل کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن فائتہ اور قضاء نمازوں کا حکم یہ ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے ہی اسے ترتیب کی وجہ سے مقدم کر لینا ضروری ہو تو اس کو اسی وقت پڑھ لینا مکروہ نہیں ہے ورنہ مکروہ ہے ۔ت۔ صدر اصغرؒ کے نزدیک بلا تفصیل مطلقاً مکروہ ہے جیسا کہ نفل نماز مکروہ ہے، اور یہی قول اقوی ہے، کیونکہ ترتیب اگرچہ پہلے سے واجب ہو مگر وہ بھی ایسے موقع پر ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا خطبہ کے سننے کا وجوب اس سے ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ م۔
جمعہ کے لئے جب اقامت کہی جائے اس وقت بھی مکروہ ہے، اسی طرح کسوف اور دونوں عید اور استسقاء کے خطبہ کے وقت بھی نماز مکروہ ہے۔ النہایہ۔ الکفایہ۔ دف۔ اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی نفل پڑھنا ممنوع ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبہ اور خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس مواقع ہوئے۔ وط۔ ج
جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے فجر کی سنت کے بشرطیکہ جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر ۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ فجر کی سنت کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ اسی لئے نہر الفائق میں ظاہر مذہب کو اختیار کیا ہے کہ اقامت کے بعد وہ سنت نہیں پڑھی جائے، ط، میں مترجم کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں فجر کی سنت کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ سنت عملی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے استثناء کی یہ ایک خاص وجہ موجود ہے، ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف نہ ہو فجر کی سنت ادا کر لینی چاہئے، بالخصوص عوام اور ان لوگوں کو جو محنت و مزدوری کر کے روزی کماتے ہیں (کہ محنت میں لگ جانے کے بعد انہیں سنت کی ادائیگی مشکل ہو جائیگی) واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو سنت نہیں پڑھنی چاہئے، در مختار میں ہے کہ سنت کو بالکل ترک کر دے یعنی

فرض کے بعد یا طلوع شمس کے بعد کسی وقت بھی نہ پڑھے، ویسے میں نے پہلے کہدیا ہے کہ عوام کو فرض کے بعد پڑھ لینے سے منع نہیں کرنا چاہئے، اس مسئلہ پر قیاس کر کے جو سراج میں ہے کہ مکروہ اوقات میں عوام کو منع نہیں کیا جائے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی سنت کی ادائیگی جائز ہوگی، اور فرض اور قضاء میں قیاس سے فرق کر کے تفریق کرنا باطل ہے، فافہم م، اور عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں ہو یا عید گاہ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، لیکن بعد نماز عید گھر پر مکروہ نہیں ہے البتہ عید گاہ میں پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح قول ہے۔ د۔

اور عرفہ ومزدلفہ کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے درمیان نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعضوں نے لکھا ہے۔ ف البحرت۔ اس طرح جمع کرنے کے بعد مکروہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ ہو جائے تو وقتیہ نماز کے ماسوا تمام نمازیں مکروہ ہوں گی، شرح المنیہ للامیر بحوالہ حاوی۔

جب پیشاب یا پائخانہ کی ضرورت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگر چہ وقتی فرض ہی کیوں نہ ہو، اور یہی حکم ہوا نکلنے کے تقاضا کا ہے، اور جب کھانا موجود ہو اور اس کے کھانے کی خواہش بہت ہو نیز ایسے وقت میں بھی جب کہ کوئی ایسی بات پیدا ہو گئی ہو جس سے نماز کی ادائیگی میں دل اُچاٹ ہو کر خشوع اور خضوع میں خلل ہونے کا احتمال ہو خواہ ایسی کوئی بھی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے، اور عشاء کی نماز آدھی رات کے بعد ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔

جس طرح اوقات کے لحاظ سے یہ نمازیں مکروہ بیان کی گئی ہیں اسی طرح مکان اور جگہ کے اعتبار سے بھی ایسی جگہیں ہیں جہاں نماز پڑھنی مکروہ ہے مثلاً کعبہ کی چھت پر، لوگوں کی عام گذر گاہ پر، گھوڑے کی پیٹھ پر، جانوروں کے ذبح کئے جانے کی جگہوں (مذبح) میں، مقبرہ میں، غسل کی جگہ میں، خاص حمام میں، وادی کے نیچے، اصطبل اور جانوروں کے باندھنے کی جگہ میں، جہاں پچکی ہو، یا اونٹ بیل گدھے وغیرہ کی چکی گھر یعنی اس کے آس پاس، پائخانہ میں یا اس کی چھت پر، وادی کے نالہ میں، زبردستی غصب کی ہوئی زمین میں، یا غیر کی ایسی زمین میں جس میں کوئی چیز بوئی اور لگائی گئی ہو یا جوتی ہوئی زمین ہو اور کسی میدان میں ایسی جگہ کہ گذرنے والے سے پردہ کا انتظام نہ ہو، یا ایسی جگہ جہاں اونٹ گائے بکری وغیرہ پانی پلا کر ٹھلائی جائیں۔ الکافی وغیرہ۔ و۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹوں کے بیٹھنے جگہ (مبارک الابل) میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے لیکن (مرابض الغنم) یعنی جہاں بکریاں بیٹھتی ہوں اس میں اجازت دی ہے، اس بناء پر بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں ہے اس بناء پر بجائے بکریوں کے بھینسوں کو شمار کرنا چاہئے، واللہ تعالے اعلم۔

مسئلہ:- ایک وقت میں دو فرضوں کو کسی عذر کی وجہ سے بھی جمع کرنا جائز نہیں ہے سوائے موسم حج کے عرفہ اور مزدلفہ میں، وقایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ کا ہو، اور احادیث میں جو اس بارے میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع کی ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ عذر سفر میں مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق جب غروب ہونے کے قریب ہوا تو مغرب کی نماز پڑھی اور اس سے فارغ ہونے تک مغرب کا وقت ختم ہو کر عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء کی نماز بھی پڑھ لی پھر وہاں سے آگے روانہ ہو گئے، اس طرح ہر ایک نماز اپنے اپنے وقت پر ہی ادا کی گئی ایسا کرنا بھی صرف عذر کی بناء پر جائز ہوا کہ ایک کو اس کے وقت کے بالکل آخر میں اور دوسری کو اول وقت میں ادا کیا جائے اس بناء پر بہ صورت فجر کی نماز میں ممکن نہ ہو گی۔ م۔

اگر کوئی مثلاً عصر کی نماز کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں ادا کرلے تو اس عصر کی نماز ادا نہ ہو گی، اور اگر بالقصد ظہر کو موخر کر کے عصر کے وقت ادا کرلے تو حرام ہو گا اور ظہر کی نماز بطور قضاء ادا ہو گی، جیسا کہ الدر اور التنویر میں ہے، حاجیوں کے لئے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔

مسئلہ۔ اگر کوئی حنفی ضرورت کی بناء پر کسی مسئلہ میں کسی دوسرے امام مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید کرلے تو جائز ہو گا اس شرط کے

ساتھ کہ دوسرے امام کا اس مسئلہ میں جو کچھ اجتہاد ہو سب کو پورے طور پر مان لے، الدر، مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید میں حالت سفر میں بالخصوص سفر حجاز میں جمع بین الصلوتین کرے تو جائز ہوگا کیونکہ قافلہ والے وہاں نہیں ٹھہرتے ہیں، اور تنہا ہو جانے کی صورت میں جان اور مال دونوں کا خطرہ ہوتا ہے۔ م۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ آنے والی نماز مثلاً نماز پڑھی جائے اور ظہر کی نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عصر کی نماز کو فوراً اس کے ساتھ بھی جمع کرنے کی نیت کی جائے، اور ان دونوں نمازوں میں اتنا فاصلہ نہ ہو کہ عام لوگ اسے فاصلہ کرنا یا جدا کرنا سمجھ لیں۔

(۲) یہ ہے کہ مثلاً ظہر کی نماز میں اگر تاخیر کرنی ہو تو وہ عصر کے وقت میں عصر کی نماز کے ساتھ پڑھ لی جائے اس صورت میں فقط اتنی سی شرط ہے کہ ظہر کے وقت ہی میں اس طرح تاخیر کر کے پڑھنے کی نیت کر لی جائے، مسافر کو چاہئے کہ وہ اپنی منزل میں رہتے ہوئے جمع تقدیم کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے اور سفر کے دوران جمع تاخیر کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے، مسافر کو اکثر ایسی صورت در پیش ہوتی ہے، بالخصوص حجاز کے سفر میں، اور اس کے لئے دوسرے کی تقلید کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔ اس جگہ ضرورت کی قید لگانے سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت دوسرے امام کی تقلید جائز ہے حالانکہ یہ تو ایک قول ہے، کیونکہ دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے بھی دوسرے امام کی تقلید جائز ہے، اگرچہ ایک ایک امام کے قول پر عمل کرنے کے بعد ہی ہو اسی طرح کسی جگہ قیام کر لینے کے بعد بھی ہو، ط۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بلا ضرورت کے قول سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے اور اس سے یہ تشویش بھی ہوتی ہے کہ اس صورت میں جب کہ کسی حلال اور حرام میں اختلاف ہو تو ضرورت کے مطابق ہر ایک کام حلال اور جائز ہونا چاہئے اور اس پر شریعت کی جانب سے کسی ایک کے کرنے کی تکلیف نہیں ہونی چاہئے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے، انشاء اللہ تعالے اس بات کی مزید تفصیل آئندہ کتاب القضاء وغیرہ میں آئیگی، ساتھ ہی ابن الہمامؒ کا کلام بھی ہم بیان کرینگے، اللہ تعالے سے ہی توفیق کی درخواست **ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم**۔ م۔

باب الأذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے

توضیح:۔ فضائل اذان، دعاء بعد اذان

یوں تو اذان کے فضائل بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے انہوں نے حضرت بلالؓ کی اذان بیان کرنے کی بعد فرمایا مَن قال مِثل هذا يقيناً دَخَلَ الجنة یعنی جس شخص نے اس اذان کی مانند یقین کے ساتھ کہا وہ جنت میں داخل ہوا، نسائی، اسی طرح مسلم اور ابوداؤد میں ہے، اذان کی آواز سے شیطان کوسوں دور بھاگتا ہے یہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت میں ہے حضرت عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ جب تم اذان سنو جو وہ کہتا ہے اسی کی طرح تم بھی کہو پھر مجھ پر درود پڑھو کیونکہ جو شخص ایک بار مجھ پر درود پڑھتا ہے اللہ تعالے اس کے عوض اس پر دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے لئے اللہ تعالے سے وسیلہ مانگو کیونکہ وسیلہ جنت میں ایک ایسا درجہ ہے جو اللہ تعالے کے بندوں میں سے صرف کسی ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ شخص میں ہی ہونگا پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اس کے لئے میری شفاعت حلال ہو گئی، یہ روایت مسلم کے علاوہ اور چاروں سنن میں بھی ہے، وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے اذان سن کر یہ دعا پڑھی:

اَللّٰھُمَّ ربَّ ھذہِ الدعوۃ التَّامۃِ والصلوۃِ القائمۃِ، آتِ محمدًا الوسیلۃ والفضیلۃ، وابعثہ مقاما محمودان الذی وعدتہ، تواس کے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہو گی۔

بخاری کے علاوہ چاروں سنن نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور عام عرف میں یہ دعا اس طرح جو پڑھی جاتی ہے، والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودان الذی وعدتہ، وارزقنا شفاعتہ یوم القیمۃ (کچھ الفاظ کو بڑھا کر) حدیث میں یہ منقول نہیں ہے لیکن یہ پڑھ لینا پسندیدہ ہے کیونکہ اذان کے بعد کا وقت دعا کی مقبولیت کے اوقات میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ بھی ہے، اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہے تم بھی اسی طرح کہو یہ روایت صحاح ستہ ہی میں موجود ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس شخص نے سات برس تک ثواب کی نیت سے اذان دی اللہ تعالے نے اس کے لئے دوزخ سے برأت لکھدی، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت معاویہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ قیامت کے دن سب لوگوں میں مؤذنوں کی گردنیں سب سے بلند ہونگی، یہ روایت مسلم کی ہے، حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ مؤذن کی بلند آواز کو جن وانس کے علاوہ جو چیز بھی سنے گی وہ قیامت کے دن اس کے واسطے گواہ ہو گی یہ روایت بخاری مؤطا امام مالک اور نسائی میں بھی موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہیکہ امام ضامن (ذمہ دار) ہے اور مؤذن امانت دار ہے اس لئے اے اللہ اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخش دے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے یہاں تک فضائل اذان کی چند مختصر حدیثیں ذکر کی گئیں۔

مصنف ھدایہؒ نے اوقات نماز کے بیان کے بعد اذان کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ اوقات نماز حقیقت میں نماز کے لئے علامت اور گویا اسباب ہیں اور اذان وقت ہو جانے کے اطلاع دینے کے لئے دی جاتی ہے، لغت میں اذان کے معنی مطلقاً خبر دینے کے ہیں، لیکن شریعت میں اس کے معنی ہیں خاص قسم کی خبر دینی جو مخصوص طریقہ اور مخصوص الفاظ سے ہو۔ مت۔ لہٰذا زبان عربی کے علاوہ کسی بھی دوسری زبان اردو فارسی وغیرہ میں اذان دینا درست نہیں ہے، قاضی خان، اور یہی اظہر اور اصح ہے، الجوہرہ، اگرچہ سب لوگ یہ جان لیں کہ یہ اذان ہے، سراج۔ ش۔

اذان دینے کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کر جانے کے بعد مسلمانوں کی تعداد جب کچھ زیادہ ہو گئی اور سبھوں کو نماز باجماعت پڑھنے کے لئے ایک مخصوص وقت میں از خود جمع ہونا مشکل ہو گیا اور اس کام کے لئے یہودیوں کی طرح گھنٹہ بجادینا یا نصاری کی طرح ناقوس یا سینگھا بجانا بھی پسند نہ آیا اور مومنوں کا ایک دوسرے کو نام لے کر پکارنا بھی پسند نہ آیا ویسے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کا میلان قوس بجادینے پر ہو رہا تھا، جیسا کہ ابوداؤد نے عبداللہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ جب رسالت مآب ﷺ نے ناقوس کا حکم دیا کہ اس کام کے لئے ایک ناقوس تیار کیا جائے اور نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے لئے اسے بجایا جائے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے ہاتھ میں ایک ناقوس لئے ہوئے ہے میں نے اس سے کہا کہ کیا تم یہ ناقوس میرے ہاتھ بیچو گے تو اس نے کہا تم لیکر کیا کرو گے، میں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کے لئے جمع کروں گا، تب اس نے کہا میں تم کو اس سے بہتر بات نہ بتادوں، میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتاؤ، پس اس نے اذان کے پورے کلمات اس طرح کہے:

اللہ اکبر اللہ اکبر، اشھد ان لا الہ الااللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان محمدًا رسول اللہ، اشھد ان محمد رسول اللہ.

اس طرح باقی کلمات ترجیع کے بغیر ہی بیان کئے راوی عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ اس شخص نے تھوڑی دیر کے بعد مجھ سے کہا ہے کہ جب تم نماز قائم کرنے لگو اس وقت اللہ اکبر اللہ اکبر یعنی اقامت کہو، اور اس اقامت کے الفاظ کو بیان کرتے وقت مفرد بیان کیا البتہ قد قامت الصلوۃ کو دوبار کہا، عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ جب صبح ہو گئی تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا، آپ نے فرمایا بفضلہٖ تعالیٰ یہ خواب بالکل سچ ہے اس لئے تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو کر ان کو یہ اذان بتلاتے جاؤ

اور وہ کہتے جائیں کیونکہ تمہارے مقابلہ میں بلال کی آواز بلند ہے چنانچہ میں نے ان کے ساتھ کھڑے ہو کر پوری اذان بتادی، جب یہ آواز حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے گھر میں سنی تو وہ چادر گھسٹتے ہوئے نکلے اور آکر عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! اس پاک ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آپ کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں نے بھی اسی جیسا خواب دیکھا ہے جو عبد اللہ بن زیدؓ نے دیکھا ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **فللہ الحمد**، اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے حمد ہے، ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے یہ روایت نقل کی ہے۔

ایک دوسری روایت میں اذان دو دو بار اقامت ایک ایک بار ہے ایک اور روایت میں اذان واقامت دونوں ہی ایک ایک بار ہے، حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ آپ مجھے اذان کی سنت سکھلادیں تو آپ نے میرے سر کے اگلے حصہ پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا کہ تم اس طرح کہو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اس کے ساتھ ہی تم اپنی آواز بھی بلند کرو پھر یوں کہو:

اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله۔

اور ان کے ساتھ اپنی آواز پست کرو، پھر بلند آواز سے کہو: **اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله، حي على الصلاة حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح**، اور فجر کی اذان میں **الصلوة خير من النوم** دوبار کہہ کر، پھر **الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر** کہو۔

یہ روایت صحیح مسلم اور سنن اربعہ میں ہے۔ التیسیر۔ ابن الہمامؒ نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں اس کو روایت کر کے کہا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیثوں میں اس روایت سے زیادہ صحیح دوسری کوئی نہیں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ محمد بن اسحٰق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک صحیح حدیث ہے۔ مف۔

اس حدیث کو احمدؒ نے روایت کیا اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ابو عمرو بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن زیدؓ کے اس قصہ میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے مختلف الفاظ سے اس کی روایت کی ہے مگر ان کے معانی قریب قریب ہیں، پھر ان ساری روایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی وقت اذان کا حکم دیا، اس سلسلہ کی ساری روایتیں حسن متواتر کے درجہ میں ہیں، مع، اور بزارؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو یہ روایت کی ہے کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے تو یہ روایت خبر صحیح کی معارض ہے، اور امام شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ مفع۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو جماعت سے نماز پڑھنے کے لئے وقت کا اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے، نماز کے لئے کوئی بھی اذان نہیں کہتا تھا، ایک مرتبہ انہوں نے اکٹھے جمع ہو کر اس سلسلہ میں آپس میں مشورہ کیا۔ الحدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ شب معراج کا واقعہ تو مکہ معظمہ میں پیش آیا تھا، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بھی بغیر اذان کے نماز پڑھی ہے، مع، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تنویر میں جو اذان کی ابتداء کا وقت شب معراج کا وقت مقرر کیا ہے وہ ضعیف ہے۔ م۔

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها، للنقل المتواتر، وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء، ولا ترجيع فيه، وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض بهما، وقال الشافعيؒ فيه ذلك لحديث ابي محذورة ان النبي ﷺ امره بالترجيع.

ترجمہ :- اذان دینا سنت ہے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے، اس کے ماسوا کسی اور نماز کے لئے سنت نہیں ہے، کیونکہ متواتر نقل ہونے والی روایتوں سے یہی ثابت ہے، اور اذان دینے کا طریقہ مشہور ہے، اور اس کا طریقہ ٹھیک وہی ہے جو آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دے کر سکھلایا ہے، اذان دینے میں ترجیع کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد دوبارہ کہنا اس طرح پر کہ شہادتین کو ایک مرتبہ پست آواز سے کہے پھر دوسری مرتبہ بلند آواز سے، مگر امام شافعیؒ نے ترجیع کرنے کو کہا ہے حضرت ابو محذورہؓ مروی حدیث کی وجہ سے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات کا حکم دیا ہے۔

توضیح :- پنجگانہ نمازوں اور جمعہ کی نماز کے واسطے اذان کا مسنون ہونا، اذان میں ترجیع نہ کرنا

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها......الخ

اذان دینا صرف پانچوں وقتوں کی نماز اور جمعہ کی نماز کے لئے سنت ہے کسی اور نماز کے لئے ثابت نہیں ہے، اس موقع پر یہ چند باتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) اذان دینا سنت ہے اور واجب نہیں ہے۔

(۲) صرف پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے ہے اور اوقات کی نہیں ہے۔

(۳) یہ حکم مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے یا صرف مردوں کی خصوصیت ہے۔

(۴) مذکورہ چھ اوقات کے علاوہ کے لئے سنت نہیں ہے تو کیا جائز بھی ہے یا نہیں۔ تو مذکورہ عبارت سے صرف یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت نہیں ہے۔

للنقل المتواتر......الخ

نقل متواتر کی دلیل سے، ف، یعنی اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اور آپ کے بعد تمام اماموں اور فقہاء سے ابتک یہی بات متواتر طریقہ سے منقول ہوتی چلی آئی ہے کہ صرف پانچوں وقتی نمازوں اور جمعہ کے لئے اذان دلوائی جاتی رہی ان کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے نہیں دلوائی گئی ہے۔ مع۔

وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء......الخ

اذان کے الفاظ اور ان کے کہنے کا طریقہ تو وہی ہے جو معروف و مشہور ہے کیونکہ آسمان سے اترنے والے فرشتے نے بھی اسی طرح اذان دی تھی ف یعنی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث میں جو کچھ پہلے ذکر کی گئی ہے، اور مزید اس سلسلہ کے چند ضروری مسائل بھی ہم عنقریب بیان کریں گے۔ م۔

مسئلہ اذان سنت ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ ز ج۔ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے اذان نہ دینے پر متفق ہو جائیں تو میں ان سے قتال کروں گا، ان کا یہ فرمان اذان کے واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کسی واجب کے ترک پر ہی قتال کا حکم دیا جاتا ہے، تحفہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ ہمارے عام مشائخ کے قول کے مطابق اذان و اقامت دونوں سنت مؤکدہ ہیں، مع، لیکن امام محمدؒ کا قول بظاہر اس کے واجب ہونے سے متعلق ہے۔ ف۔

امام محمدؒ کے قول کا جواب یہ ہے، تارکین اذان سے قتال کرنا اذان کے واجب ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے جیسا کہ قاضی خان میں لکھا ہے کہ اذان و جماعت دونوں شعائر اسلام میں سے ہیں اسی بناء پر اگر کسی شہر یا گاؤں یا محلے کے باشندے متفقہ طور پر ان دونوں چیزوں کو چھوڑ دیں تو مسلمانوں کے امام کو لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو دھمکی دے اور اگر اس سے بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، الکافی، ائمہ

مشائخ اسی کے قائل ہیں۔المحیط۔

دوسری بات یہ ہے کہ اذان کا سنت ہونا نمازیوں کے واسطے ہے وقت کے واسطے نہیں اسی بناء پر ظہر کے وقت کو ٹھنڈا کر دینے یعنی ابراد کے بعد نماز کے لئے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اس کے واسطے بھی جماعت میں اذان واقامت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کی قضاء اذان واقامت کے ساتھ پڑھی۔م۔

تیسری بات یہ ہے کہ اذان مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔ج۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر عورتیں جماعت سے نماز اذان واقامت کے ساتھ پڑھیں تو نماز جائز ہوگی مگر برائی کے ساتھ جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، اور یہ اذان صرف آزاد مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔م۔ غلاموں پر اذان واقامت کچھ لازم نہیں ہے، التبیین۔

چوتھی بات یہ ہے کہ پانچوں فرض نمازوں اور جمعہ کے سوادوسری نمازوں کے لئے نہیں ہے یعنی مسنون نہیں ہے، مثلاً سنتوں اور وتر اور نوافل اور تراویح اور عیدین وغیرھا کہ ان کے واسطے نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے، المحیط، اسی طرح نذر اور نماز جنازہ اور استسقاء اور چاشت اور کسی خوفناک بات کی نماز ہے التبیین، اسی طرح چاند گہن اور سورج گہن کی نماز کا حکم ہے، عینی علی الکنز۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت مؤکدہ ہے صرف آزاد مردوں کے لئے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں ان کے سوا کسی اور نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے۔م۔

ولا ترجیع فیه، وهو ان یرجع فیرفع صوته بالشهادتین بعدما خفض بهما......الخ

ف۔ کیونکہ مکروہ ہے۔المنتقی۔ و۔ ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ تکبیر کے بعد لوٹانا، یعنی دونوں شہادتوں کو اپنی آہستہ آواز سے ادا کرنا پھر زور سے کہنا۔ف۔ یعنی پہلے لفظ اللہ اکبر کو چار بار، اور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق دوبار کہہ کر پہلے دوبار **اشهد ان لااله الا الله** اور دوبار **اشهد ان محمداً رسول الله** پست آواز سے کہہ کر دوبارہ دو دوبار **اشهد ان الا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله** کو بلند آواز سے کہنا کہ یہ ہمارے نزدیک ترجیع ثابت نہیں ہے۔

وقال الشافعیؒ فیه ذلك لحدیث ابی محذورة ان النبی ﷺ امره بالترجیع ......الخ

اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اذان میں ترجیع کرنا ثابت ہے۔ف۔ یعنی جو طریقہ اوپر بیان ہوا اس طرح کہنا حدیث سے ثابت ہے، البتہ اگر کوئی ترجیع نہ کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں ہے، ترجیع کا ثبوت حضرت ابو محذورہؓ کے حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں یعنی ابو محذورہؓ کو اس ترجیع کا حکم دیا ہے۔ف۔ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث ابھی اوپر ذکر کی جاچکی ہے لیکن صحیح مسلم میں پہلی مرتبہ کی تکبیر بھی دو ہی مرتبہ منقول ہے البتہ ابوداؤد اور نسائی میں چار بار منقول ہے اور اس کی اسناد بھی صحیح ہیں، جیسا کہ الفتح میں ہے، اور بعض روایتوں میں ہے **ارجع فمد بها صوتك**، یعنی ابو محذورہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے امر کے صیغہ کے ساتھ فرمایا کہ تم دوبارہ کہو اور شہادتین کہتے وقت اپنی آواز بلند کرو اور یہی معنی ہیں رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے کے۔

ولنا انه لا ترجیع فی المشاهیر وكان ماروا ه تعلیما، فظنه ترجیعا.

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا بیان نہیں ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث تعلیم کے طور پر تھی لیکن ابو محذورہؓ نے ترجیع خیال کیا ہے۔

توضیح:۔ اذان میں ترجیع کا بیان

ولنا انه لا ترجیع فی المشاهیر وكان ماروا ه تعلیما، فظنه ترجیعا......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا ثبوت نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ابو محذورہؓ کو اذان کا طریقہ سکھاتے وقت بطور تعلیم کے یہ بات کہی تھی جسے ابو محذورہؓ نے اپنے طور پر ترجیع خیال کرلیا۔ف۔ یعنی ابو محذورہؓ نے شہادتین کہتے وقت آواز اتنی بلند نہیں کی تھی جتنی رسول اللہ ﷺ نے چاہی تھی اس لئے ان سے دوبارہ لوٹانے کے لئے کہا تاکہ وہ بلند آواز سے کہیں اور اسی بات کو انھوں نے یہ گمان کرلیا کہ مجھے ہمیشہ کے لئے پہلے آہستگی کے ساتھ پھر زور سے کہنے کہ حکم دیا گیا ہے، امام طحاوی اور ابن الجوزیؒ نے اسی طرح کی تعلیل بیان کی ہے، لیکن یہ بات جاننے کے لئے لائق ہے کہ ابو محذورہؓ کی وہ روایت جو میں نے اوپر ذکر کی ہے اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ ان کلموں کو پہلے پست آواز سے پھر بلند آواز سے کہو، یہ اعتراض فتح القدیر میں بھی موجود ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت تو ضرور ہے لیکن ابو محذورہؓ نے اپنے گمان کے مطابق یہ معنی بیان کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابو محذورہؓ معنی بیان کرتے وقت رسول اللہ ﷺ کے متبرک فرمان کا ضرور خیال رکھتے اس کے علاوہ وہ مکہ معظمہ میں حضرت عتاب بن اسیدؓ کے ساتھ مؤذن کی حیثیت سے رہے ہیں اسی بناء پر شیخ ابن الھمامؒ نے فرمایا ہے کہ خود ابو محذورہؓ سے ایک دوسری روایت جو ترجیع کے معارض ہے موجود ہے اس طرح سے کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں روایت کی ہے **حدثنا احمدَ بن عبدالرحمن بن عبدالله البغدادی حدثنا ابوجعفر النفیلی حدثنا ابراهیم بن اسمٰعیل بن عبد الملك بن ابی محذوره قال سمعت جدی عبدالملك بن ابی محذوره یقول انه سَمِعَ اباه ابا محذورهؓ یقول القی علی رسول الله ﷺ الاذان حرفاً حرفاً الله اکبر الله اکبر الخ** یعنی ابو محذورہؓ سے سنا ہے وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر مثلاً اللہ اکبر اللہ اکبر آخر تک اس طرح مجھے اذان دینے کا طریقہ سکھلایا ہے، اس روایت میں تو ترجیع کا کچھ بھی تذکرہ نہیں ہے لہٰذا یہ روایت ترجیع کی روایت کے معارض ہوئی اور اس تعرض کی وجہ سے یہ دونوں روایتیں ساقط ہو گئیں اور ہماری وہ دلیل جو عبداللہ بن زید اور ابن عمر وغیرھم کی حدیثیں ہیں بغیر اختلاف اور معرضہ کے باقی رہ گئیں جن میں ترجیع کا تذکرہ نہیں ہے۔م۔ف۔ لیکن ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ طبرانی نے ابو محذورہؓ کی یہ روایت کچھ کمی کے ساتھ بیان کی ہے کیونکہ مکمل روایت وہ ہے جو ابوداؤد نے بیان کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ روایت میں اختصار کرنے کا طریقہ اگرچہ جاری ہے لیکن طبرانیؒ نے ایسے طریقے سے روایت بیان کی ہے جو اس روایت میں کمی اور اختصار کرنے کا انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر اذان کی تعلیم دی ہے اس صورت میں یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ صرف ترجیع کو ذکر نہ کر کے درمیان سے ساقط کردیں اور یہ ظاہر ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں دو احتمال ہیں نمبر ایک یہ کہ اس سے ترجیع بھی مراد ہو دوسری یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کیفیت سے تعلیم فرمائی ہے ابو محذورہؓ نے اسے بیان کیا ہے لہٰذا شہادتین کے الفاظ میں تکرار نہیں ہے ہاں تعلیم کے وقت البتہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے آہستہ کہلوائی پھر بلند آواز سے کہلوائی۔

اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ طبرانی کی روایت دوسرے احتمال کی تائید کرتی ہے کیونکہ پہلے احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے پس دونوں روایتیں بلاوجہ کیوں متعارض سمجھی جائیں اسی لئے ہمارے نزدیک دونوں روایتوں کا مطلب ایک ہے البتہ پہلی روایت میں اس کیفیت کا بھی بیان ہے جس کیفیت سے مسنون اذان کی رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمائی ہے اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے یعنی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے جو ابن الھمامؒ اور ان کے علاوہ دوسروں نے کہی ہے کہ عبداللہ بن زید بن عبد ربہؓ کی منقول حدیث اذان کے باب میں اصل ہے اور وہ کئی طریقوں سے مروی ہیں اسے ابوداؤد، نسائی، ابن خذیمہ اور ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے اس میں ترجیع کا کوئی ذکر نہیں ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث

جو صحیح ابن عوانہ اور دار قطنی میں ہے اور حضرت بلالؓ کی حدیث ان میں سے کسی میں بھی ترجیع منقول نہیں ہے اس طرح ابو محذورہؓ کی حدیث حضرت بلالؓ کے معارض ہوئی جب کہ حضرت بلالؓ مدینے میں رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اذان کہتے اور حضرت ابو محذورہؓ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مکہ معظمہ میں کہتے تھے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث اصل ہونے کی بناء پر اور حضرت بلالؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں ہونے کی بناء پر حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہے، اس مضمون کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، سب سے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اذان بغیر ترجیع کے ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث میں وہی بات ہے جو ابن الجوزیؒ نے تحقیق کرتے ہوئے کہی ہے کہ اس وقت تک ابو محذورہؓ کو بھی وحدانیت خداوندی کا یقین نہ تھا اسی طرح مکے والوں کو بھی توحید کا یقین نہ تھا اس لئے ان لوگوں کے دلوں میں عقیدہ توحید الٰہی اور رسالت کی شہادت کے عقیدے کو ان کے دلوں میں راسخ کرنے اور جمانے کے لئے شہادت توحید و رسالت کو مکرر کیا ہے، فضائل کی بحث میں یہ بات گذری ہے کہ ان باتوں پر یقین کرنے سے انسان جنت میں داخل ہوتا ہے۔

اس موقع پر ایک پہیلی کے طور پر علماء سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی سنت ہے جسے خود رسول اللہ ﷺ نے کبھی نہ کیا ہو، اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سنت اذان ہے مگر اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا اذان دینا بھی ثابت ہے لہٰذا یہ جواب درست نہ ہوا مگر یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ سنت کے لئے مواظبت اور مداومت ضروری ہے اس کے بغیر کوئی سنت نہیں ہو سکتی، اگر اس اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ اگرچہ رسول اللہ ﷺ سے عملی طور سے مداومت نہیں پائی گئی حکمی مداومت تو پائی گئی کہ آپ برابر اذان کے لئے ارشاد فرماتے تھے اس طرح اس کا مسنون ہونا ثابت ہو گیا اور اس پہیلی میں تامل ہو گیا۔ م۔

ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاۃ خیر من النوم مرتین، لان بلالاً قال: الصلاۃ خیر من النوم حین وجد النبی علیہ السلام راقدا، فقال علیہ السلام: ما احسن ھذا یا بلال، اجعلہ فی أذانک، وخص الفجر بہ لانہ وقت نومٍ وغفلۃ، والاقامۃ مثل الاذان الا انہ یزید فیھا بعد الفلاح: قد قامت الصلوۃ مرتین، ھکذا فعل الملک النازل من السماء، وھو المشھور، ثم ھو حجۃ علی الشافعیؒ فی قولہ انھا فرادی فرادی الا قولہ قد قامت الصلاۃ.

ترجمہ:- اور فجر کی اذان میں حی الفلاح کے بعد الصلوۃ خیر من النوم دوبار زیادہ کرے، کیونکہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سوئے ہوئے پاکر الصلوۃ خیر من النوم کہا یہ جملہ کتنا ہی عمدہ ہے اس لئے اے بلال تم اسے اپنی اذان میں داخل کرلو اور فجر کی اذان کو اس کے لئے مخصوص کرلو کیونکہ یہ وقت نیند کے آنے اور غفلت کے طاری ہونے کا وقت ہے، اور اقامت بھی اذان ہی کی طرح ہوگی البتہ اس اقامت کے کہتے وقت حی علی الفلاح کہنے کے بعد قد قامت الصلوۃ بھی دوبار زیادہ کہہ دے، اسی طرح آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتہ نے کیا ہے اور یہ مشہور بات ہے، پھر یہ روایت امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل ہے اس بات میں کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہی کہنی چاہئے سوائے جملہ قد قامت الصلوۃ کے۔

توضیح:- اذان فجر، اقامت نماز

ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاۃ خیر من النوم مرتین......الخ

فجر کی اذان بھی دوسری اذانوں کی طرح کہی جاتی ہے البتہ اس میں حی الفلاح کے بعد دو مرتبے الصلوۃ خیر من النوم کہنا ہوتا ہے کیونکہ صحیح مسلم اور چاروں سنن کی کتابوں کے حوالہ سے حضرت ابو محذورہؓ کی روایت گذر چکی ہے۔ م۔ اور اس کے اضافہ

کرنے کی وجہ حضرت بلالؓ کا وہ واقعہ ہے کہ وہ بعد اذان فجر رسول اللہ علیہ کی آنکھ نہ کھلنے کی وجہ سے جب بیدار کرنے کے لئے حاضر ہوئے تو یہی جملہ کہہ کر آپ کو بیدار کیا تو آنحضرت علیہ کو ان کی بات بہت پسند آئی اور فرمایا کہ اے بلال آئندہ اسے اپنی اذان کے جملوں میں شامل کرلو۔ف۔ طبرانی نے یہ روایت حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے اس طرح ابن ماجہ نے بھی حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے۔

وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة.....الخ

اس(الصلوة خير من النوم نیند نماز سے بہتر) زائد جملہ کو فجر ہی کی اذان میں مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کا وقت ہی عموماً نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ف۔ بعض احادیث میں اسی جملہ کے کہنے کو تثویب کہا گیا ہے، یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔م۔

والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح: قد قامت الصلوة مرتين...... الخ

اور اقامت کے کلمات بھی اذان کے جیسے ہی ہوتے ہیں، اور اس کا حکم بھی اذان کے مثل ہوتا ہے کہ یہ بھی مثل اذان فقط فرض نمازوں کے واسطے مسنون ہے۔البحر۔ الاانه الخ البتہ اتنی بات کا فرق ہوتا ہے کہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد جملہ قد قامت الصلوة دو مرتبہ کہنا ہوتا ہے،ف، اسطرح اذان میں عموماً پندرہ کلمے اور اقامت میں سترہ کلمے ہوتے ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور اذان فجر اور اقامت فجر دونوں کے کلمے برابر ہی ہوتے ہیں، لیکن اگر اذان میں ترجیع کی جائے یعنی شہادتین دو دو مرتبے دہرائی جائیں تو کل انیس (۱۹) کلمے ہو جائینگے۔م۔

هكذا فعل الملك النازل من السماء، وهو المشهور...... الخ

آسمان سے نازل ہونے والے فرشتےنے خواب میں ایسا ہی کیا تھا، اور یہی مشہور ہے۔ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ہم سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے رسول اللہ علیہ کے پاس آکر عرض کیا کہ ایک ایسا شخص جس پر سبز رنگ کی دو چادریں تھیں وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور دو دو مرتبہ اذان کے کلمات اور دو دو مرتبہ اقامت کے کلمات کہے، امام میں لکھا ہے کہ اس اسناد کے وہی راوی ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ابن ماجہ میں حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ اقامت کے سترہ کلمات سکھلائے، اور ترمذی کی روایت میں بھی ہے کہ سترہ کلمے گن کر بتائے۔مف۔

ثم هو حجة على الشافعيؒ فى قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلاة......الخ

مذکورہ روایت ہمارے موافق اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے جس میں وہ اقامت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہی کہے جاتے ہیں سوائے کلمہ قد قامت الصلوة کے کہ وہ دو مرتبہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل بخاری کی یہ حدیث ہے کہ بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات جفت یعنی دو دو بار کہے اور اقامت کے کلمات طاق مرتبہ کہے، سوائے قد قامت الصلوة کے، اسی طرح صحیحین کی ایک اور روایت میں تو قد قامت الصلوة کا استثناء بھی نہیں ہے، اسی کے پیش نظر امام مالکؒ نے یہاں اس کلمے کو بھی بقیہ کلموں کی طرح ایک ہی مرتبہ کہا جاتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری مذکورہ حدیث جو حجت میں پیش کی گئی اس سے عدد کلمات کے سترہ ہونے کی تصریح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی بیان کئے گئے ہیں اس کی وجہ سے دوسرے کسی معنی کے لینے کا احتمال نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کے کہ اس میں طاق کرنے کا بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد صرف ایک مرتبہ کہنے کی ہو معنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آواز میں ایتار ہو یعنی جلد جلد کہو جیسا کہ اقامت میں جلد جلد کہنے پر عمل بھی ہے لہذا اسی معنی پر محمول کرنا چاہئے تا کہ دونوں حدیثوں میں موافقت ہو جائے۔مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی تاویل کرنی بہت بعید ہے کیونکہ طاق میں یہ ایک احتمال کہ اقامت پوری ایک ہو یہ باطل ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی لہٰذا یہ احتمال لینا باطل ہے اسی طرح دوسرا احتمال نکالنا کہ طاق سے مراد آواز کو جلدی سے نکالنے کے معنی یہ ہوئے کہ سوائے **قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ** کے بقیہ کلموں کو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے زور دے کر کہا ہے کہ بلالؓ کی حدیث منسوخ ہے اور طحاویؒ کی احادیث اور آثار اقامت کے دو بار کہنے کے سلسلے میں بہت طوالت کے ساتھ بیان کئے ہیں، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر طریقے سے حدیثیں وارد ہوئیں ہیں کہ اقامت اذان کی طرح ہوتی تھی یہاں تک کہ بنی اُمیہ کے بادشاہوں نے اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا حکم دیا تاکہ وہ جلدی سے فارغ ہو جائیں، ابن الجوزیؒ نے بھی تحقیق میں یہی کہا ہے، عینیؒ نے سند کے ساتھ اسی طرح مجاہدؒ کی طرح روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ اذان کو جفت اور اقامت کو طاق کہنے والی حدیث صحیح ہے لیکن وہ اس بات پر محمول ہے کہ کسی خاص وقت مثلاً سفر وغیرہ میں حکم دیا ہے لہٰذا اس سے مواظبت یعنی ہمیشہ عمل کرنے کا حکم نہیں پایا جاتا اور سنت وہ عمل ہے جس پر ہمیشگی ہو، اس مفہوم پر محمول کرنے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے اذان دینی سکھلائے اور اس میں اقامت کو دو دو بار کہنے کا ذکر ہے لہٰذا یہی اذان مسنون ثابت ہوئی۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ نے اقامت کے کہتے ہوئے کلمات سترہ بتائے ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خذیمہ میں موجود ہے اس کے بعد امام بیہقی کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے کیونکہ امام مسلمؒ نے اس کو روایت نہیں کیا ہے، الخ۔ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ انصاف پسندوں کے نظر میں پوشیدہ نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مسنون اقامت دو دو بار کہنا ہے اور ابوداؤد کی دوسری روایت میں جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں صراحت کے ساتھ ہے رسول اللہ ﷺ نے مجھے اقامت دو دو بار سکھلائی ہے پھر تفسیر کے ساتھ بیان کیا ہے امام طحاویؒ نے عبد العزیز بن رفیعؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو محذورہؓ کو دو دو بار اذان دیتے ہوئے اور اقامت کہتے ہوئے سنا ہے، عبد العزیز بن رفیعؒ ثقہ ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بلالؓ کو اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار کہنے کا حکم ہمیشہ کے لئے ہوتا تو بلالؓ کا عمل اسی طرح ثابت ہوتا حالانکہ ان کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے جیسا کہ عبد الرزاقؒ نے اپنے مصنف میں روایت کیا ہے **اخبرنا معمار عن حماد عن ابراھیم عن الاسود انّ بلالاً کان یثنی الاقامۃ، و کان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر**، یعنی اسودؒ نے کہا ہے کہ بلالؓ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر ہی پر ختم بھی کرتے تھے یہ سب راوی ثقہ ہیں۔

اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں جو کہا ہے کہ اسودؒ نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا ہے صاحب تنقیح نے اس کو رد کر دیا ہے کہ نسائیؒ نے اسودؒ سے یوں روایت کی ہے کہ حدثنا بلال، یعنی بلالؓ نے ہم لوگوں سے حدیث بیان کی ہے، دار قطنیؒ نے ایسی اسناد دکھا تھ جس میں ایک راوی زیاد البکائی بھی ہیں حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے کہ بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں دو دو بار اذان اور دو دو بار اقامت کہتے، زیاد البکائی کو امام احمدؒ نے ثقہ کہا ہے اور ابو زرعہؒ نے صدوق کہا ہے اور امام مسلمؒ نے انہیں حجت میں پیش کیا ہے اس طرح یہ اسناد صحیح اور درست ہے، اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر روایتوں سے دو دو بار اقامت کہنے کا ثبوت ملتا ہے، اور طحاویؒ نے عمدہ سندوں سے حضرت سلمہ بن الاکوع اور ثوبان وغیرھماؓ سے دو دو بار کی روایات ذکر کی ہیں اس طرح امام نوویؒ کا صحیح مسلم کی شرح میں یہ فرمانا کہ ''اقامت میں سترہ کلموں کا ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے یہ مذہب شاذ ہے'' امام نوویؒ سے انتہائی تعجب خیز بات ہے، کیونکہ اتنی احادیث اور آثار صحیحہ کے پائے جانے کے باوجود مذہب کو شاذ کہنا کیا معنی

ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے روایات متواتر کے پائے جانے کے علاوہ تابعینؒ کے مذکورہ بالا اقوال سے یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اذان واقامت میں مسنون طریقہ وہی ہے جو ہمارا مذہب ہے، البتہ حضرت بلالؓ کی اس حدیث سے جس میں اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا ذکر ہے وہ کسی خاص وقت اور حالت کے پیش نظر کہا گیا ہے اس روایت سے دوام اور ہیشگی کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہے کہ ایسا بھی کہنا جائز ہے، جبکہ ہماری گفتگو سنت معمولہ یا مؤکدہ میں ہے کہ آپ اکثر و بیشتر اس پر عمل کرتے رہے ہوں اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کر دیا ہو، کیونکہ بغیر ترک مواظبت سے وجوب کا حکم ثابت ہوتا ہے، بلکہ حضرت بلالؓ کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کبھی کبھی دو بار کہنے کو ترک کر کے صرف ایک بار پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اقامت دو بار کہی جاتی تھی، اور سب سے پہلے جس نے اقامت کو ایک ایک بار کہا ہے وہ حضرت معاویہؓ ہیں، ساتھ ہی یہ فعل حضرت معاویہؓ کا بدعت نہیں کیونکہ اس کی ایک اصل حضرت بلالؓ کی حدیث ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے سنت اعلی کو ترک کیا ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ سنت کے جتنے افعال کئی طرح سے مروی ہوں ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منسوخ ہوں اور صرف ایک طریقہ باقی ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سارے ہی طریقے باقی ہوں اس وقت ہمیں ان طریقوں میں سے صرف اس طریقے کو تلاش کرنا ہو گا جو عام حالت میں معمول تھا چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حج کے احرام کی حالت اگر سر پر جوں پڑ جائے اتنی کہ اس کی تکلیف سے بال منڈوانا پڑ جائے تو اس کا کفارہ کئی طریقوں سے دیا جا سکتا ہے، جب واجب احکام میں یہ موجود ہے تو مسنون احکام میں کیوں نہیں ہو سکتی اسی لئے ہمارے لئے بغیر کسی دلیل کے یہ دعوی کرنا درست نہیں ہے کہ حضرت بلالؓ کی حدیث جو طاق مرتبہ اقامت کہنے کے سلسلے میں ہیں وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تمام احادیث اور آثار کے درمیان توفیق دینے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عموماً دو دو بار اقامت کہنے کا طریقہ رائج تھا اور یہی ہمارا مطلب ہے۔ ھ۔

چند مختلف مسائل

مسجد میں اذان واقامت کے بغیر فرض نماز کی ادائیگی۔ مؤذن کی صفتیں مؤذن کی موجودگی میں اقامت۔ اذان میں ترسیل کرنا اور اقامت میں حدر کرنا۔

مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے، قاضی خان۔

مؤذن کے لائق یا نالائق ہونے میں قبلے کی رخ کو اچھی طرح پہچاننے اور نماز کے اوقات کو پہچاننے کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔

مؤذن کو مرد، عاقل، صالح، متقی اور سنت سے واقف ہونا چاہئے۔ النھایہ۔ اور مناسب ہے کہ مؤذن رعب دار اور لوگوں کے حالات کی خبر گیری کرنے والا اور جو لوگ جماعت سے سستی کرنے والے ہوں ان کو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے میں ہمیشہ پابندی کرنے والا ہو۔ البدائع۔ اذان دے کر ثواب رکھنے کی امید رکھتا ہو۔ النہر۔ یعنی صرف ثواب کی نیت رکھتا ہو دینوی عوض یا لالچ نہ رکھتا ہو۔ یہ ساری باتیں مستحب ہیں۔ م۔ بہتر ہے کہ وہی نماز کا امام ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اس کی عدم موجودگی میں کسی دوسرے نے اقامت کہہ دی تو بلا کراہت جائز ہے اور وہ اگر موجود ہو اور دوسرے کی اقامت سے راضی ہو تو بھی درست ہے لیکن اگر اس کو ناگواری ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ سمجھ دار بچے کی اذان کو ظاہر الروایہ میں بلا کراہت صحیح کہا ہے اور ناسمجھ بچہ پاگل کی طرح ہے کہ اس کی اذان جائز نہیں ہے۔ النھایہ۔ اس شخص کی اذان بھی مکروہ ہے جو نشہ میں مست ہو۔ التبیین۔

عورت کی اذان مکروہ اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ فاسق کی اذان بھی مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام، دیہاتی، حرامی لڑکے اور اندھے اور اس شخص کی بھی اذان جو صرف بعض اوقات میں دیتا ہو کسی کراہت کے بغیر درست ہے۔ مگر بہتر نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر اندھے کا کوئی ایسا ساتھی ہو جو اس کو نماز کے اوقات برابر بتاتا رہتا ہو تو اس معاملہ میں وہ اندھا آنکھوں والوں جیسا ہے، النہایہ، اول وقت میں اذان دے کر اوسط وقت میں اقامت کہنا چاہئے تاکہ جسے وضوء کرنا ہو وہ وضوء کرے، اور جو نوافل ادا کر رہا ہو یا جسے استنجاء وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو سب فارغ ہو جائیں۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں اذان نہیں کہنی چاہئے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ الجوہرہ۔

اذان کے پندرہ اور اقامت کے سترہ کلمے ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اذان واقامت میں آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت میں بہ نسبت اذان کے پست ہونی چاہئے، البدائع والنہایہ، مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے، المضمرات، سنت یہ ہے کہ اذان اونچی جگہ پر دی جائی۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ میذنہ یعنی اس بلند جگہ پر جو اسی کام کے لئے بنائی گئی ہو، یا مسجد سے باہر ہونا چاہئے۔ قاضی خان۔ اقامت مسجد کے اندر برابر جگہ پر ہونی چاہئے۔ البحر۔ القنیہ۔

ویترسل فی الاذان، ویحدر فی الاقامة، لقوله علیه السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وهذا بیان الاستحباب، ویستقبل بهما القبلة، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة، ولو ترك الاستقبال جاز، لحصول المقصود، ویكره لمخالفة السنة، ویحول وجهه للصلاة والفلاح یمنة ویسرة، لانه خطاب للقوم فیواجههم.

ترجمہ:- اور اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حدر کرے اس بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب اذان دو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، مگر بیان استحبابی ہے، اور ان دونوں اوقات میں کہنے والا اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف رکھے۔ کیونکہ آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتے نے بھی اذان کہتے وقت اپنا منہ قبلہ کی طرف ہی رکھا تھا، اور اگر قبلہ کی طرف منہ نہ کرے تو بھی اذان صحیح ہو گی کیونکہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت کی مخالفت کی بناء پر یہ عمل مکروہ ہو گا، اور حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہتے وقت اپنے چہرہ کو داہنے اور بائیں طرف پھیر دیا کرے کیونکہ اس میں قوم کو خطاب کرنا ہوتا ہے، لہٰذا ان کی طرف منہ کر لینا چاہئے۔

توضیح:- ترسل اور حدر کی تعریف۔ اللہ اکبر کہتے وقت شروع میں مد کے ساتھ کہنا حیّ علی الصلوۃ اور حیّ علی الفلاح کہتے وقت چہرہ کو بھی گھمالینا

ویترسل فی الاذان، ویحدر فی الاقامة...... الخ

اذان کہتے وقت مستحب طریقہ کے مطابق ترسل کرنا چاہئے یعنی ہر دو کلمہ ایک ساتھ کہہ کر ذرا ٹھہر جانا چاہئے یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہہ کر ٹھہر جائے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ کر ٹھر جائے پھر اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله کہہ کر ٹھہر جائے اسی طرح کلمہ تک کرتا جائے، اور اقامت میں "حدر" کرنا مستحب ہے یعنی ان کلموں کو ملا کر ایک ساتھ کہہ کر ختم کر دینا چاہئے۔ التاتارخانیہ، ینابیع کے حوالہ سے۔ اذان میں ہر کلمہ کے آخر میں ظاہر اور باطن ہر طرح سے جزم دے کر کہنا چاہئے مثلاً اللهُ اکبَر، اللهُ اکبَر۔ لیکن اقامت میں صرف جزم کرنے کی نیت رکھنی چاہئے، التبیین، ترسل اور حدر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

لقوله علیه السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وهذا بیان الاستحباب......الخ

یعنی وہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ تم جب اذان کہو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، یہ خطاب حضرت بلالؓ کو تھا، ف، ترمذیؒ نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد خود اسے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی اسناد

مجہول ہے، اور امام دار قطنیؒ نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے جب کہ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا۔

وھذا بیان الاستحباب......الخ

یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے، ف، یہ احکام چونکہ مستحب ہیں اس لئے اذان میں حدر اور اقامت میں ترسل یا دونوں میں حدر کرنا بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ الکافی میں ہے، ویسے ایسے کلمے کو مکروہ ہی کہا گیا ہے، اور قاضی خان نے اقامت کو دوبارہ کہنے کا بھی حکم دیا ہے ابن الہمامؒ نے اسی حکم کو حق کہا ہے کیونکہ اسی پر تمام مسلمانوں کا عمل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کراہت تحریمی کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے اس وجہ سے کہ بدائع اور غایت السروجی میں دوبار کہنے کو افضل کہا گیا ہے، اور دلیل تنزیہی پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اذان میں صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ف۔المحیط۔ع م۔

تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے وقت اللہ کی الف کو مد دے کر آللہ کہنا کفر ہے اور آخر میں اکبر کو مد دے کر اکبار کہنا بہت بڑی غلطی ہے، الزاہدی کیونکہ آللہ کہنے سے معنی ہونگے کیا اللہ بڑا ہے؟ اس طرح شبہ کرنے سے کفر ہوتا ہے اور اکبار کہنے سے اگرچہ کفر نہیں ہوتا مگر بڑی غلطی ہے کفر کہنے کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ قصداً کہا ہو لیکن اگر کسی ناسمجھ مؤذن کی زبان سے ایسا نکل جائے تو اگرچہ بڑی غلطی ہوگی مگر کافر نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔اذان اور اقامت کے کلمات جس طرح ثابت ہیں اور ان پر عمل ہے اسی طرح کہنا چاہئے۔ محیط السرخسی۔ اگر بعض کلمات کو کسی نے آگے پیچھے کر دیا تو افضل یہ ہے کہ جس کلمے کو مقدم کیا ہے اس کا اعتبار نہ کر کے آگے اس کا اعادہ کر لینا چاہئے اور اگر نہ کیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی۔ المحیط۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلمات کی ترتیب کا خیال رکھنا مستحب ہے۔م۔ اذان و اقامت کہتے وقت ایسے انداز اور آواز سے کہنا جس سے ان کلموں میں تغیر آجائے مکروہ ہے، شرح المجمع. لا بن ملك۔ یہ کراہت تحریمی ہے جیسا کہ الدر میں ہے۔ لیکن اذان کو خوش آوازی کے ساتھ کہنا اچھا ہے۔ السراجیہ اور الصدر۔

ویستقبل بھما القبلة، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة......الخ

یعنی اذان و اقامت کہتے وقت قبلے کی طرف منہ کرنا۔ف۔ یہ حکم مسافروں کے سوا دوسرے کے لئے ہیں، م، کیونکہ آسمان سے آنے والے فرشتے نے قبلے کی طرف منہ کر کے ہی اذان کہی تھی۔ف۔ جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ولو ترك الاستقبال جاز، لحصول المقصود......الخ

یعنی اگر قبلے کی طرف منہ کئے بغیر ہی اذان دے دی تو بھی اذان جائز ہو جائیگی کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت طریقے کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ف۔ یعنی تنزیہی ہے۔و۔ ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ علما نے اذان میں قبلہ رو ہونے پر اجماع کیا ہے۔ع۔ مسافر کو سواری پر اذان کہنا اگرچہ قبلہ رو نہ ہو جائز ہے لیکن اقامت کے وقت سواری سے اتر جانا چاہئے جیسا کہ قاضی خان اور الخلاصہ، اور اگر نہ اترا تو بھی صحیح ہے، المحیط، حالت حدر میں سواری پر اذان دینا ظاہر الروایہ کے مطابق مکروہ ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ویحول وجھه للصلاة والفلاح یمنة ویسرة...... الخ

یعنی حی علی الصلوۃ کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو داہنی طرف اور حی علی لفلاح کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو بائیں طرف پھیرنا چاہئے، ف، مگر دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ نماز تنہا پڑھ رہا ہو یا جماعت کے ساتھ اور یہی بات صحیح ہے یہاں تک کہ مشائخ نے کہا ہے کہ چھوٹے بچے کے کان میں اذان کہتے وقت بھی ان دونوں کلموں پر اسی طرح چہرہ گھما لینا چاہئے۔ المحیط۔

لانه خطاب للقوم فیواجھھم......الخ

کیونکہ اس جملہ کا مخاطب قوم ہے لہٰذا ان کی طرف منہ کرنا چاہئے۔ف۔ اس میں خطاب اس بات پر ہے کہ نماز کی طرف آؤ

اور دونوں جہاں کی کامیابی کی طرف آؤ۔م۔اس کا طریقہ وہی ہے کہ حی علی الصلاح پر دائیں طرف اور فلاح پر بائیں طرف منہ پھیرا جائے۔یہی صحیح ہے۔التبیین۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر ایک کلمے میں دونوں طرف منہ پھیرا جائے اور یہی اوجہ ہے۔الفتح۔

وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم یستطع تحول الوجه یمینا وشمالا مع ثبات قدمیه مکانهما، کما هو السنة بان کانت الصومعة متسعة، فاما من غیر حاجة فلا، والافضل للموذن ان یجعل اصبعیه فی اذنیه، بذلك امر النبی علیه السلام بلالا، ولانه ابلغ فی الاعلام، وان لم یفعل فحسن، لانها لیست بسنة اصلیة.

ترجمہ:-اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن کے لئے اپنے دونوں قدم کو زمین پر جما کر رکھتے ہوئے چہرے کو دائیں بائیں طرف منہ پھیرنا جو کہ مسنون طریقہ ہے ممکن نہ ہو اس وجہ سے کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہو، لیکن بغیر ضرورت کے اپنے قدموں کو ہٹانا اور گھمانا نہیں چاہئے،مؤذن کے لئے افضل یہ ہے کہ اذان دیتے وقت اپنی دونوں انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اس بات کا حکم دیا تھا اور اس لئے کہ ایسا کرنے سے آواز دور تک جاتی ہیں،اور اگر ایسا نہ کیا تو بھی درست ہے کیونکہ یہ سنت اصلیہ نہیں ہے۔

توضیح:-اذان بلند آواز سے ہونی چاہئے،اذان پر اجرت لینا

وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم یستطع تحول الوجه یمینا وشمالا......الخ

اور اگر مؤذن اذان کے وقت اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے،ف،جب کہ وہ کافی کشادہ ہو،البدائع،لہٰذا اس کے دائیں روشندان سے اپنا سر نکال کر دوبارہ حی علی الصلاۃ کہے پھر بائیں روشدان سے سر نکال کر دوبارہ حی علی الفلاح کہے، ابو المکارم.و مراده الخ مدر میں امام احمدؒ کے کلام مذکور کا مطلب یہ ہے کہ صومعہ جب اس طرح بنا ہوا ہو مثلاً کافی کشادہ ہو اور ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان دینے سے ہر طرف آواز نہ جاتی ہو تو اس بات میں کوئی حرج نہیں بلکہ بہتر ہی ہے کہ اس میں گھوم گھوم کر اس کے دائیں اور بائیں طرف بنے ہوئے روشندانوں سے منہ نکال کر **حی علی الصلاۃ حی علی الفلاح** کہے بلکہ ایسا کرنا اچھا ہے ضرورت کی بناء پر۔م۔لیکن بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے قدم ہٹانا اچھا نہیں ہے بلکہ سیدھے کھڑے ہو کر اور قدم جما کر ہی کہنا چاہئے۔ف۔

اقامت کہنے میں ان کلمات پر منہ پھیرنا مذکور نہیں ہے مگر بعض قوم کے لئے جو دیکھتے ہیں۔تمرتاشی ع۔صومعہ کے معنی عبادت خانے کے ہیں جو راہبوں کے لئے بنایا جاتا ہے یہاں پر اس سے مراد وہ بلند مقام ہے جس پر کھڑے ہو کر اذان دی جائے یہ صومعہ کبھی تنگ کوٹھری اور کبھی کشادہ کوٹھری کی طرح ہوتا ہے اور انزاریؒ نے کہا ہے کہ منارۂ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے۔مل۔

بلندی پر اذان کا ثبوت جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ نے بنو نجار کی ایک عورت سے حضرت بلالؓ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی ہے اور ابو برزہؓ وغیرہ سے منارہ پر اذان کا مسنون ہونا ابو شیخ وغیرہ نے روایت کی ہے اور بلاضرورت اپنی جگہ سے نہ پھرنا صحیحین وغیرہ کی روایت میں مشہور ہے البتہ ضرورت کے وقت قدم کو گھمانے کا ثبوت ابوحنیفہؒ کی حدیث سے ثابت ہے جو یہ ہے: رأیت بلالاً **یوذن ویدور ویتبع فاه ههنا وههنا واصبعاه فی اذنیه** .یعنی میں نے بلالؓ کو دیکھا کو اذان دیتے اور چکر لگاتے اور دائیں بائیں کی طرف منہ بڑھاتے اس حالت میں کہ ان کی دونوں انگلیاں کانوں میں تھیں،اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے حسن صحیح ہے۔

اور بیہقی کا یہ اعتراض کہ اس میں عبدالرزاق نے وہم کیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ عبدالرزاق جو صاحب مصنف ہیں

ثقہ اور حجت ہیں اور دوسری وہ روایت جو ابو جیفہؓ کی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے چکر نہیں لگایا وہ دوسرے وقت پر محمول ہے جب کہ اس کی ضرورت نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ع۔ م۔

والافضل للموذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه......الخ

مؤذن کے واسطے یعنی اذان دیتے وقت افضل ہے، ف، اقامت کہتے وقت نہیں، التنبیہ ان یجعل کہ اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اسی بات کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ عام لوگوں کو خبر دینا جو اذان کا مقصود ہے اس طرح کہنے سے پورا ہوتا ہے۔ف۔ چنانچہ ابن ماجہ و طبرانی و حاکم نے یہ حدیث روایت کی ہے اس جملے کی زیاتی کے ساتھ کہ ایسا کرنا کہ تیری آواز کو بلند کرنے والا ہے، بلکہ ابو شیخ نے کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتے کا بھی اس طرح کرنا روایت کیا ہے۔

الحاصل اذان میں یہ کام یعنی کان میں انگلی ڈالنا بہتر ہے تاکہ آواز بلند ہو، اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان میں کوئی خرابی نہ ہوگی، صحیح ہوگی، مغع کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ف۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سنن الہدیٰ میں سے نہیں ہے بلکہ سنن الزوائد میں سے ہے۔م۔ کیونکہ آواز دور تک پہنچانے کے لئے یہ ایک اچھا طریقہ ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھ کر کہے تو بھی اچھا ہے، التبیین، کیونکہ امام احمدؒ کی حدیث جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا منقول ہے۔ ع۔

اگر اذان یا اقامت میں تھوڑی دیر کے لئے غشی طاری ہو جائے یا بھول کر کہنا بند کر دیا تو اسے از سر نو کہنا افضل ہے، دونوں کے کہتے وقت درمیان میں باتیں کرنا، سلام کا جواب دینا اور بغیر عذر کے بیٹھنا مکروہ ہے، اقامت شروع کرنے کے بعد ایک ہی جگہ پر ختم کرنا چاہئے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی اصح ہے، جیسا کہ البدائع میں ہے، ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان دینا مکروہ ہے، ایک حدیث میں ہے مَن اذّن فهو يقيم یعنی جو اذان دے وہی اقامت کہے، اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے ایک راوی عبد الرحمٰن افریقی ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں، اسی بناء پر شیخ و بریؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کی اجازت سے کوئی دوسرا اقامت کہے تو جائز ہیں۔م۔

مؤذن کیسا ہونا چاہئے

چاہئے کہ مؤذن مرد، عاقل، بالغ، تندرست، متقی، سنت اور اوقات نماز کا عالم ہو اور اس کی آواز بلند اور ہمیشہ یعنی پانچوں وقت کا مؤذن ہو اور اس پر اجرت نہ لے، اور اگر اجرت مقرر کر لی تو وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، حدیث میں ہے کہ ایسا مؤذن مقرر کرے جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے، اس کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے، یہی قول امام اوزاعی، احمد اور ابن المنذرؒ کا ہے، لیکن امام مالک اور کچھ شوافع نے بھی اجرت لینے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ ہے کہ اگر وہ محتاج اور ضرورت مند معلوم ہو تو بغیر شرط کے از خود اس کی مدد کرنی چاہئے، اور جس نے اذان کہنے پر اجرت مقرر کر لی وہ فاسق ہے، اور اس کی اذان بھی مکروہ ہے، محیط میں ذخیرہ اور بدائع کے برخلاف مؤذن کی اذان کو مکروہ لکھا ہے، مع۔

واضح ہو کہ حدیث میں جو تثویب کرنے کا بیان ہے اس سے مراد الصلوۃ خیر من النوم دوبار کہنا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ تثویب کا وقت اذان کے درمیان میں تھا جیسا کہ اب بھی اس پر عمل ہے اور اذان ختم ہو جانے کے بعد کہنے کا نہیں ہے۔ یاد رکھ لیں۔

والتثويب في الفجر: حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن، لانه وقت نوم وغفلة، وكره في سائر الصلوات، ومعناه العود الى الاعلام، وهوعلى حسب ماتعارفوه، وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس، وخصو الفجر به لما ذكرناه، والمتاخرون استحسنوه في

الصلوات كلها، لظهور التواني في الامور الدينية .

ترجمہ :- اور فجر میں اذن واقامت کے درمیان دوبارہ تثویب کرنا یعنی حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہنا بہتر ہے کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، لیکن دوسری نمازوں میں مکروہ ہے، اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خبر دینا، اور یہ کام اسی طرح سے ہونا چاہئے جیسا کہ اس وقت لوگوں میں معمول ہو، اس تثویب کے عمل کو صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد کوفہ کے علماء نے جاری کیا تھا کیونکہ اس وقت لوگوں کے حالات (عبادت کے بارے میں) بدل چکے تھے بالخصوص فجر کے بارے میں کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اور متاخرین نے تمام نمازوں میں ہی تثویب کرنے کو بہتر سمجھا ہے، کیونکہ دینی (اعمال کی ادائیگی میں) عام لوگوں میں سستی غالب آگئی ہے۔

توضیح :- اذان کے بعد تثویب

والتثويب في الفجر: حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن...... الخ

یعنی اذان کہہ کر کچھ توقف کر لینے کے بعد اقامت اور اذان کے درمیان دوبارہ حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہہ کر تثویب کر لینا بہتر ہے اس بناء پر کہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اور بقیہ نمازوں میں ایسا کرنا مکروہ ہے، ف، آئندہ یہ بحث آتی ہے کہ متاخرین نے تمام نمازوں میں تثویب کو بہت خیال کیا ہے اور تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے۔

ومعناه العود الى الاعلام، وهو على حسب ما تعارفوه......الخ

اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خیال دلانا اس کے لئے لوگوں میں جو بھی طریقہ جاری ہو جائے جو متعارف ہو چکا ہو تو وہی کافی ہوگا۔ ف۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تثویب بالاتفاق اذان کا حصہ نہیں بلکہ اذان کا جو مقصد اصلی ہے یعنی عام لوگوں کو مطلع کر دینا اسی کو حاصل کرنے کے لئے اذان کے علاوہ اپنی طرف سے اس کا اضافہ کیا گیا ہے، اس بناء پر یہ بات جائز ہوگی کہ ہندوستان کی ہر جگہ کی اپنی اپنی زبان یا اصطلاح میں ان کے مروج طریقہ سے ادا ہو جائے، البتہ صرف اذان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عربی زبان میں کہی جائے، اور پہلی تثویب یعنی الصلوۃ خیر من النوم کے متعلق فخر الاسلام کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ جملہ اذان کے بعد کہا جاتا تھا، اور امام محمدؒ کا وہ قول جو کتاب الآثار میں ہے وہ بھی صراحۃً قول مذکور پر دلالت کرتا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ کلمہ اذان کے اندر اور حی علی الفلاح کے بعد ہوتا تھا جیسا کہ متن کی کتابوں میں مذکور ہے، اور اسی پر آج تک عمل بھی جاری ہے، خود حدیث کا یہ ٹکڑا بھی اجعله في اذانك کہ اس جملہ کو تم اپنی اذان میں داخل کر لو ہمارے دعوی کی دلیل ہے، اب جب کہ رسول خدا ﷺ کے فرمان کے مطابق مذکورہ جملہ اذان کا ایک حصہ ثابت ہوا تو یہ کوئی نیا کام یا نئی بات کا ایجاد کرنا نہیں ہوا بلکہ یہ مشروع ہوا لہٰذا اسے بھی دوسرے کلموں کی طرح سوائے عربی کے دوسری زبان میں کہنا جائز نہ ہوگا، ذہن نشین کر لو، م۔

وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس......الخ

اور وہ تثویب جس میں فی الحال ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی اذان واقامت کے درمیان تو اسے علماء کوفہ نے صحابہ کرامؓ کے بہت بعد اپنایا اور گڑھا ہے کیونکہ اعمال کی ادائیگی میں پہلی سی بات اور مستعدی باقی نہیں رہی تھی، پھر فجر کے وقت کی تخصیص اس وجہ سے ہوئی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، اور شاید کہ یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے سے اس وقت میں ایک مرتبہ اس کا ثبوت اور اس پر عمل بھی جاری ہے۔

والمتاخرون استحسنوه في الصلوات كلها، لظهور التواني في الامور الدينية ......الخ

اور بعد کے فقہاء کرام نے نماز کے دوسرے اوقات کیلئے بھی اچھا سمجھا ہے، کیونکہ تمام دینی کاموں کی ادائیگی میں پہلے زمانہ کے بالمقابل سستی بہت بڑھ گئی ہے، ف، سوائے مغرب کی نماز کے جیسا کہ شرح النقایہ میں ہے، لہٰذا نیند کی غفلت کی بناء پر

تثویب درست ہوئی تو کام کاج کی زیادتی کی وجہ سے غفلت اور سستی زیادہ لاحق ہو جانے کی بناء پر تثویب صرف جائز ہی نہیں بلکہ بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

لیکن اس دلیل میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سونے کے وقت غفلت کا طاری ہونا تو غیر اختیاری بات ہے کیونکہ اس میں کوئی کوتاہی اور سرکشی نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر لیلتہ التعریس (حالت سفر کی وہ رات جس میں رسول اللہ علیہ اور آپ کے شریک سفر عام صحابہ کرامؓ صبح کی نماز کے وقت سوتے رہے اور کافی دیر بعد اٹھے) کی حدیث میں ہے کہ جب صبح کی نماز میں سب سوگئے تھے تو جاگنے کے بعد تمام صحابہ کرام کو بہت شرمندگی تھی کہ ہم نے بہت ہی سستی اور تفریط سے کام لیا ہے اس بناء پر رسول اللہ علیہ نے فرمایا لاتفریط فی النوم الخ یعنی سونے میں اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ساری روحیں تو قدرت کے قبضہ میں ہیں، اس نے جب چاہا ان کو چھوڑا (اور انسان نیند سے جاگا) اور تفریط تو صرف جاگنے اور بیداری کی حالت میں ہوتی ہے، اب جب کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ پہلی تثویب (یعنی اذان کے اندر) کا مشروع ہونا اس صورت میں تھا جب کہ تفریط کی حالت نہیں تھی بلکہ بالکل بے اختیاری کی کیفیت تھی، اس پر قیاس کر کے دوسرے اوقات میں بھی تثویب کرنا جب کہ ان میں تفریط کی صورت اور اختیاری حالت ہو قیاس مع الفارق ہے بلکہ بالکل برعکس ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا۔ فافہم۔ م۔

متاخرین فقہاء نے احداث پر احداث کیا ہے کیونکہ اصل میں پہلی تثویب تو فجر کی اذان کے درمیان حی علی الفلاح کے بعد شروع ہوئی تھی اور علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت سے پہلے ایک اور تثویب کا طریقہ جاری کیا اور پہلی تثویب کو بھی باقی رکھا اور متاخرین فقہاء نے تو تمام نمازوں میں تثویب کا اضافہ کردیا الہدایہ احداث پر احداث ہوا، النہایہ وغیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ بلکہ امام ابویوسفؒ نے چوتھا احداث بھی کیا جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے اگلے جملے میں فرمایا ہے۔

وقال ابویوسفؒ: لا اری بأسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلھا: السلام علیك أیھا الأمیرو رحمة الله وبرکاته، حی علی الصلوة، حی علی الفلاح یرحمك الله، واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة، وابویوسفؒ خصھم بذلك لزیادة اشتغالھم بامور المسلمین کیلا تفوتھم الجماعة، وعلی ھذا القاضی والمفتی.

ترجمہ:- اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں پاتا ہوں کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار اور حاکم کو یہ جملہ کہے **السلام علیك ایھا الامیر ورحمة الله وبرکاته حی علی الصلوة حی علی الفلاح**، لیکن امام محمدؒ نے اس کہنے کے جائز ہونے کو بہت ہی مستبعد سمجھا ہے کیونکہ انہوں نے جماعت کے مسئلہ میں تمام انسانوں کو برابر سمجھا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے ان امراء کے لئے تثویب کو مخصوص سمجھا ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں ہی کے کاموں میں بہت ہی مشغول رہتے ہیں، اس طرح کہنا چاہئے تاکہ ان لوگوں کی جماعت فوت نہ ہو، اور یہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔

توضیح:- مخصوصین کے لئے تثویب کا نماز میں حکم

وقال ابویوسفؒ: لا اری بأسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلھا......الخ

اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مخصوص امراء کے لئے اگر موذن ان کی یاددہانی کے خیال سے یہ جملہ کہہ دیا کرے اے امیر! آپ پر اللہ کی طرف سے سلامتی اور اس کی رحمت نازل ہو نماز اور کامیابی حاصل کرنے کے واسطے تشریف لئے آئیں تو ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں۔ اور ان کا یہ کہنا تیسری تثویب ہوگی۔

واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة......الخ

امام محمدؒ نے اسے ناجائز سمجھا ہے کیونکہ نمازوں کی ادائیگی اور جماعت کی پابندی میں امیر ہو یا مامور اور حاکم ہو یا محکوم سب

برابر ہوتے ہیں۔ف۔ پھر امیر کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص اہتمام کیا جائے۔

وابویوسفؒ خصھم بذلک لزیادۃ اشتغالھم بامور المسلمین کیلا تفوتھم الجماعۃ......الخ

لیکن امام ابو یوسفؒ نے امراء کو ان کے عام مسلمانوں کے سلسلہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے مستثنیٰ کیا ہے اس لئے مخصوص طور سے انہیں جماعت کھڑی ہونے کی اطلاع دیدی جائے تاکہ وہ بھی جماعت میں شریک ہو جائیں اور جماعت کی نماز سے وہ محروم نہ رہیں۔ف۔ صاحب ھدایہؒ نے ابو یوسفؒ کے فرمان کی روشنی میں اور بھی چند صورتوں میں مخصوص ہونے کا حکم لگایا ہے جو یہ ہیں۔

وعلی ھذا القاضی والمفتی...... الخ

اور وہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔ف۔ کیونکہ یہ لوگ بھی حاکموں ہی کی طرف مسلمانوں کے فلاحی کاموں میں بہت مشغول رہتے ہیں۔ قاضیخانؒ نے فتاوی میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ان کے اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے بارے میں تھا مگر اب ہمارے زمانے کے امراء تو مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ ان پر حکمرانی کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔ع۔ پھر مصنفؒ کے کلام سے اسی طرح قاضی خان وغیرہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ف۔ تثویب اذان کے بعد تقریباً بیس آیتوں کی تلاوت کر لینے کے اندازے سے ٹھہر کر کرنی چاہئے پھر اتنی ہی دیر کے بعد اقامت کہی جائے۔

ف۔ بعضوں نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید میں کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کو بھی جماعت تیار ہونے کی خبر دینے کو حضرت بلالؓ جاتے تھے، مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر امراء کی تخصیص کرنے میں عام مومنوں کو بدگمان کرنا اور بڑائی حکومت اور امامت حاصل کرنے کے لئے ان کے دلوں میں بیج بونا لازم آتا ہے، پھر رسول اللہ ﷺ کی تخصیص نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں موطا امام مالک میں روایت موجود ہے کہ مؤذن انہیں بلانے گئے اور انہیں سوتے ہوئے دیکھ کر **الصلوۃ خیر من النوم** کہا ہے، اس استدلال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ یہ جملہ تو مرفوع حدیث میں موجود ہے، علاوہ ازیں حضرت عمرؓ پر بھی کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اور صحیح احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ عنقریب تم پر ایسے امراء مقرر ہوں گے جو نمازوں میں تاخیر کرینگے الخ، اس کے باوجود میں کسی طرح بھی تثویب کا حکم نہیں دیا ہے۔

عینیؒ نے اس تثویب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ احداث تو برا کام اور مذموم ہے، پھر یہ جواب دیا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ **ماراٰہ المومنون حسنا فھو عنداللہ حسن** یعنی مومنین جس چیز کو بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے لہٰذا یہ تثویب بہتر ہوئی اور بدعت حسنہ بھی ہوئی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مقام کی پوری تحقیق کے لئے تو ایک دفتر چاہئے اور وہ ہماری ذمہ داری سے باہر بھی ہے، پھر بھی اسے مختصراً بیان کرنا اس لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اکثر گفتگو اور علماء میں بحث ہوتی رہتی ہے۔

واضح ہو کہ علامہ عینیؒ نے **ماراٰہ المؤمنون حسنا** الخ سے جو استدلال پیش کیا ہے، اس میں المؤمنون سے بعض مومن مراد ہیں یا سب، اگر بعض مومن مراد ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ فرقہ معتزلہ کے وہ اقوال بھی جو ہمارے نزدیک باطل ہیں صحیح مانے جائیں کیونکہ ہمارے نزدیک قول صحیح یا مسلک صحیح میں معتزلہ کی تکفیر صحیح نہیں ہیں، لہٰذا وہ بھی بعض مومن ثابت ہو گئے، اور اس مقولہ کے مطابق کہ جیسے بعض مومن اچھا سمجھیں وہ اچھا ہے اس لئے ان کی وہ باتیں بھی جو ہمارے نزدیک غلط ہیں صحیح اور اچھی ہو جائیں، حالانکہ یہ بات باطل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ المومنون سے مومن کامل مراد ہیں تو ہمارے لئے ان کی تحقیق مشکل ہے، کیونکہ فی الواقع کون کیسا ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے ہمارے لئے ظاہر شریعت پر عمل کر لینا ہی کافی ہے اس بناء

پر ظاہراً جو بھی کلمہ توحید کا اقرار کرے گا ہم اسے مسلمان تسلیم کرلینگے اور حقیقی فیصلہ اللہ کے ہاتھوں میں ہے اسی پر سب کا اتفاق بھی ہے، سوائے صحابہ کرام کے جن کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ نے ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ اور ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ کہہ دیا ہے اور ان جیسی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے ان کے سچے اور کامل مومن ہونے کا ہمیں علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر صحابہ کرامؓ نے جس بات پر اجماع کرلیا ہے وہ قطعی ہے، اسی لئے حدیث ماراٰہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر کرتے ہوئے خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے اولئك اَصحابُ محمد یعنی وہ لوگ اصحاب محمد اور صحابہ کرام ہی ہیں ان کے بعد کسی مسئلہ میں سارے مسلمان اجماع کرلیں تو وہ حسن ہوگا کیونکہ تمام مسلمانوں میں تو صادقین و کاملین بھی یقیناً داخل ہو جائینگے اگرچہ ہم فرداً فرداً کسی کے متعلق اس یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، اور یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سے ہیں، لہٰذا یہ اجماع بھی یقینی ہوگا۔

اب اصل یعنی تثویب میں بحث شروع ہوتی ہے اس طرح سے کہ افعال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ افعال ہیں جو مشروعات میں سے ہیں ان کی ادائیگی میں ثواب ہوتا ہے دوسری قسم کے وہ افعال ہیں جو عام اور مباحات میں سے ہیں کہ اگرچہ ان کا جائز و مباح ہونا بھی ہمیں شروع سے ہی معلوم ہوا ہے، پس جو افعال مباحات میں سے ہیں اگر ان میں سے کسی کو کسی فعل مشروع سے ملایا جائے تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہوگی اس صورت میں جب کہ اس کی وجہ سے فعل مشروع میں کچھ اور فرق اور تغیر ہو رہا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر تثویب فعل کو شرائع کی قسم سے کہا جائے تو اس کے لئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ہوگی، جبکہ مذکورہ حدیث ماراٰہ المومنون حسنا الخ بطور دلیل کے مکمل نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور ان کے بعد عام مؤمنین نے بھی اس پر اجماع نہیں کیا ہے اس لئے اسے زیادہ مباحات کی قسم سے شمار کیا جائیگا، اور اس کا بڑا مقصد یہ ہوگا کہ محلہ کے زیادہ سے زیادہ افراد جماعت میں شامل ہو کر فرض ادا کریں جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اذان کے اندر ہی کسی جملہ کا اضافہ کر دیا جائے تو بالاجماع ناجائز ہے، اسی وجہ سے کوفہ کے علماء نے بھی ایسا نہیں کیا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر سے لوگوں کو آواز دے کر بلایا جائے اس طرح پکارنے سے اذان سے ایک خاص مناسبت پائی گئی کہ وہ بھی مسجد کے اندر سے دی جاتی ہے۔

اسی بناء پر عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مؤذن کو دیکھا کہ اس نے عشاء کی نماز کے لئے تثویب کہی تو انہوں نے فرمایا ہے کہ اس بدعتی کو مسجد سے نکال دو، اور مجاہدؒ نے کہا ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دے دی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے، اتنے میں انہوں نے مؤذن کو تثویب کرتے ہوئے سنا جس سے وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا اٹھو یہاں سے چلو تاکہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جائیں، بالآخر وہاں سے نکل گئے اور نماز نہ ادا کی، ابوداؤد والترمذی۔

اور دوسری روایت میں ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ، اور تثویب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف فجر کی نماز کے لئے ہوا کرتی تھی، اس سے صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں مسجد کے اندر سے تثویب کرنے کا حال معلوم ہوا، اور مسجد سے باہر ہو کر تثویب کرنے کے بارے میں یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤذن نے باہر جا کر حضرت عمرؓ کو جماعت کے تیار ہونے کی اطلاع دی ہے، اس طرح یہ حکم دوسروں کے لئے بھی ثابت ہو گیا، اور صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا کہ منع کا کھلا ثبوت نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جا کر اطلاع دینا ان کی خصوصیات میں سے ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس میں خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ کوفہ کے متاخرین علماء نے تثویب کو شرائع کی قسم سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ مباحات کی قسم میں سے شمار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس تثویب کو اذان سے باہر کہتے ہیں اور اس کہنے میں لفظ حی علی الصلاۃ کہنے

کی بھی کوئی خصوصیت نہیں رکھی ہے، بلکہ مطلقاً لفظ کی بھی تخصیص نہیں کی گئی، کھنکھارنا وغیرہ جو کسی جگہ معمولی طریقہ ہو اس میں سے بھی کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد اب صرف یہ بات معلوم کرنی باقی ہے کہ کیا مسجد کے اندر سے بھی ایسا کرنا درست ہے یا نہیں کیونکہ مسجد کے باہر سے جماعت کے تیار ہو جانے کا تو ثبوت ہے اور اس میں کوئی اختلاف ہونا بھی نہیں چاہئے، لیکن مسجد سے باہر جاکر تثویب کرنا مشکل اور اس کا فائدہ کم ہے،، اس لئے مسجد کے خاص حدود سے نکل کر عام اعلان کرنا زیادہ مفید ہوگا، علماء نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے۔

اگر کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہاں سے لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اوپر یہ مسئلہ لکھا جاچکا ہے کہ اذان مسجد کے اندر سے نہیں بلکہ باہر ہو کر دینی چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور منارہ، میذنہ، صومعہ مسجد سے باہر ہوتے ہیں، صحیح بخاری میں حضرت عثمانؓ سے مقام زوراء میں تیسری بار نداء دینے کی زیادتی کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جب جمعہ میں نمازیوں کی زیادتی ہوئی تو حضرت عثمانؓ نے تیسری بار آواز لگانے یعنی اذان دینے کا مقام زوراء پر حکم دیا اور یہ جگہ زوراء مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ، میذنہ اور صومعہ سب مسجد سے باہر ہوتے ہیں تو یہ تثویب بھی مسجد سے باہر ہی ہوئی، پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ یہ جائز طریقہ ہے۔

اگر کوئی پھر یہ وہم کرے کہ اسے مباحات میں سے کیونکر کہا گیا ہے حالانکہ اصل عبارت تو یوں ہے استحسنوہ یعنی اس کو اچھا سمجھا ہے اور وہ مستحب ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ استحسنوہ کے وہ معنی نہیں کئے گئے بلکہ اس کی مراد ہے دلیل استحسان سے اسے اخذ کیا گیا ہے، اور کبھی مباح کو بھی مستحسن اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی مستحب حکم نکل آتا ہے ، جیسے اس جگہ جماعت کی زیادتی وغیرہ، اسی بناء پر تثویب اس معنی کے اعتبار سے مستحسن ہوئی، اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تثویب کرنے سے ثواب زیادہ ملے گا، یہ ساری تحقیق ہماری اپنی، اللہ تعالی سیدھی اور صحیح راہ پر چلنے کی توفیق دینے والا ہے، والیہ المرجع والمآب۔

ویجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب، وھذا عند ابی حنیفةؒ وقالا: یجلس فی المغرب ایضا جلسة خفیفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مکروہ، ولا یقع الفصل بالسکتة لوجودھا بین کلمات الاذان، فیفصل بالجلسة، کما بین الخطبتین، ولابی حنیفةؒ ان التاخیرمکروہ، فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنه، والمکان فی مسألتنا مختلف، وکذا النغمة، فیقع الفصل بالسکتة، ولا کذلك الخطبة، وقال الشافعی: یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذکرناہ، قال یعقوب: رأیت ابا حنیفةؒ یؤذن فی المغرب ویقیم ولایجلس بین الاذان والاقامة، وھذا یفید ما قلناہ، وان المستحب کون المؤذن عالما بالسنة، لقوله علیه السلام: ویؤذن لکم خیارکم.

ترجمہ:- مغرب کے سواء دوسری نمازوں کے لئے اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھے، اور یہ مسلک ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی تھوڑی دیر بیٹھے، کیونکہ دونوں میں فصل کرنا ضروری ہے، اور دونوں میں وصل کرنا مکروہ ہے، صرف سکتہ کرنے سے فصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اذان کے کلموں میں تو فصل ہوتا ہی ہے، اس لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے جتنی دیر دو خطبوں کے درمیان بیٹھتے ہیں، ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے اس کراہت سے بچنے کے لئے معمولی سا فرق اور فصل کرلینا کافی ہوگا اور ہمارے اس مسئلہ میں (اذان واقامت کی) جگہ اور آواز میں بھی اختلاف ہے لہٰذا تھوڑے سے سکتہ سے بھی فصل سمجھا جاسکتا ہے لیکن یہ بات خطبہ میں نہیں ہے، (کہ دونوں خطبے اور دونوں کی آواز ایک ہی جگہ اور ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں

بھی دو رکعتوں سے فصل کرنا چاہئے، مگر ہم نے ان کے درمیان فرق کو بیان کر دیا ہے، اور یعقوبؒ (ابو یوسفؒ) نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ وہ مغرب میں اذان دینے کے بعد ہی اقامت کا حکم فرما دیتے اور ان دونوں کے درمیان کچھ فصل نہیں کرتے، یہ بیان ہمارے اس قول کی تائید کرتا ہے اور یہ بات مستحب ہے کہ موذن سنت کا عالم ہو کیونکہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں جو بہتر ہو وہی تمہارے لئے اذان دیا کرے۔

توضیح:-اذان واقامت کے درمیان بیٹھنا، جواب اذان

ویجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب، وھذا عند ابی حنیفة...... الخ

یعنی سوائے مغرب کے ہر نماز میں اذان واقامت کے درمیان کچھ دیر بیٹھنا چاہئے۔ف۔ کیونکہ بالاتفاق اذان سے اقامت کو ملا دینا مکروہ ہے، المعراج، یہاں تک کہ مغرب میں بھی فصل کرنا ضروری ہے۔ العنایہ۔ اس لئے مغرب کے ماسوا بقیہ نمازوں میں ایسی دو یا چار رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتوں کی قرأت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور مؤذن کو اس کے درمیان سنت یا نفل پڑھنا اولی ہے۔ المحیط۔ مگر مغرب میں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ ایک بڑی آیت کے اندازے سے کھڑے ہو کر فصل کرے ویسے بیٹھ جانا بھی جائز ہے، اور صاحبینؒ نے نزدیک اس کے برعکس ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، اس بناء پر مغرب میں نہ بیٹھنا ہی افضل ہے۔ **وھذا عند ابی احنیفة** مذکورہ حکم امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا: یجلس فی المغرب ایضا جلسة خفیفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مکروہ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مغرب مین بھی جلسہ کرے مگر مختصر سا اس لئے کہ اذان واقامت کے درمیان فصل کرنا ضروری ہے کیونکہ ان دونوں کو ملا دینا مکروہ ہے، اور صرف خاموش رہ جانے سے فاصلہ شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ اذان کے کلمات میں بھی توسکتہ پایا جاتا ہے، لہٰذا تھوڑی بیٹھک سے فاصلہ کرنا چاہئے جیسا کہ دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔

ولابی حنیفةؒ ان التاخیر مکروہ، فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنه......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی معمولی تاخیر تو کر سکتے ہیں اس سے زیادہ نہیں اس لئے کم سے کم فاصلہ پر اکتفاء کر کے تاخیر سے بچنا چاہئے، اور ہمارے اس مسئلہ میں اذان اور اقامت کی جگہ علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور دونوں کی آواز اور اندازے میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے صرف سکتہ سے فاصلہ ہو جائیگا، مگر خطبہ میں یہ صورت نہیں ہوتی ہے اس لئے بیٹھنا ضروری ہے۔ف۔ یعنی صرف سکتہ سے خطبہ کے مسئلہ میں فاصلہ نہ ہوگا۔م۔

وقال الشافعی: یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذکرناہ......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بقیہ نمازوں کے مطابق اس نماز میں بھی اذان واقامت کے درمیان دو رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ کرنا چاہئے، مگر ان نمازوں اور مغرب کی نماز میں فرق کرنے کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی امام شافعیؒ کا باقی نمازوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن مغرب میں تاخیر مکروہ ہے، لہٰذا مغرب کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔م۔

قال یعقوب: رأیت ابا حنیفةؒ یؤذن فی المغرب ویقیم ولایجلس بین الاذان والاقامة...... الخ

یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور ان دونوں کے درمیان نہیں بیٹھتے تھے امام ابو یوسفؒ کے اس بیان سے دو باتوں کا فائدہ حاصل ہوا ایک وہ جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مغرب میں اذان واقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے، عنایہ، دوم یہ کہ وان المستحب الخ یعنی مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنہ ہو۔ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ع۔

لقوله عليه السلام: ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم......الخ

اس کی دلیل یہ ہے کہ لقوله عليه السلام الخ یعنی اس حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے یعنی ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم کہ تمہارے لئے اذان وہ شخص دے جو تم میں سے بہتر ہو اور تمہاری امامت وہ کرے جو تم میں سے اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو اچھی طرح پڑھا ہوا ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عالم باعمل ہو کیونکہ فاسق عالم دو قولوں میں سے بہتر قول میں ہے کہ فاسق جاہل سے بھی زیادہ مستحق عذاب ہے اس لئے ایسا شخص خیار یعنی اچھوں میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ بہت سی صحیح حدیثوں سے اس کی شہادت ہوتی ہے، اور فقہاء نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے، اس قول میں فاسق کو عام رکھنے کی وجہ سے عالم اور جاہل دونوں قسم کے فاسق اس حکم میں داخل رہے۔ ف۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ تمہارا کوئی ایسا لڑکا تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہ ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے جائز رکھا گیا ہے۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے نہایہ کے حوالہ سے بلا کراہت جواز کو نقل کیا ہے، اور بظاہر کراہت کے ساتھ جائز ہونا ظاہر الروایت کی مراد ہوگی جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ سے منقول ہے، اس میں مصلحت اور بنیادی بات یہ ہے کہ کلمہ توحید کا اثر صالح اور اچھے کردار کے مؤذن کی زبان سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے نابالغ شخص کو مؤذن نہیں ہونا چاہئے، اچھی طرح اس مضمون کو سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

اسی لئے اذان پر اجرت لینے کی ممانعت آئی، جیسا کہ حدیث میں بھی موجود ہے، اور بحر الرائق سے نقل کر کے در مختار میں کہا ہے کہ اجرت لینے سے ثواب کا مستحق ہوگا، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسے احتمال کے طور پر لکھا ہے اور دوسرے مشائخ کے کلام کے مخالف بھی ہے، اور مؤذن جب نماز کے اوقات کا عالم نہ ہوگا تو مؤذنوں کے لئے جس ثواب کا استحقاق بتایا جاتا ہے اس کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ انتہی۔

اور فتح القدیر میں ہے کہ طبرانی نے اوسط نے عمدہ سند سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تین قسم کے وہ لوگ ہوں گے کہ قیامت کے فزع اول سب سے بڑھی ہوئی اور پہلی عام پریشانی کے وقت بھی انہیں گھبراہٹ اور ہول محسوس نہ ہوگا، اور قیامت میں حساب وکتاب کا انہیں کوئی ڈر نہ ہوگا، اور وہ مشک کے اونچے مقام میں ہوں گے یہاں تک کہ ساری مخلوق کے حساب وکتاب سے فراغت ہو جائے، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے خالص اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت سے قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو، اور ساتھ ہی لوگوں کی امامت بھی اس طرح کی ہو کہ وہ اس سے راضی بھی ہوں، دوسرا شخص وہ مؤذن ہے جو محض اللہ کی رضامندی کے لئے نمازوں کے اوقات میں اذان دیتا ہو، تیسرا شخص وہ غلام ہے جس نے اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان اور اپنے اور اپنے ان دنیاوی آقاؤں کے درمیان اچھا معاملہ رکھا، اس کی روایت معجم کبیر نے بھی کی ہے، اس روایت میں قرآن والے کی امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف رضائے الٰہی کا بیان ہے۔

فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اذان واقامت کے وقت کھنکھارنا گلا صاف کرنے کی غرض سے مکروہ اور بدعت ہے، لیکن بحر الرائق میں ہے کہ آواز درست کرنے کی غرض سے مؤذن کے لئے یہ جائز ہے، درحقیقت یہ قول سراج کا ہے۔ م۔ اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ مؤذن لوگوں کا انتظار کرے، اور نمازیوں میں ان کمزوروں اور بوڑھوں کی رعایت کرتے ہوئے اقامت کہے جو نماز میں جلدی چاہتے ہوں اور محلہ کے رئیسوں اور بڑے آدمیوں کا انتظار نہ کرے، المعراج، وکذا فی الفتح۔

اور اپنی جگہ پر ہی اقامت کہے، پھر اگر قد قامت الصلوۃ کہتے وقت نماز کی جگہ جائے تو جائز ہوگا اگر وہ امام ہو ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ امام ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہوگا، اگر اذان کے درمیان بات کرلی تو اذان دوہرا دینی چاہئے، اور مختلف جگہوں میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر اذان دیتے ہوئے اسے کسی نے سلام کیا، یا اسی حالت میں کسی کو چھینک آئی اور اس موقع پر اس نے الحمد للہ کہا یا

کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو یا تلاوت قرآن کریم کر رہا ہو یا خطبہ دے رہا ہو تو مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ جواب نہ دیں نہ فارغ ہونے سے پہلے اور نہ فارغ ہونے کے بعد نہ زبان سے اور نہ دل میں۔ف۔ مؤذن فارغ ہو کر بھی جواب نہ دے کہ یہی اصح قول ہے۔ الزاہدی۔ پاخانہ پھرنے والے کو سلام کرنا حرام ہے اس لئے بالاتفاق اور بالاجماع اس پر سلام کا جواب واجب نہیں ہے نہ فوراً اور نہ فراغت کے بعد، اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر قاضی کو بوقت قضاء اور مدرس کو بوقت درس کسی نے سلام کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر جواب واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کے سلام کا بھی جواب واجب نہیں ہے۔

اذان کا جواب

جو شخص اذان سنے وہ جواب دے اس لئے مؤذن جو کلمے کہتا ہو سننے والا بھی اسے کہے البتہ **حی علی الصلوۃ**، اور **حی علی الفلاح** کے جواب میں **لاحول ولاقوۃ الاباللہ** کہے، الفتح، یعنی مجھے کچھ بھی قدرت اور طاقت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ۔ یعنی اللہ کی مرضی اور قدرت کے ساتھ ہی نماز اور فلاح میں حاضر ہوں گا، کہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہ حکم حضرت عمرؓ سے صحیح مسلم کی حدیث میں مذکور ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور **الصلوۃ خیر من النوم** کے جواب میں کہے **صدقت وبررت**۔ یعنی تم نے سچ کہا اور اچھی اور عمدہ نصیحت کی، محیط السرخسی، اور حدیث میں ہے **اذا سَمِعتُم المُؤذنَ قُولُو مثلَ ما یقولُ** یعنی تم جب موذن کی اذان سنو تو تم بھی اس کے کہنے کے مطابق کہتے رہو اس بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ اذان کا جواب دینا چاہئے، اس کے بعد ان میں یہ اختلاف ہے کہ زبان سے جواب دینا واجب ہے یا مستحب، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے وجوب کا حکم سمجھا جاتا ہے اور اس وجوب کو چھوڑ کر دوسرا حکم ماننے کے لئے کوئی قرینہ بھی اس حدیث میں نہیں ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ خلاصہ اور تحفہ سے بھی یہی حکم سمجھا جاتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نہایہ اور محیط سرخسی کے ظاہر سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حکم کا فیصلہ کر لینا مشکل ہے کیونکہ ایک مرتبہ ایک مؤذن نے جب اللہ اکبر کہا اور رسول اللہ ﷺ نے سنا تو فرمایا **عَلَی الفِطرَۃِ** کہ یہ اقرار فطرت کے مطابق ہے پھر مؤذن نے کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ تو آپ ﷺ نے سن کر فرمایا کہ یہ آگ سے نکل گیا، آخر حدیث تک، علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے دیکھو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مؤذن سے اذان کے کلمات سن کر انہیں دہرایا نہیں بلکہ دوسرا جواب دیا اس سے یہ معلوم ہوا کہ مؤذن کا جواب دینا استحباب کے طور پر ہے فضیلت حاصل کرنے کے لئے اور قاضی خان کے فتاوی میں ہے کہ جس نے اذان سنی اس کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ مؤذن کی طرح کلمات کہتا رہے، مگر جب وہ حی علی الصلوۃ والفلاح کہے، اور بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے کہ جب مؤذن نے حی علی الصلوۃ کہا تو جواب میں **لاحول ولاقوۃ الاباللہ** کہا۔ مع۔

اور شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کا جواب زبان سے نہیں بلکہ قدم سے دینا یعنی جماعت میں شرکت کے لئے مسجد کی طرف روانہ ہو جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر زبان سے کوئی جواب دے مگر چل کر نہ جائے تو اسے جواب دینے والا نہیں کہا جائیگا، اور اگر سننے والا مسجد ہی میں ہو تو اس پر زبان سے جواب دینا واجب نہیں ہے، اور مشائخ کی ایک جماعت نے اسی بات کی تصریح کی ہے، اور کہا ہے کہ زبانی جواب دینا مستحب ہے یعنی اگر کہے گا تو ثواب پائے گا ورنہ گناہ نہ ہوگا۔ مف۔ حدیث میں جس ثواب کا تذکرہ ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے سچے دل سے کہا وہ جنت میں داخل ہوا جیسا کا صحیح مسلم میں ہے اور یہی صحیح ہے، اور تنویر میں اسی قول کو پسند کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر گھر میں کوئی قرآن کی تلاوت کرتا ہو تو تلاوت بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو تلاوت بند کرنے کی ضرورت نہیں ہے

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق سلام کا جواب واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب بتایا ہے جب کہ جواب سلام

واجب ہوتا ہے لیکن خود سلام کرنے والے کو چاہئے کہ ایسی حالت میں سلام کرنے سے احتراز کرے، اور علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کے کہنے کے مطابق ہر شخص کو زبانی جواب دینا چاہئے خواہ وہ بے وضوء ہو یا جنبی ہو یا عورت حائضہ یا بچہ والی ہو یعنی نفاس والی ہو کیونکہ یہ کلمات تو ذکر اللہ ہیں مگر اس حکم سے یہ لوگ مستثنیٰ ہیں یعنی وہ شخص جو نماز پڑھ رہا ہو یہ جو پائخانہ کے لئے بیٹھا ہوا ہو یا وہ جو ہمبستری میں مشغول ہو، اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ سننے والے کو اذان و اقامت کے درمیان گفتگو نہیں کرنی چاہئے، اور اگر قرآن کی تلاوت کر رہا ہو تو تلاوت روک کر کان لگا کر سننے اور اسے قبول کرنے میں مشغول ہونا چاہئے، البدائع، اور اقامت کے وقت دعاء میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ۔

اور اقامت کا جواب مستحب ہے، ف، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ حضرت بلالؓ کی اقامت کے وقت اسی طرح جواب دیا جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں اذان کا جواب مذکور ہے البتہ قد قامت الصلوۃ کے جواب میں اَقَامَهَا اللّٰهُ وَاَدَامَهَا ما دامت السَّمٰوٰتُ والارض کہا، یعنی اللہ تعالیٰ اسے قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین قائم ہیں، جیسا کہ التیسیر میں ہے، اور غرائب میں بھی اس روایت کو مختار سمجھا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ د۔ یہ سب کچھ صرف جواب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے پسندیدہ جواب ہے۔ م۔

پھر قدم سے چل کر اذان کا جواب دینے کے سلسلہ میں مذکورہ حکم وجوب صرف اپنی مسجد کی اذان کے لئے ہے، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، جمعہ کی پہلی اذان کا جواب بالاتفاق عملی طور سے قدم سے چل کر جانے سے ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے سامنے جو اذان کہی جاتی ہے اس کا جواب دینا اس وقت مکروہ ہو جاتا ہے جب وہ خطبہ شروع کر دیتا ہے، اس لئے یہ جواب اور دعا وغیرہ سب چھوڑ کر صرف خطبہ سننے میں حاضرین کو مشغول رہنا چاہئے۔ م۔ تفاریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے کئی مؤذن اذان دیں تو اس میں صرف پہلی اذان کے احترام کا حکم ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے میں آئے تو ظہیر الدین نے فرمایا ہے کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا عملاً یعنی چل کر جانا لازم ہے۔ ف د۔ اور اذان کے جواب کا ثواب حاصل کرنے کے لئے عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک سنی ہوئی اذان کا جواب دے کر وہ ثواب پایا جا سکتا ہے جس کا حدیث میں وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح ہر ایک جواب کا مستقل اور علیحدہ ثواب ملے گا، اور یہی حکم ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص اذان کے بعد اقامت کے وقت مسجد میں آیا تو اسے کھڑے رہ کر انتظار کرنا مکروہ ہے اسلئے اسے بیٹھ جانا چاہئے اسکے بعد جب مکبر حی علی الفلاح پر پہنچے تو وہ شخص کھڑا ہو جائے، المضمرات۔

اگر امام اور نمازی پہلے سے مسجد میں موجود ہوں تو جب مکبر اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے اس وقت سب کھڑے ہو جائیں، یہی صحیح ہے، اور اگر امام مسجد سے باہر ہو اور اقامت کے وقت صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہو جائے، اسی قول کی طرف شمس الائمہ حلوائی اور خواہر زادہ کا میلان ہے، اور اگر امام صفوں کے سامنے سے آ رہا ہو تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہو جائیں، اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو وہ جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک وہ اقامت سے فارغ نہ ہو لوگ کھڑے نہ ہوں، اور جب وہ مسجد کے باہر اقامت کہے تمام مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ جب تک اندر نہ آئے لوگ کھڑے نہ ہوں، اگر مؤذن خود امامت نہ کر رہا ہو بلکہ کوئی دوسرا شخص امامت کر رہا ہو تو وہ قد قامت الصلوۃ کہے جانے سے ذرا پہلے تکبیر کہے، امام حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

محلہ والوں نے جب اپنی مسجد میں اذان اور جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو اس میں دوبارہ اذان اور جماعت سے نماز پڑھنی مکروہ ہے، اگر محلہ کے کچھ نمازیوں نے مسجد میں آ کر اقامت اور جماعت کر لی اس کے بعد مؤذن اور امام کے ساتھ دوسرے بقیہ نمازیوں نے آ کر جماعت سے نماز پڑھی تو مستحب جماعت بعد والوں کی ہوگی اور پہلی جماعت مکروہ ہوگی، المضمرات۔

اور اگر محلہ کے باہر کے لوگوں نے اس مسجد میں اپنی نماز جماعت سے ادا کرلی تو محلہ والوں کو اپنی نماز دوبارہ جماعت سے ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

مسجد کے نمازیوں میں سے کچھ لوگوں نے اتنی آہستہ اذان دی کہ ان کے سوا کسی نے نہیں سنی پھر بقیہ نمازی آئے جنہیں ایک مرتبہ اذان دی جانے کی خبر نہ تھی اس لئے انہوں نے بآواز بلند اذان دی اس اذان کے ختم ہونے کے بعد انہیں پہلی اذان کی خبر مل گئی تو ان لوگوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہیں نماز پڑھ لیں، کیونکہ پہلی جماعت کا اس وقت کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ قاضی خان۔

اگر ایسی کوئی مسجد ہو جس کے لئے نہ کوئی مؤذن متعین ہو اور نہ امام متعین ہو بلکہ وقفہ وقفہ سے لوگ آکر اس میں جماعت سے نماز پڑھ کر جاتے رہتے ہیں تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ہر فریق علیحدہ علیحدہ اپنی اذان واقامت کہے۔ قاضی خان۔ اگر ان لوگوں کو اذان اور جماعت کے بعد مگر وقت کے اندر نماز کے فاسد ہونے کا پتہ چلا تو دوبارہ اذان واقامت کہے بغیر ہی جماعت کے ساتھ نماز ادا کرلیں، لیکن اگر وقت ختم ہو جانے کے بعد نماز کی خرابی کا علم ہوا ہو تو دوسری مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ جماعت سے نماز قضاء کرلیں، الزاہدی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور عام مشائخ کے کلام سے اسی مسجد میں نماز ادا کرلینا جائز ثابت ہوتا ہے، اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ أعلم.

ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة، وهو حجة علی الشافعي في اکتفائه بالاقامة.

ترجمہ:- اور فوت شدہ نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی نماز اذان اور اقامت کے ساتھ قضاء فرمائی، اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف ہمارے دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ صرف اقامت پر اکتفاء کرلینا ہی کافی ہے۔

توضیح:- قضاء نماز کے لئے اذان واقامت کہنا

ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة......الخ

ایسی نماز جو وقت پر ادا نہ کی جاسکی ہو اس کو وقت کے بعد ادا کرنے کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے ف۔ خواہ تنہا اسے کوئی ادا کررہا ہو یا جماعت کے ساتھ، المحیط. لانه علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کے موقع پر دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ ف۔ تعریس کے معنی ہیں رات کے آخری حصہ میں کسی جگہ میں قیام کرکے آرام کرنا، چونکہ خود رسول اللہ ﷺ کو آپ کے صحابہ کرام کے ساتھ بھی ایسا واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا تھا اس لئے واقعہ لیلۃ التعریس کے نام سے مشہور ہوگیا ہے، اس طرح پر کہ ایک موقع پر رات کے آخری حصہ میں کچھ صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اب ذرا ٹھہرنے اور آرام لینے کا موقع عنایت فرماتے تو اچھا ہوتا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ تم اپنی نمازوں سے غافل ہو کر سو جاؤ گے، یہ سن کر حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ میں جاگتا رہوں گا اور وقت پر سب کو جگادوں گا، بالآخر سب سو رہے، لیکن حضرت بلالؓ کو شیطان نے آکر اس طرح تھپتھپایا جس طرح بچوں کو تھپتھپایا جاتا ہے یہاں تک کہ انہیں نیند آگئی ایسی صورت سے کہ ان کی پیٹھ کجاوہ سے لگی ہوئی تھی، اور اتنی دیر تک سوتے رہ گئے کہ آخر آفتاب کی دھوپ اور اس کی گرمی بدن پر لگنے سے جاگے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آفتاب کا کونہ مثل ابرو کے نکلا، اور ایک روایت میں ہے کہ ان سب سونے والوں میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ جاگے اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ سب سے پہلے جاگے، اور چونکہ یہ بلند آواز کے تھے اس لئے اسی انداز سے تکبیر کہنے لگے یہ سن کر رسول

اللہ ﷺ بھی جاگے۔

یہ واقعہ کس سفر میں پیش آیا تھا اس سلسلہ میں بعض روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ صلح حدیبیہ سے واپسی میں، اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی میں اور دوسری روایت میں ہے کہ خیبر سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا، اسی بناء پر بعض علماء نے کہا ہے کہ ایسا واقعہ تین بار مذکورہ تفصیل سے پیش آیا تھا، لیکن اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک ہی مرتبہ ہوا، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ خیبر سے واپسی میں ہوا ہے۔

بہر صورت رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلہ میں حضرت بلالؓ کی کوتاہی ہو جانے کے باوجود انہیں کوئی ملامت نہیں فرمائی، بلکہ جاگنے کے بعد حضرت بلال کے کچھ کہنے سے پہلے آپ نے خود ہی ساری باتیں بتادیں کہ ان کے ساتھ یہ صورت پیش آئی تھی، اس کے بعد بلالؓ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو انہوں نے عذر خواہی کرتے ہوئے وہی واقعہ بیان کر دیا، پھر صحابہ کو تسکین دلاتے ہوئے فرمایا کہ نیند کی حالت میں قضاء ہو جانے میں کوتاہی نہیں ہوتی ہے، یہ کوتاہی تو جاگتے ہوئے بروقت ادا نہ کرنے کی صورت میں ہوا کرتی ہے، پھر اس جگہ سے جہاں شیطان نے ان پر اپنا اثر ڈالا تھا نکل جانے کا حکم دیا، اور وہ لشکر آگے اترا، اور بلالؓ کو اذان دینے کے لئے حکم دیا گیا، وہیں پر سبھوں نے پہلے سنتیں پڑھیں پھر رسول اللہ ﷺ نے جماعت کی امامت فرمائی اس طرح اذان واقامت کے ساتھ جماعت کرنے کی روایت کئی صحابہ کرام سے مختلف سندوں سے موجود ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے ابوداؤد میں اس طرح عمران بن حصینؓ سے بھی ابوداؤد اور ابن خزیمہ اور ابن حبان اور حاکم میں ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ سے ابوداؤد، ابن حبان میں ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہ مثلاً حضرت بلالؓ وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے ہر ایک کی حدیث میں اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ ساری سندیں صحیح بھی ہیں۔ م۔

وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة......الخ

یہ حدیثیں امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہیں اس مسئلہ میں کہ وہ صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں، ف، اس دلیل سے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک ایسی روایت بھی ہے جس میں صرف اقامت کا بیان ہے اور وہ مسلم میں موجود ہے، اس روایت کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ راوی نے اذان کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں اذان بھی مذکورہ ہے، اس لئے اسی اذان کی زیادتی کی روایت پر عمل کرنا اولی ہے، اور اگر بعضے علماء کے کہنے کے مطابق یہ واقعہ کئی بار ہوا ہو تو اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ صرف اقامت ہی پر اکتفاء کیا ہو، اور اس صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اذان نہ ہونے کے بارے میں یقین نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ صرف اقامت پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اذان اقامت کے ساتھ بہر حال اولی ہے بالخصوص امام شافعیؒ کے اس اصل کے مطابق کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادتیوں کو ایک دوسرے میں ملا دیتے ہیں۔

فان فاتته صلوات، أذّن للاولي واقام، لما روينا، وكان مخيرا في الباقي، ان شاء اذن واقام ليكونَ القضاء على حسب الاداء، وان شاء اقتصر على الاقامة، لان الاذان للاستحضار، وهم حضور، قال: وعن محمدؒ انه يقام لمابعدهما، قالوا: يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا.

ترجمہ:- اب اگر کسی کی کئی وقتوں کی نماز فوت ہو جائیں تو پہلی نماز کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے اور بقیہ اوقات میں اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ قضاء ادا کے مطابق ہو اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرے، کیونکہ اذان کا مقصد دور کے لوگوں کو بلانا اور حاضر کرنا ہے، اور وہ پہلے سے حاضر ہیں اور صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد کی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائے (اذان کی ضرورت نہیں ہے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان تینوں ائمہ احناف کا ہو۔

توضیح:- کئی وقتوں کی فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان واقامت

فان فاتته صلوات، أذّن للاولى واقام، لما روينا...... الخ

اب اگر کئی وقتوں کی نمازیں فوت ہو جائیں تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان واقامت کہے، لیلۃ التعریس کی حدیث کی بناء پر جو ابھی اوپر ذکر ہو چکی ہے، اور اس کے بعد کی دوسری نمازوں کے پڑھتے وقت آدمی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ اداء کے مطابق ہی قضاء بھی ہو جائیں اور اگر وہ چاہے تو صرف اقامت کہہ لینے پر اکتفاء کرے کیونکہ اذان دینے کی غرض ہے دور کے لوگوں کو حاضر کر لینا، جبکہ یہاں سارے مصلی پہلے سے موجود ہیں۔

وعن محمدؒ انه يقام لما بعدهما، قالوا: يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا......الخ

خود مصنف ھدایہؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی نماز کے بعد دوسری نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائیگی یعنی اذان کہنے کی ضرورت نہیں ہے یا اس کا اختیار نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ یہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہؒ سب کا ہو، ف، چنانچہ ابو بکر الرازیؒ سے اس بات کی تصریح بھی موجود ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ سے سندوں کے ساتھ "املاء" میں مذکور ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر چار نمازیں قضاء ہو جانے کی وجہ سے آپؐ نے ان میں سے ہر ایک نماز کو اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ مف۔

اور نسائیؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی سند سے غزوہ خندق کے سلسلہ کی حدیث روایت کی ہے اس میں ہے کہ پھر آپؐ نے بلالؓ کو حکم دیا اور انہوں نے ظہر کی نماز کے لئے اقامت کہی اقامت کے بعد آپ نے وہ نماز اسی طرح ادا کی جس طرح آپ ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد نماز عصر کے لئے اقامت کہی اور اسے بھی آپ نے اسی طرح ادا کیا جس طرح ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، آخر حدیث تک، عینیؒ نے اس موقع پر کہا ہے کہ چونکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان واقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح اس وقت بھی اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ مطلب بیان کرنا مشکل ہے کیونکہ پہلی نماز کی کیفیت تو اس طرح بیان کر دی ہے کہ اقامت کہی اس کے بعد کی کیفیت حسب معمول رہی یعنی ظہر وعصر کی نماز چار چار رکعتیں آہستگی کے ساتھ اور مغرب کی نماز زور سے تین رکعت ادا کی کیونکہ مسجد نبوی میں سنن ونوافل ادا کرنیکی پوری کیفیت تو یہاں قطعاً مراد نہیں ہے، لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ خندق کی لڑائی کے دن آنحضرت ﷺ کی چار نمازیں قضاء ہوئیں یہانتک کہ رات کے وقت میں سے جس قدر اللہ نے چاہا گذر گیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی، آخر حدیث تک، اس حدیث میں پہلی نماز کے لئے اذان اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا تذکرہ ہے، لیکن مختصر روایتوں میں اس طرح آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضاء نمازوں کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے، اور بعض روایتوں میں اس طرح مروی ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان واقامت اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی گئی ہے، لہٰذا اسی اختلاف روایت کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ پہلی نماز میں اذان اور باقی نمازوں میں اختیار ہے یعنی اذان واقامت دونوں یا صرف اقامت کہدینی چاہئے، مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ اس اختلاف روایت کے ذریعہ مذکورہ توفیق لازم نہیں آتی، اس لئے جس حدیث میں باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس میں بھی اذان کا بیان تھا البتہ اسے ذکر نہیں کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جس حدیث میں اذان واقامت دونوں مذکور ہیں اس کی تفسیر دوسری حدیث سے اس طرح کی جائے کہ پہلی نماز کے لئے

اذان کہی گئی مگر بقیہ نمازوں کے واسطے صرف اقامت پر اکتفاء کیا ہے، اسی بناء پر ابو بکر الرازی الجصاصؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہی قول سارے علماء کا ہے، خود مصنف ہدایہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور شوافع کا یہی مذہب مختار ہے، لیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو ابھی اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان و اقامت بہتر ہے تاکہ قضاء نمازیں ادا کے طریقے سے ہو جائیں، المبسوط للسرخسی۔

پہلی نماز کے بعد دوسری بقیہ نمازوں کے لئے صرف اقامت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ سب کی ادائیگی ایک ہی مجلس میں ہو، اس لئے کہ اگر مختلف اوقات میں وہ ادا کی جائیں تو اذان و اقامت دونوں کہنی ہوگی، البحر، ہمارے نزدیک ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر فرض نماز خواہ وہ اداء ہو یا قضاء اس کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے، خواہ اسے تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، اس قاعدہ سے یہ حکم مستثنیٰ ہے کہ جمعہ کے دن شہر کے اندر بجائے جمعہ کے کوئی ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو کیونکہ ایسی صورت میں اذان و اقامت سے پڑھنا مکروہ ہے، التبیین، کیونکہ اس کی جماعت مکروہ ہے، اسی طرح مزدلفہ اور عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں، کیونکہ دوسری نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔

اگر کسی نے گھر میں تنہا نماز پڑھی اور اس نے مسجد کی اذان و اقامت پر اکتفاء کیا یعنی خود نہ اذان کہی اور نہ اقامت تو بھی جائز ہوگی، لیکن اگر صرف اقامت کہدی تو بہتر ہے، یہ مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک روایت ہے کہ ہم نے حضرت علقمہ واسودؒ کے ساتھ بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھی ہے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمارے لئے محلہ ہی کی اذان و اقامت کافی ہے، مع۔

وينبغي ان يؤذن و يقيم على طهر، فان اذن على غير وضوء جاز، لانه ذكر وليس بصلوة، فكان الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة، ويروى انه لاتكره الاقامة ايضا، لانه احد الاذانين، ويروى انه يكره الاذان ايضا، لانه يصير داعيا الى مالا يجيب بنفسه.

ترجمہ:- اور مناسب ہے کہ طہارت کی حالت میں اذان و اقامت کہی جائے، اس بناء پر اگر کسی نے وضو نہ ہونے کی حالت میں اذان دی تو بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اذان یا الٰہی یا صرف ذکر ہے اور وہ نماز نہیں ہے، اس بناء پر اس کے لئے اذان کا ہونا ایک مستحب کام ہے جیسا کہ تلاوت قرآن میں وضوء کا ہونا مستحب ہے، لیکن بغیر وضوء کے اقامت کہنی مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے اقامت اور اذان میں فصل لازم آئے گا، اور یہ بھی روایت بیان کی گئی ہے کہ اقامت بھی (مثل اذان) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دو اذانوں میں سے ایک ہے، اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود اذان دینی بھی (بلاوضوء) مکروہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ دوسروں کو ایسی چیز کی دعوت دیتا ہے جسے خود نہیں کرتا ہے۔

توضیح:- اذان واقامت کے لئے طہارت کا ہونا

وينبغي ان يؤذن و يقيم على طهر، فان اذن على غير وضوء جاز......الخ

اذان و اقامت دونوں باوضوء ہونے کی حالت میں دینی چاہئے، لیکن اگر کوئی بلاوضوء اذان دے ڈالے تو بھی اذان صحیح اور جائز ہوگی، کیونکہ اذان کا درجہ صرف ذکر الٰہی کا ہے جس کے لئے وضوء کا ہونا شرط نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ زبانی تلاوت قرآن کے لئے وضوء کا ہونا ضروری نہیں ہے، صرف مستحب ہے، ف، امام شافعیؒ، احمدؒ اور عام اہل علم کا بھی یہی مذہب ہے، لیکن بعض شوافع اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک طہارت کا ہونا شرط ہے، ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ لايؤذن الا متوضى کہ اذان وہی شخص دے جو باوضوء ہو، مگر اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ ایسا کرنا مستحب ہے، اور ابوالشیخ نے وائلؓ سے

روایت کی ہے حق اوسنه ان لایؤذن الا وھو طاھر یعنی حق ہے یا یہ کہا کہ سنت ہے یہ بات کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے علاوہ ازیں یہ روایت بھی مستحب ہونے کا ہی تقاضا کرتی ہے، مع۔

اگر کسی کو اذان یا اقامت کہنے کی حالت میں بے اختیار حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے جائے تو چاہئے کہ دوسرا شخص از سر نو کہدے یا خود واپس آکر پھر سے کہے، قاضی خان، اور ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ حدث ہو جانے کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ اذان یا اقامت جو بھی ہوا سے پورا کر کے وضوء کرنے کو جائے، المحیط۔

ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیه من الفصل بین الاقامة والصلوۃ...... الخ

اور بے وضوء ہو کر اقامت کہنی مکروہ ہے، ف، یعنی بے وضوء شروع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر درمیان میں حدث ہو جائے تو مشائخ کے قول کے مطابق اولیٰ یہ ہے کہ اسے پورا کر کے وضوء کے لئے جائے، جیسا کہ ابھی المحیط کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ لما فیه الخ کیونکہ بغیر وضوء اقامت میں اقامت اور نماز کے درمیان فصل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ اسے نماز کے لئے وضوء کرنے کو جانا ہوگا۔

ویروی انه لاتکرہ الاقامة ایضا، لانه احد الاذانین، ویروی انه یکرہ الاذان ایضا......الخ

اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے روایت کی ہے کہ مگر ایسا کرنے میں یہ خرابی تو ضرور لازم آئے گی کہ اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آجائے گا حالانکہ فصل نہیں ہونا چاہئے، اس بناء پر اس روایت کو اس صورت میں محمول کرنا مناسب ہے کہ حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو گیا ہو تاکہ دوسری روایت سے اس کی موافقت ہو جائے، جسے اس طرح بیان کیا ہے ویروی انه یکرہ الخ اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے یہ بھی روایت کی ہے کہ اذان بھی بے وضوء مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لوگوں کو ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس پر وہ خود عمل نہیں کرتا ہے۔ ف۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ علت لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہ شخص اقامت کہکر نماز سے غافل ہو کر نہیں جارہا ہے بلکہ یہ خود دوسروں کی طرح وضوء کر کے دوبارہ آنے والا ہے، البتہ فی الحال وہ نماز میں شرکت سے معذور ہو رہا ہے۔

ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایة واحدة، ووجه الفرق علی احدی الروایتین ھو ان للأذان شبھا بالصلوۃ، فیشترط الطھارة عن اغلظ الحدثین دون اخفھما عملا بالشبھین، و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید، والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزأہ، اما الاول فلخفة الحدث، واما الثانی ففی الاعادة بسبب الجنابة روایتان، والاشبه ان یعاد الاذان دون الاقامة، لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامة، وقوله ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوۃ، لانھا جائزة بدون الاذان والاقامة.

ترجمہ:- اور یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی حالت جنابت میں اذان دے، یہ ایک روایت ہے، اور دو راویتوں میں سے ایک روایت کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کو نماز کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت بھی ہے، اس لئے دو حدث میں جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت ہونے کی صورت میں طہارت کی شرط لگائی گئی ہے مگر جو خفیف ہے اس میں شرط نہیں لگائی گئی ہے تاکہ دونوں قسموں کی مشابہت پر عمل ہو جائے، اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے بغیر وضوء اذان و اقامت کہدی تو اسے نہ دہرائے، اور جنبی ہونے کی صورت میں مجھے یہ بات بہت پسند ہے کہ اسے دہرالے لیکن اگر نہ دہرائے تو بھی جائز ہوگی، کیونکہ پہلی صورت یعنی محدث کی اذان ہونے کی صورت میں حدث خفیف ہے، اور دوسری صورت یعنی جنبی کی اذان ہونے کی صورت میں اعادہ کرنے میں دو روایتیں ہیں، لیکن اشبہ اور اولیٰ قول یہ ہے کہ صرف اذان کا اعادہ کیا جائے اور اقامت کا اعادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اذان کا دوبارہ ہونا ثابت اور مشروع ہے لیکن اقامت دوبارہ کہنی مشروع نہیں ہے، اور ان کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان لم یعد اجزاہ اگر اعادہ نہ کیا تو وہ نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ نماز تو بغیر اذان و اقامت کے بھی جائز ہے۔

توضیح:۔ جنبی کی اذان واقامت

ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایۃ واحدۃ، ووجہ الفرق علی احدی الروایتین......الخ

اور جنبی کے اذان مکروہ ہے یہ ایک ہی روایت ہے۔ف۔ یعنی جتنی سندوں سے یہ روایت ہے ان کا مضمون یہ ایک ہی ہے، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہ حکم اتفاق روایت سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مختلف روایتیں ہونے کے باوجود سب ایک ہی ہوئیں۔م۔ ووجہ الفرق الخ محدث کے بارے میں دوروایتوں میں سے ایک روایت کہ بلاکراہت کے جائز ہے اس میں اور جنبی کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے ھو ان للاذان الخ کہ اذان کو نماز سے ایک اعتبار سے مشابہت ہے مگر دوسرے اعتبار سے مشابہت نہیں ہے اس لئے حدث میں سے جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت اس سے پاک ہونے کی ہم نے شرط لگائی ہے تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جائے۔

ف۔اس لئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اذان چونکہ نماز کے مشابہہ ہے اس لئے جنابت کی ناپاکی کی حالت میں اذان نہ دی جائے، کہ یہ مکروہ ہے، اگرچہ اس سے بھی اذان کا مقصد یعنی اطلاع عام حاصل ہو جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ جنبی کی اذان کا اعادہ کیا جائے، اور اذان کو چونکہ ایک اعتبار سے نماز سے مشابہت نہیں ہے بلکہ یہ بھی دوسرے اذکار کی طرح ہے اس لئے نجاست حدث کی حالت میں اذان دینا جائز ہے، کافی میں کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں ہے اور جوہرہ میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اور اس کی اقامت اگرچہ مکروہ ہے مگر اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ قول یہ ہے کہ جنبی کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور درمختار میں کہا ہے کہ جاہل شقی سے عالم فاسق کی اذان وامامت اولیٰ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ عالم کی امامت اس لئے اولیٰ ہے کہ اس سے تصحیح قراءۃ ہوتی ہے، لیکن عالم فاسق کی اذان کے اولیٰ کہنے میں یہ قول مرجوح ہے راجح نہیں ہے، چنانچہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذرا ہے کہ دو قول میں سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسے عالم فاسق جاہل سے بھی بدتر ہے۔م۔اور تبیین میں ہے کہ نشہ میں مست انسان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کرنا مستحب ہے۔

و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید......الخ

یعنی جامع صغیر میں ہے کہ اگر کوئی بغیر وضوء اذان دے اور اقامت کہے تو اس کو دوبارہ نہ کہے اور اگر کوئی جنبی اپنی ناپاکی کی حالت میں اذان دے اور اقامت کہے تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ دوبارہ کہے، اور اگر دوبارہ نہ کہی تو بھی نماز درست ہو جائے گی، اما الاول الخ پہلا مسئلہ یعنی بے وضوء اذان واقامت کا جائز ہونا تو حدث کے خفیف یا کم درجہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ع۔

واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان، والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ......الخ

اور دوسرا مسئلہ یعنی غسل کی حاجت ہونے کے باوجود اذان واقامت کہنے سے اس سے اس کو دوبارہ کہنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ دوبارہ کہنی چاہئے اور دوسری روایت میں ہے کہ دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ع۔ والاشبہ الخ یعنی فقہ کے زیادہ قریب یہ بات ہے کہ غسل کی حاجت ہونے کی حالت میں اذان دوبارہ کہی جائے لیکن اقامت دوبارہ نہ کہی جائے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کرخیؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے، اور تنویر نے بھی اسی قول کو اپنا مذہب بنالیا ہے۔

لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ، وقولہ ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوۃ...... الخ

کیونکہ ایک سے زائد بار اذان کہنا تو شریعت میں ثابت ہے لیکن اقامت کو کئی بار کہنے کا ثبوت نہیں ہے۔ف۔ اذان کا ایک

سے زائد کہنا اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مقام زوراء سے جو کہ حضرت عثمانؓ کا حلقہ تھا اس معمول سے زائد دوسری بار اذان دینے کا اضافہ فرمادیا تھا، جیسا کہ بخاری میں ہے، تاج الشریعہ، در مختار، عینی۔ وان لم یعید الخ اور اگر اذان کا اعادہ نہیں کیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس نے اعادہ نہیں کیا تو بھی کافی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر بھی نماز کافی ہے کیونکہ اذان واقامت کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا بغیر اعادہ بدرجہ اولی نماز جائز ہوگی لیکن اذان کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ بغیر اذان واقامت نماز پڑھنی اگرچہ جائز ہے لیکن قاضی خان میں ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد کے اندر فرض نماز کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے۔

اور تبیین میں ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے اگر کوئی شخص بغیر اذان واقامت کے نماز تنہا پڑھے یا جماعت سے بشرطیکہ محلہ کی مسجد میں ایک بار اذان اقامت ہو چکی ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی، اور تمرتاشی میں ہے کہ اذان واقامت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ ھ۔ اور اگر اس محلہ میں اذان واقامت نہ ہوئی ہو تو ان دونوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اور صرف اذان چھوڑنا مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف اقامت چھوڑنا مکروہ ہے۔ التمرتاشی۔

قال وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة، ولايؤذن لصلوة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت، لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل، و قال ابو يوسفؒ وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل، لتوارث اهل الحرمين.

ترجمہ:۔ اور صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عورت نے جو اذان دی ہو اس کا بھی یہی حکم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس اذان کو دوبارہ کہنا مستحب ہے تاکہ سنت کے مطابق اذان واقع ہو جائے، اور کسی نماز کا وقت ہونے سے پہلے اس کے لئے اذان نہیں دی جائے اور (اگر اذان دی گئی ہو تو) وقت آنے پر دوبارہ کہی جائے، کیونکہ اذان دی جاتی ہے خبر پہونچانے کے لئے جبکہ قبل از وقت اذان تو جہالت میں مبتلاء کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور یہی قول امام شافعی کا بھی کہ رات کے دوسرے آدھے حصے میں صبح کے لئے اذان دینا جائز ہے کیونکہ حرمین والوں میں اس پر عمل جاری ہے۔

توضیح:۔ عورت کی اذان اور قبل از وقت اذان کا حکم

وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة......الخ

اور جس جنبی کی اذان دوبارہ کہنے کا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی عورت اذان دے تو اس کی اذان بھی دوبارہ کہنے کا حکم ہے، مطلب یہ ہے کہ عورت کی اذان کو دوبارہ کہہ لینا مستحب ہے تاکہ اذان سنت کے مطابق ادا ہو جائے کیونکہ مردوں کی اذان کا ہونا مسنون ہے، الحاصل عورت کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ چونکہ کسی عورت کی آواز بلند کرنا ایک حرام کام ہے اس لئے اس کی اذان کی کراہت شدید ہوگی، پھر بھی اس کے جائز کہنے کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ بہر صورت اذان کا مقصود (اعلام) حاصل ہو جاتا ہے، البتہ غور کرنے کی بات یہ ہوگی کہ یہ اعلام ایک فعل حرام کے ذریعہ حاصل ہوا ہے لہذا بہتر صورت یہ ہوتی ہے کہ ایسی اذان کو کالعدم (نہ ہونے کے برابر) مان کر دوبارہ اذان دینے کا حکم بطور واجب کہنا چاہئے بالخصوص اس بناء پر کہ یوں بھی اذان کو دوبارہ کہنا مشروع ہے۔ م۔

علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے حاصل یہ ہے کہ ناسمجھ بچہ، عورت، جنبی، نشہ میں مست، مجنون اور معتوہ سب کی اذان مکروہ ہوتی ہے اس لئے ان سب کی اذان دوبارہ کہی جائے، کیونکہ ان لوگوں کی اذان پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہوگا اور لوگ ان لوگوں کی اذان پر توجہ نہ دینگے، البتہ یہ دلیل جنبی شخص کی اذان کے بارے میں درست نہیں ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اسے فاسق کہا جائے گا، حالانکہ اس بات کی تصریح ہو چکی ہے کہ فاسق کی اذان اگرچہ مکروہ ہوتی ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جس اذان یا اقامت میں ان پانچ باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اسے از سر نو کہنا واجب ہوتا ہے جو یہ ہیں۔

نمبر ا۔ اذان یا اقامت کہتے ہوئے کسی پر بھی غشی طاری ہو جائے یا۔

نمبر ۲۔ موت آجائے۔

نمبر ۳۔ یا بے اختیار کوئی حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے چلا جائے۔

نمبر ۴۔ یا بھول جانے کی وجہ سے کہنا بند کردے اور وہاں پر اسے بتانے والا کوئی موجود نہ ہو۔

نمبر ۵۔ یا وہ گونگا ہو گیا ہو، اور قاضی خان میں بھی اس طرح ہے، اس بناء پر غور طلب یہ بات ہے کہ اعادہ کو واجب کہنے کا مطلب ہوا کیونکہ اگر یہ واجب لائق ہونے کے معنی میں ہو جب تو خیر ہے اور اس وجوب سے شرعی وجوب ہو تو شاید کہ مراد یہ ہو کہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔ مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے تو خود اس بات کی تصریح کی ہے کہ وہ شخص خود یا کوئی دوسرا شخص ہی اس اذان یا اقامت کو از سر نو دوبارہ کہدے، اب اگر شروع کر کے تمام نہ کرنے کی وجہ سے اعادہ واجب ہوتا جیسا کہ نقل کا حکم ہے تو اس کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ خود اسی شخص پر اعادہ لازم ہوگا اور کسی دوسرے پر اس کا الزام نہ ہو۔

ہاں دوبارہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے جو بیان کی گئی ہے کہ لوگ تھوڑی اذان سن کر شبہ میں پڑگئے ہوں گے لہذا ان کا شبہ دور کرنا لازم ہوا، لہذا یہ بات ضروری ہوگئی کہ صحیح طریقہ سے پھر سے اذان دی جائے، لیکن اس کے جواب میں بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ لوگوں کا شبہ تو اس صورت سے بھی دور ہو سکتا ہے کہ صرف بقیہ اذان دوبارہ کہی جائے، الحاصل حق بات یہ نکلتی ہے کہ اس کا وجوب لائق ہونے کے معنی میں ہو اور شرعی وجوب نہ ہو، چنانچہ درمختار میں سراج سے نقل کیا ہے کہ از سر نو کہنا مستحب ہے، اور یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ ان میں سے کسی بھی اقامت کا اعادہ نہیں کرنا چاہئے، درمختار میں یہ بھی مصنف تنویرؒ نے صاف طور سے کہا ہے کہ مجنون، معتوہ اور ناسمجھ بچہ کی اذان صحیح نہیں ہوتی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول بہت عمدہ ہے البتہ اس صورت میں جبکہ لوگوں کو اصل حال معلوم ہو جائے، اسی بناء پر شیخ محقق ابن الہمامؒ کا فرمان ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اگر لوگوں کو موذن کا حال معلوم ہو جائے تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ مسنون طریقہ پر اذان ثابت ہو جائے۔ م۔ ولا یؤذن الخ اور نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان نہیں دینی چاہئے۔

ف۔ چنانچہ اگر کسی نے وقت سے پہلے اذان کہدی ہو تو اس کا اعادہ کرنا چاہئے۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور بالاتفاق از وقت اقامت کہنی جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف فجر کے وقت کی اذان میں اختلاف ہے، کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبل از وقت جائز نہیں ہے۔

لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل...... الخ

کیونکہ اذان کا مقصد نماز کی ادائیگی کے لئے وقت آجانے کی لوگوں کو مطلع کرنا ہے، اور قبل از وقت اذان ہونے سے لوگوں کو جاہل بنانا اور دھوکہ دینا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ رات کے آخری نصف حصہ میں فجر کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔

لتوارث اهل الحرمين......الخ

کیونکہ حرمین یعنی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے باشندگان کا ہمیشہ سے یہی معمول ہے کہ فجر کی نماز کے واسطے اخیر رات ہی میں اذان دیدیتے ہیں اور اس حدیث کی بناء پر بھی جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ بلالؓ رات ہی کو اذان دیتے ہیں اس لئے تم روزے کے لئے سحر کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ عبداللہ بن مکتوم اذان دیں (تو کھانا بند کردو) اگرچہ شیخ تقی الدین

شافعیؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مرسل قابل حجت نہیں ہے، مگر ہمارے نزدیک حجت ہے، اور صحیحین میں بھی اسی جیسی ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے، اس میں اتنی بات کی زیادتی بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دو موذن یعنی بلالؓ اور عبد اللہ بن مکتوم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن ام مکتومؓ کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور وہ آنکھوں سے اندھے تھے، انہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنے جہاد میں جانے کے موقع پر تیرہ مرتبہ مدینہ منورہ پر اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا اور یہ حضرت عمرؓ کی خلافت میں قادسیہ کی لڑائی میں شہید ہوئے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا، والمسافر يؤذن و يقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: اذا سافرتما فاذنا و اقيما.

ترجمہ:- تمام علماء کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ جب تک کہ فجر کا وقت تم پر بالکل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک فجر کی اذان نہ دو، اور یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیلادئے، اور مسافر اذان بھی دے گا اور اقامت بھی کہے گا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ ﷺ نے ابو ملیکہؓ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تم دونوں سفر میں جاؤ تو تم اذان و اقامت کہہ لیا کرو۔

توضیح:- مسافر کو اذان و اقامت کا حکم

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر......الخ

اذان فجر کو قبل از وقت کہنے کی ممانعت میں دوسرے تمام ائمہ کے خلاف امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے منقول ہوئی۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے روایت کر کے سکوت کیا یعنی اس کی کوئی برائی نہیں کی ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ راوی شدادؒ نے بلالؓ کو نہیں پایا ہے اس بناء پر یہ اسناد منقطع ہوئی، اور ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ یہ شداد بھی مجہول ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤدؒ نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیدی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تم تین بار پکار کر یہ کہدو ان العبد قد نام یعنی خبر دار ہو کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا (غلطی سے اذان قبل از وقت کہدی گئی ہے)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ اسناد صحیح ہے، اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث مذکورہ بالا جس میں رات کے وقت ہی اذان دینے کا ثبوت ہے وہ تو خود صحیحین کی روایت ہے اس کے خلاف یہ دوسری حدیث حجت کس طرح ہو گئی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حجت ہو سکتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ اور دوسرے صحابہ کرام سب دو گروہوں میں منقسم تھے یعنی ان کا عمل دو قسم کا تھا کچھ تو وہ تھے جو تہجد کی نماز رات نصف اولیٰ میں پڑھ لیتے تھے اور کچھ وہ تھے جو آخری حصہ میں پڑھتے تھے اور دونوں گروہوں کو وقت بتانے اور جگانے کے لئے دو موذنوں یعنی حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ نے باری باری آپ نے اذان کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی تھی ان دونوں کی اذانوں میں معمولی سی شناخت ہوتی تھی، پس حضرت بلالؓ کے اذان ہوتے ہی وہ لوگ جو پہلے سے تہجد میں مشغول ہوتے تھے وہ آرام لینے کے لئے لیٹ جاتے اور جو لوگ اس وقت تک سوئے ہوئے تھے وہ اٹھ کر تہجد میں مشغول ہو جاتے تھے۔

اس دعوی کی دلیل صحیحین کی وہی مذکورہ حدیث ہے کہ بلالؓ کی اذان سے تم لوگ دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ وہ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں تاکہ تم میں سے جو لوگ عبادت میں مشغول رہے ہوں وہ لیٹ کر بدن کو آرام پہنچالیں اور جو لوگ اب

تک سور ہے ہوں وہ اٹھ کر تہجد کی نماز پڑھ لیں، اور دوسری حدیث میں ہے کہ بلالؓ کی اذان تم روزے کے لئے سحری کھانے سے مانع نہ ہو جائے یعنی یہ سمجھ کر کھانا نہ چھوڑ دو کہ فجر کا وقت ہو چکا ہے لہٰذا تم سحری پوری کھا کر فارغ ہو جاؤ، کیونکہ بلالؓ رات کے وقت میں ہی اذان دیتے ہیں تہجد گذاروں کے لئے دونوں گروہوں کے لئے، مگر جب ام مکتوم اذان دیں تب سحری کھانا چھوڑ دو۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ مخصوص واقعہ رمضان کے مہینہ کا تھا، اور اس رمضان میں رات کو اذان دینے کی باری بلالؓ کی تھی اور فجر کی نماز کے لئے اذان دینے کی باری اس وقت ام مکتومؓ کی تھی، اور دوسرے سال کے رمضان میں اس کے برعکس ہوا تھا، جیسا کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ابن ام مکتوم تو رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم لوگ سحری کے لئے کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلالؓ اذان دیں اور بلالؓ جب تک کہ فجر کا وقت واضح طور پر نہیں دیکھ لیتے اس وقت تک وہ اذان نہیں دیتے ہیں، اور یہی روایت ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بس یہ واقعہ دوسرے سال رمضان کا ہے اور اس میں رات کے وقت اذان دینے کی باری ابن ام مکتومؓ کی تھی، اور انیسہ بنت حبیبؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دیں تب تم لوگ کھاؤ پیو مگر جب بلالؓ اذان دیں تو پھر تم نہ کھاؤ نہ پیو، یہی یہ روایت ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ اور احمدؒ نے بھی بیان کی ہے حاصل یہ ہوا کہ اسی معنی مذکور کے اعتبار سے رسول اللہ ﷺ کے دو مستقل مؤذن تھے اور اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ بلالؓ کبھی کبھی اذان دینے کا کام چھوڑ دیا کرتے تھے، نماز فجر کی اذان کا بیان تو اس حدیث میں ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے اور وہ روایت بھی ہے جو ابو داؤدؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ ابن عمرؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ بلالؓ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے تھے مگر اصل بات وہی ہے جو ہم نے بیان کردی ہے کہ رات کے وقت انہوں نے تہجد کے واسطے اذان دینے کی روایت کی ہے، اور فجر کے فرض نماز کے لئے اذان کی یہ روایت بیان کی ہے، اور بیہقیؒ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ اے بلالؓ جب فجر طلوع ہو جائے تب اذان دو اس سے پہلے نہیں، تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ اس روایت میں اسناد کے سارے راوی ثقہ ہے، اور شیبانؒ کی روایت کردہ وہ حدیث جس کے آخر میں یہ بلالؓ کے بارے میں ہے کہ ہمارے اس موذن کی نظر میں خرابی ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیتے ہیں آخر تک، اسی میں اس بات کا بھی بیان ہے کہ جب تک صاف طریقہ سے صبح نہیں ہو جاتی ہے بلال اذان نہیں دیتے، یہ روایت اسناد صحیح کے ساتھ طبرانیؒ نے بیان کی ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعت پڑھ کر مسجد تشریف لے جاتے اور وہ وقت کھانے پینے کے (روزے دار کے لئے) حرام ہونے کا تھا، اور جبتک کہ صبح نہ ہو جاتی موذن اذان نہ دیتا، یہ روایت طحاوی کی ہے، اسی طرح ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ جبتک فجر طلوع نہ ہو جائے موذن اذان نہیں دیتا، اس کی روایت ابو الشیخ نے سند صحیح سے اس طرح روایت کی ہے عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحاق۔ت۔ف۔فتح الباری۔

اور ابن عبد البرؒ نے ابراہیم تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن (بے وقت) رات میں اذان دیدیتا تو اس سے وہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی اذان کا اعادہ کرو، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ بات ان لوگوں میں عام تھی کہ رات کے وقت فجر کی اذان دینے سے اظہار ناراضگی فرماتے اور اسی لئے قبل فجر اذان دینے پر رسول اللہ ﷺ نے بلالؓ کی اذان پر غصہ کا اظہار فرمایا تھا۔ف۔ مذکورہ احادیث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کی یعنی حضرت بلالؓ کی وہ حدیث جس میں رات کے وقت اذان دینے کا بیان ہے، صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے جو ان کی مراد ہے اس کے برعکس مصنف ہدایہؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس سے وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جو ہماری مراد ہے لہٰذا یہی حدیث دوسری حدیث کے خلاف حجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اقامت و نماز کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذرا، اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر اقامت

کے تھوڑی دیر کے بعد امام آئے یا اس کے بعد سنت فجر پڑھ کر آئے تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے، القنیہ۔

والمسافر یؤذن و یقیم لقوله علیه السلام لابنی ابی ملیکة: اذا سافر تما فاذنا و اقیما......الخ

مسافر کو اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور دونوں اقامت کہو۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی جگہ صاحب ہدایہ کا یہ فرمانا کہ یہ جملہ رسول اللہ علیہ نے ابوملکیہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کر کے فرمایا ہے، تو بات غلط ہے، کیونکہ میرا گمان یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ کتاب اپنے شاگردوں کو لکھوائی ہے یعنی وہ بولتے گئے اور ان کے تلامذہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں اس کی تصریح موجود ہے، اسی پر جابجا قالؒ یعنی مصنفؒ نے فرمایا ہے کا جملہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ جملہ خود مصنفؒ کا فرمودہ نہیں ہے بلکہ شاگرد کی طرف سے بڑھایا ہوا ہے، اس کے برعکس مصنفؒ نے کتاب الصرف میں اس حدیث کو صحیح طور سے اس طرح بیان کیا ہے مکمل حدیث یہ ہے کہ مالک بن الحویرثؓ نے کہا ہے کہ میں اور ایک میرا ساتھی دونوں رسول اللہ علیہ کے پاس حاضر ہوئے، جب ہم آپ علیہ کی خدمت سے واپس ہونے لگے تو آپ علیہ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آئے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں ہی اقامت بھی کہو اور تم میں جو بڑا ہو وہ امامت کرے، اس کی روایت بخاری، مسلم نے کی ہے۔

اور ترمذی کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان کا ساتھی ان کا چچازاد بھائی تھا، اور دونوں کو اذان و اقامت کا حکم دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں اپنی اپنی اذان و اقامت کہا کریں بلکہ صرف ان دونوں کو مخاطب کرنا مقصود تھا یعنی تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نمازیں ادا کرنا، او، دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ سفر میں رہنا کچھ ضروری تو نہیں تھا لہٰذا یہ حکم ہر ایک کو ہو گیا کہ اگر تنہا ر ہو تب بھی اذان و اقامت کہہ لیا کرو، اور اس کی وجہ سے امامت کا حکم بجالانے کے لئے تثنیہ کا صیغہ نہیں فرمایا ہے۔ م۔ف۔ع۔ الحاصل اگر مسافر نے اذان دی اور اقامت بھی کہی تو اچھا کیا، اسی طرح اگر اذان نہیں کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا کیا۔ المبسوط۔ یعنی مکروہ نہیں، المحیط، اور اگر اذان کہی اور اقامت چھوڑ دی تو کراہت کے ساتھ درست ہے، شرح الطحاوی۔

فان ترکھما جمیعا یکرہ، ولو اکتفی بالاقامة جاز، لان الاذان لاستحضار الغائبین، والرفقة حاضرون، والاقامة لاعلام الافتتاح، وھم الیه محتاجون، فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی ھیأۃ الجماعة، وان ترکھما جاز، لقول ابن مسعودؓ اذان الحی یکفینا.

ترجمہ:-اور اگر ان دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہوگا، اور اگر صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ اذان دینے کی غرض غائب لوگوں کو خبر دے کر حاضر کرنا ہے، جبکہ مسافر کے ساتھی حاضر اور قریب ہی میں ہوتے ہیں، اور اقامت کہنے کی غرض نماز کے شروع ہو جانے کی خبر دینا ہے اور اس کام کے سب محتاج ہیں، اور اگر شہر کے اندر اپنے گھر میں نماز پڑھنی ہو تو بھی اذان و اقامت کے ساتھ پڑھے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ محلہ کی اذان ہی ہمارے لئے کافی ہے۔

توضیح:-اگر مسافر نے اذان نہ کہی یا اقامت نہ کہی، گھر میں نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت کا حکم

فان ترکھما جمیعا یکرہ، ولو اکتفی بالاقامة جاز......الخ

مسافر کے لئے غیر آباد علاقوں میں اذان و اقامت دونوں کو ترک کرنا مکروہ ہے، اور صرف اقامت کہنا کافی ہے، کیونکہ مقصد اذان یعنی غائبوں کو حاضر کرنا پہلے سے موجود ہے کہ وہ سب قریب قریب ہوں گے، اور مقصد اقامت جماعت قائم ہونے پر متنبہ کرنا ہے تو اس کے سب محتاج ہوتے ہیں۔ف۔ لہٰذا ترک اذان جائز اور ترک اقامت مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ ترک اذان کی اجازت انسان ساتھیوں کے خیال سے ہے ورنہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات اور جنات وغیرہ کے لحاظ سے بہتر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ موذن کی اذان جہانتک پہونچتی ہے اتنی جگہ کی ہر چیز اس کے واسطے گواہ ہوتی ہے، اسی بناء پر ابو سعیدؓ نے عبداللہ بن عبدالرحمنؒ کو جنگل میں بلند آواز سے اذان کہنے کی تاکید فرمائی تھی، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اور ابوداؤد اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ میرے رب کو وہ چرواہا محبوب ہے جو پہاڑ کے چوٹی پر اذان دے کر نماز قائم کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے، وہ مجھ سے ڈرتا ہے اس لئے میں نے اپنے اس بندہ کے گناہوں کو بخش کر کے جنت میں داخل کر دیا۔

اور سلمان فارسیؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ آدمی جب کسی میدان میں تنہا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو وہ وضوء کرے اور اگر پانی نہ پائے تو تیمم کرے پھر اگر اس نے صرف اقامت کہہ کر تنہا نماز پڑھی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اس نے اذان دے کر اقامت کہی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے لشکروں کی شکل میں اتنی زیادہ تعداد میں پڑھتے ہیں کہ جن کے دونوں کناروں کو وہ دیکھ بھی نہیں سکتا ہے یہ روایت مصنفہ عبدالرزاق میں ہے، اس جیسی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کا مقصد صرف عام انسانوں اور مسلمانوں کو خبر دینا ہی نہیں بلکہ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام اور اس کی وحدانیت کی تعلیم عام اور بلند ہو، اور جنگلوں اور میدانوں وغیرہ میں اس کے بندوں میں سے جن و انسان وغیرہما جن کو وہ موذن اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتا ہے سب کو توحید یاد دلاتی ہے۔ کما فی الفتح۔

اور ترک اذان کے جواز کے سلسلہ میں نافعؒ نے ابن عمرؓ کے اثر کی روایت کی ہے کہ آپ حالت سفر میں صرف اقامت پر اکتفاء کرتے البتہ فجر کی اذان میں اذان واقامت دونوں کہتے تھے، اور یوں فرماتے تھے کہ اذان تو اس امام کے لئے ہے جس کے پیچھے لوگ زیادہ جمع ہوں گے اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیكون الاداء علی هیأة الجماعة......الخ

اگر کوئی شہر کے اندر اپنے گھر میں پڑھے تو وہ بھی اذان واقامت کہہ کر پڑھے تاکہ جماعت کی طرح اس کی نماز کی ادائیگی ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہے، جیسا کہ التمرتاشی میں ہے، برابر ہے کہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے، التبیین، اور اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو بھی جائز ہوگا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ ہماری قوم کی اذان ہمارے لئے کافی ہے۔ ف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس گاؤں میں مسجد ہے وہاں بھی گھر میں پڑھنے کا یہی حکم ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر مسجد نہ ہو اس کا حکم مسافر کا ہے جیسا کہ الشمنی میں ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گاؤں اور آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں۔

نمبر ۴۔ قریب سے مراد اتنا فاصلہ ہے کہ وہاں تک گاؤں کی اذان کی آواز جاتی ہو، مختار الفتاویٰ۔

نمبر ۵۔ اور اگر یہ لوگ بھی اذان دیتے تو بہتر ہوتا، الخلاصہ۔

نمبر ۶۔ امامت اذان دینے سے افضل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ نے ہمیشہ امامت ہی کی ہے، اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ اقامت اذان کی نسبت سے زیادہ مؤکد ہے، الفتح سے منقول ہے۔

نمبر ۷۔ جس شخص نے مسجد بنائی ہو اس کو اذان واقامت کہنے کا پورا حق ہے خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔

نمبر ۸۔ حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خوب پاک صاف ہو کر نماز کے لئے نکلا

تواس کاثواب احرام باندھ کرحج ادا کرنے والے کے مثل ہے الحدیث، ابوداؤد۔

نمبر۹۔ابوہریرہؓ سے مرفوعاروایت ہے کہ جماعت کے ساتھ مرد کی نماز گھریابازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہے اس طرح سے کہ جب اس نے وضوء کیااوراچھی طرح پاکی حاصل کی پھر مسجد کی طرف چلااس نیت سے کہ نماز پڑھنے کے علاوہ اس کی دوسری کوئی نیت نہ تھی جو اس فاصلہ کے طے کرنے میں اس نے جتنے قدم اٹھائے ہر ایک سے اس کاایک درجہ بڑھایا گیااورایک گناہ اس سے دور کیا گیا، پھر جب نماز پڑھی توجبتک کسی کو تکلیف نہ دے گااوراپنی جائے نماز پر موجود رہے گا، فرشتے اس کے لئے برابر دعاء رحمت ومغفرت کرتے رہیں گے ان الفاظ میں اللهم صلی علیه، اللهم ارحمه، اللهم تب علیه، یعنی اے اللہ!اس پر درود بھیج،اس پر رحم کر،الٰہی اس کے حال پر توجہ فرما،اوراس کی توبہ قبول کر، جبتک حدث نہ ہو یعنی آہستگی سے ہو یا آواز کے ساتھ ریاح خارج نہ ہو۔

نمبر۱۰۔اور جب تک تم میں سے کوئی بھی نماز کےانتظار میں ہو وہ نماز کے ہی کے حکم میں ہوگا، نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔

باب شروط الصلاة التی تتقدمها

یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث والانجاس علی ماقد مناه، قال اللہ تعالیٰ ﴿و ثیابك فطهر و قال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطهروا﴾۔

ترجمہ:-یہ باب نماز کی ان شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز سے پہلے ہی لازم ہوتی ہیں، نمازی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ احداث اور انجاس سے طہارت یعنی پاکی حاصل کرنے کو مقدم کرے اسی طریقہ سے جسے ہم نے پہلے بیان کردیاہے،اللہ تعالیٰ نے کہاہے و ثیابك فطهر یعنی اپنے کپڑوں کوپاک کرلو،اوراللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایاہے کہ اگر تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ۔

توضیح:-شروط نماز

باب شروط الصلوة التی تتقدمها...... الخ

وہ شرطیں جو نماز سے پہلے ہی لازم ہو جاتی ہیں۔

ف۔ایسی شرطیں ہمارے نزدیک سات ہیں، نمبر۱۔طہارت حاصل کرنا حدث سے، نمبر۲۔طہارت حاصل کرنا نجس سے، نمبر۳۔ستر عورت، نمبر۴۔استقبال قبلہ، نمبر۵۔وقت کاہونا، نمبر۶-نیت کرنا، نمبر۷-تحریمہ۔

اصطلاح میں شرط ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی چیز کاپایاجانا موقوف ہواور وہ چیز اس دوسری چیز میں داخل نہ ہو، نماز کی شرطیں تین قسم کی ہیں۔

نمبر۱-منعقد ہونے کی مثلاً نیت، تحریمہ،وقت، جمعہ کاخطبہ،اور جماعت،

نمبر۲۔یعنی آخر تک باقی رہنا طہارت، استقبال قبلہ اور جمعہ کاوقت۔

نمبر۳۔جس کا آخر وقت تک باقی رہنا ضروری ہے لیکن نماز کے شروع سے ہی پایاجانایادوام ضروری نہیں ہے،اور وہ قراءت ہے کیونکہ یہ بذات خود رکن ہے اور بقیہ تمام ارکان میں اس کاپایاجاناشرط ہے اگرچہ تقدیراًہی ہواور حقیقۃ نہ ہو،اس بناء پر اگر قاری یعنی ایسے امام نے جسے قرأت قرآن پاک کی صلاحیت ہو اخیر کی دورکعتوں میں (جن میں قراءت فرض نہیں ہے) کسی امی کواپنا قائم مقام بنادیاتونماز فاسد ہو جائے گی، میں مترجم کہتاہوں کہ اگرچہ حکماہی ہو کیونکہ جو قرأت امام کی ہوتی ہے وہی مقتدی کی قراءت ہے۔م۔

یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث والانجاس......الخ

مصلی پر واجب یعنی لازم اور فرض ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرلے من الاحداث ہر قسم کی حدث سے۔ف۔ وہ حدث ایسا ہو جس سے وضوء لازم آتا ہو یا غسل لازم آتا ہو، جیسے پیشاب و پائخانہ اور حیض و نفاس اور جماع وغیرہ کہ ان سے وضوء یا غسل کی پاکی حاصل کرلے من الانجاس یا انجاس سے یعنی طہارت اس طرح سے جو ہم طہارت کے بیان میں تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ف۔ یعنی وضوء، غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا پس طہارت بدنی سے مراد ظاہر بدن کی پاکی ہے، بدن کے اندرونی حصہ کی پاکی ضروری نہیں ہے اسی بناء پر اگر آنکھ میں ناپاک سرمہ لگایا ہوا ہو تو اسے دھونا ضروری نہیں ہوگا، حدث اصغر واکبر سے طہارت خواہ وضوء سے ہو یا غسل یا پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے ہو اور چہرہ پر زخم ہو یا ہاتھ پاؤں بے کار ہوں تو یہ طہارت ساقط ہو جائے گی صرف نیت باقی رہے گی، اور خبث یعنی نجاست غلیظہ سے پاک ہونا جبکہ وہ قابل معافی مقدار سے زائد ہو یا ایک درہم کے پھیلاؤ کے برابر ہو بشرطیکہ کسی ارتکاب قبیح یا بڑی خرابی میں مبتلاء ہوئے بغیر دھونا ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر سب کے سامنے استنجاء کرنا منع ہے تو ایسی نجاست کو چھوڑ دے۔

بدن کی پاکی کے علاوہ کپڑے کا پاک ہونا کہ وضوء سے پہلے ہی اسے دھو کر پاک کرلینا ضروری ہے، کپڑے سے مراد اتنا کپڑا ہے جو مصلی کے بدن پر ہو یہانتک کہ اس کی حرکت سے وہ بھی حرکت کرتا ہو وہ بھی اس دھونے میں شامل ہوگا، اور اتنا چھوٹا بچہ جو اپنے قدموں پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو وہ بچہ اس کے بدن کے لباس کے حکم میں مانا جائے گا۔

اگر کتے کا منہ بندھا ہوا ہو اس طرح پر کہ اس کا لعاب وغیرہ نہ بہتا ہو تو بقول اصح وہ مثل گندے انڈے کے حکم میں ہے جسے وہ ہاتھوں میں لئے ہوئے ہو کہ وہ پاک ہوگا، ورنہ نہیں، ایسا ہوگا جیسے پیشاب کا قارورہ، اور جائے نماز کی پاکی بھی ضروری ہے یعنی مصلی کے دونوں قدموں کے نیچے یا سجدہ کی جگہ پر اتنی نجاست نہ ہو جو مانع نماز ہے اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کے رکھنے کی جگہ پر نجاست ہونے کا اعتبار نہ ہوگا لیکن فقیہ ابواللیث کے نزدیک اعتبار ہے، چنانچہ عیون میں اس کی تصریح موجود ہے، اور متن کی کتابوں میں الفاظ کے مطلق ہونے سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور یہی قول ابوالسعود کا مذہب مختار ہے، اور اگر کوئی اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتا ہو تو بغیر خلاف ان کے نیچے کی جگہ کا بھی پاک ہونا ضروری ہے، یہ مسائل بالتفصیل پہلے ہی گذر چکے ہیں۔م۔

قال اللہ تعالی ﴿وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾...... الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کپڑوں کو بھی پاک کرو، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاِنْ كُنْتُمْ الایہ یعنی جب تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ، وہ پاکی خواہ پانی سے حاصل ہو یا تیمم سے۔

ف۔ اس جملہ سے اس اصل نص کی طرف اشارہ ہے جس سے یہ شرط ماخوذ ہے، اور تمام نصوص میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اپنے دل و دماغ کو ناپاک اور گندے خیالات اور اعتقادات سے اس طرح پاک کرلینا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ اور سلف و خلف صالحین کی جماعت جس توحید اور عقائد پر گذرے ہیں ان پر خود یقین اور پختگی کرلے اس کے بعد نماز کے لئے ظاہری چیزوں کی پاکی شرط ہے، اور دوسری (سامنے آتی ہے)۔

ویستر عورته لقوله تعالی ﴿خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ ای ما یواری عورتکم عند کل صلوة، و قال علیه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، ای لبالغة، و عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة، لقوله علیه السلام: عورة الرجل ما بین سرته الی رکبته، و یروی ما دون سرته حتی تجاوز رکبتیه و بهذا یتبین ان السرة لیست من العورة، خلافا لما یقوله الشافعی.

ترجمہ:۔اور ستر عورت کرے، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے یعنی وہ چیز جو

تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے نزدیک (یا نماز کے لئے) اور اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حائضہ یعنی بالغہ کے لئے بغیر اوڑھنی کے نماز نہیں ہے، اور مرد کے لئے عورت یعنی بدن کے جس حصہ کو چھپانا ہے وہ ناف کے نیچے سے گھٹنہ تک کا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کے لئے عورت وہ حصہ ہے جو اس کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ حصہ جو ناف کے نیچے سے ہے یہانتک کہ اس کے گھٹنے سے آگے بڑھ جائے اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف ستر عورت میں داخل نہیں ہے، بر خلاف قول شافعیؒ کے کہ وہ عورت ہے۔

توضیح:- مرد کے ستر عورت کی مقدار

ویستر عورته لقوله تعالى ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾...... الخ

اور مرد اپنے بدن کے اس حصہ کو چھپائے جس کا کھل جانا انتہائی بے شرمی کی بات ہے۔ف۔ یہ احنافؒ شوافعؒ احمدؒ اور دوسرے تمام فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ع۔لقوله تعالى ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ الایہ اپنی زینت کو لو یعنی وہ چیز استعمال کرو جو تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے لئے۔ف۔اس سے قبل یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس جگہ لفظ عورت سے مراد بدن کا وہ حصہ ہے جس کا کھلنا بے شرمی کی بات ہے، اور یہ عورت مرد کے مقابلہ میں نہیں ہے، بلکہ جس طرح مرد کے لئے کچھ حصہ بدن عورت ہے اسی طرح ضعیف عورت میں بھی کچھ حصہ بدن عورت ہے، لیکن دونوں کی مقدار میں فرق ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔م۔

الحاصل اس آیت کے مطابق مرد اپنے جسم عورت کی مقدار اور عورت بھی اپنے جسم عورت کی مقدار نماز کے وقت ضرور چھپائے۔

و قال عليه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، اى لبالغة...... الخ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حائضہ کی نماز بغیر اوڑھنی کے نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حائضہ سے حالت حیض کی عورت مراد نہیں ہے بلکہ وہ عورت ہے جس کی عمر حیض آنے کی ہے یعنی بالغہ۔ف۔جیسے لڑکا محتلم سے مراد بالغ ہے، پس بالغہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے درست نہیں ہے، یہ حدیث ان تمام کتابوں میں مروی ہے، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مسند احمد، اسحق، طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔مفع۔

اور جسم کے حصہ عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے بشرطیکہ اس کی قدرت بھی ہو، محیط السرخسی، اس حصہ کو دوسروں کی نظروں سے چھپانا بالاجماع فرض ہے، اور عام مشائخ کے نزدیک اپنی نظر سے چھپانا فرض نہیں ہے، الشاہان، اور یہی صحیح ہے، الزیلعی، اور در مختار میں ہے کہ صحیح قول کے مطابق اپنی ذات سے بھی چھپانا فرض ہے، لیکن پہلا قول معتمد اور اسی پر یقین ہے۔م۔

یہاں تک کہ اگر کسی نے لنگی یا پائجامہ کے بغیر صرف لانبے کرتے میں نماز پڑھی اور اس کے چاک سے اور اس ممنوعہ حصہ کو دیکھ لیا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر کسی نے اپنا کپڑا یا اس میں رکھے ہوئے ہونے کے باوجود اندھیری کوٹھری میں بھی ننگے ہو کر نماز پڑھی تو بالاجماع یہ نماز جائز نہ ہوگی۔السراج۔

ایسا باریک کپڑا جس سے بدن ظاہر ہوتا ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز پڑھنے سے وہ جائز نہیں ہوتی ہے، التبیین، اور گندہ کپڑا ایسا چست اور تنگ کہ اس سے اندرونی عضو کا پتہ چلتا ہو اس سے نماز درست ہو جائے گی، ناجائز نہ ہوگی، اگر چہ یہ خلاف سنت اور مکروہ ہیأت ہے۔م۔ ستر کرنے سے مراد چاروں طرف سے ہے نیچے کی طرف سے بھی ستر ہونا ضروری نہیں ہے۔ط۔ ازار کے بغیر صرف لانبے کرتے میں سجدہ کے وقت نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔المحیط۔

مرد اور عورت کے درمیان جسم عورت میں فرق ہے جس کی تفصیل یہ ہے عورۃ الرجل الخ مرد کا جسم عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ف۔ اس بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے لئے ناف عورت نہیں ہے لیکن گھٹنا عورت ہے۔المحیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیفہ ہے اس سے بڑھ کر ران ہے اور اس سے بڑھ کر آلہ تناسل اور مقعد عورت غلیظہ ہے۔ھ۔ط۔ حکم بالغ کے بارے میں ہے، بچہ کا بیان بعد میں آئے گا۔م۔

لقوله عليه السلام: عورة الرجل ما بين سرته الى رُكبته......الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ مرد کا جسم عورت ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے، اور دوسری روایتہ بھی ہے کہ جو اس کے ناف کے درمیان ہے یہانتک کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جائے، اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف عورت میں شامل نہیں ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ناف بھی عورت میں شامل ہے۔

والركبة من العورة خلافاً[له] ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى، و عملا بقوله عليه السلام: الركبة من العورة.

ترجمہ:-اور گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے، اس مسئلہ میں بھی ان کا اختلاف ہے، اور کلمہ "الیٰ" کو ہم کلمہ "مع" پر محمول کرتے ہیں، کلمہ "حتیٰ" پر محمول کرتے ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

توضیح:-گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے

والركبة من العورة خلافاً[له] ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى......الخ

ہمارے نزدیک مرد کے عورت میں داخل ہے اور اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ اس جگہ اگر یہ شبہ ہو کہ لفظ الیٰ رکبتیہ میں تو لفظ الیٰ حد وانتہاء ہے جیسے کہ ناف سے ابتداء ہونے کی وجہ سے ناف عورت میں داخل نہیں ہے لہذا گھٹنا بھی داخل عورت نہیں ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس مقام میں احتیاط کی بناء پر گھٹنے اور ناف کے حکم میں فرق کیا گیا ہے اور اس بناء پر بھی کہ دوسری روایت میں فرق ہے، و کلمہ "الیٰ" کو ہم "مع" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی یہ کہ الیٰ رکبتیہ معنی میں مع رکبتیہ کے ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مع دونوں گھٹنوں کے عورت ہے تاکہ یہ روایت اس روایت کے موافق ہو جائے جس میں حتیٰ رکبتیہ موجود ہے اسی طرح اس روایت پر بھی عمل ہو جائے جس میں **الركبة من العورة** ہے یعنی گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

ف۔واضح ہو کہ یہ ساری بحثیں اس بات پر موقوف ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں ہی لائق حجت ہوں، کیونکہ پہلی حدیث کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس میں اسحٰق بن واصل اور اصرم بن حوشب کذاب اور متروک اور اس پر حدیث وضع کرنے کا بھی الزام ہے، اسی بناء پر ذہبیؒ نے کہا ہے کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں، لیکن ابوایوبؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ گھٹنوں کے اوپر قائم حصہ عورت ہے اور ناف سے نیچے جو حصہ ہے وہ عورت ہے، یہ روایت دار قطنی نے بیان کی ہے۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعا روایت ہے کہ تم میں سے جو کوئی اپنی باندی کی اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ شادی کردے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف کے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک عورت ہے، یہ روایت دار قطنی کی ہے، اس کی اسناد بھی اچھی ہے، اس روایت کو ابوداؤد اور احمد نے مختصر روایت کیا ہے، لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کلام سے اس بات کا کنایہ ہے کہ

دوسرے سے باندی کی شادی کردینے کے بعد اب خود اس کے ساتھ جماع نہ کرے اور اس کی ران وغیرہ سے لطف اندوزی نہ کرے کیونکہ عرب کا دستور تھا کہ وہ ران کو چھو کر اور اس سے تعلق رکھ کر لطف اندوزی کرتے، پس گھٹنے کے اوپر کے حصہ سے لطف اندوزی منع کیا گیا ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ الركبة من العورة یعنی گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے، لیکن اس کا راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے، اور دوسری روایت حتیٰ تجاوز رکبتیہ بھی غیر معروف ہے، لہٰذا گذشتہ ساری بحثیں ختم ہو گئیں، کیونکہ وہ سب اس بات پر موقوف ہیں کہ حدیث الرکبۃ حجت کے لائق بھی ہو، البتہ اس حکم کا ثبوت اس طرح سے ہوتا ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے جہاں پر عورت اور غیر عورت یعنی ران اور پنڈلی کی جوڑ یا ملان ہے اس بناء پر وہ حلال و حرام کے درمیان کی جگہ ہے، اور حقیقی حد فاصل وہاں پر کوئی چیز نہیں ہے اس لئے یہ جگہ احتیاط کے لائق ہوئی اور الی الرکبتین میں شک ہے کیونکہ کبھی انتہاء ما قبل میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اسے حرام یعنی ران کے حکم میں داخل کر لیا ہے۔ مف۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ گھٹنوں سے اوپر تو صراحۃ ممانعت ثابت ہے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک تو عورت بتایا ہی گیا ہے اور جب ان سے تلذذ کی ممانعت ہوئی تو رانوں سے تلذذ کی ممانعت از خود ہو گئی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ گھٹنا عورت نہ ہو چنانچہ ہم نے احتیاطاً اسے بھی عورت کا حکم دیا اس کے ساتھ ہی حضرت علیؓ کی مروی حدیث جو اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو اس سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، ران کے عورت ہونے کے بارے میں حضرت علیؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھکی رکھو اور نہ کسی زندہ کی ران کو دیکھو نہ کسی مردہ کی ران کو دیکھو، ابوداؤد نے اس کی راویت کی ہے، اور ابن عباسؓ سے بھی مرفوعا روایت ہے کہ ران عورت ہے، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

ہاں یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ ان روایتوں کے خلاف بھی قوی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع روایت میں حضرت عائشہؓ سے یہ قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے اتنے میں ابو بکرؓ نے آنے کی اجازت چاہی تو اسی حالت میں انہیں آنے کی اجازت دیدی، آخر حدیث تک۔

اور صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے کہ پھر آپ نے اپنی چادر اپنی ران سے ہٹادی اس طرح کہ گویا آپ کی ران کی سپیدی کو اب بھی دیکھ رہا ہوں، اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حضرت ابو موسیٰؓ اور ابوالدرداءؓ کی حدیثوں میں ہے، لیکن طحاویؒ نے اس کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ وغیرہما سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ ان روایات میں اس کے ذکر نہ ہونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور اگر کسی ایک روایت میں زیادتی ہو اور دوسری میں زیادتی نہ ہو تو اس کو معارض نہیں کہا جاتا ہے، البتہ اس روایت سے معارض ہو سکتی ہے جو اوپر میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی مذکور ہوئی ہیں، اگر اس واقعہ پر یہ کہا جائے کہ اس تعارض کو اس طرح رفع کیا جا سکتا ہے کہ رانوں کو ڈھانپنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ان دونوں حضرات یعنی علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت سے تو ران کا عورت ہونا ثابت ہے اور اس کے دیکھنے کی ممانعت بھی ہے، اس طرح عورت کے ستر کا حکم تو اسی سے لازم ہو جاتا ہے، اور حدیث قولی پر عمل بجالانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کے معارض جو روایتیں ہیں وہ فعلی ہیں، اور اس کو کھول کر رکھنے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی مجبوری سے ایسا کیا گیا ہو، اس کے علاوہ قولی حدیث کو ہم نے نماز پر محمول کیا ہے، اسی بناء پر تمام علماء کرام کے نزدیک نماز میں ستر عورت ضروری اور واجب ہے، اور اس کے معارض جو روایتیں ہیں ان کو خارج نماز پر محمول کیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لو، الحمد للہ کہ اس مسئلہ میں دلیل کو دوسرے شارحین نے ضعیف کہہ کر چھوڑ دیا ہے مگر میں نے اس کی بہت

عمدہ توجیہ کردی ہے۔ م۔

و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها و كفيها، لقوله عليه السلام: المرأة عورة مستورة، واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما، قال: و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح.

ترجمہ:- اور آزاد عورت کا پورا بدن ہی عورت ہے سوائے اس کے چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صنف عورت عورت مستورہ ہے، اور اس کے بدن سے دونوں عضووں کو مستثنیٰ کرنا ان دونوں کے ظاہر کرنے پر مجبور رہنے کی وجہ سے ہے، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس دعویٰ کی واضح دلیل ہے کہ قدم بھی عورت ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ یہ قدم عورت نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح: آزاد عورت کا کتنا بدن ستر ہے؟

و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها و كفيها...... الخ

آزاد عورت کے لئے اس کے چہرہ اور اس کے دونوں ہتھیلیوں کے ماسوا سارا بدن عورت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ **المرأة عورة مستورة** صنف عورت عورۃ مستورہ ہے، **واستثناء العضوين** اور ان دونوں عضو کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ ان کے ظاہر کرنے میں مجبوری ہے۔ ف۔ یعنی بوقت ضرورت دونوں اعضاء کے ظاہر کرنے میں مبتلاء ہونا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کے ساتھ لین دین اور کام کاج کرنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے ترمذی نے مرفوعا روایت کیا ہے کہ **المراة عورة فاذا خرجت استشر فها الشيطن** (کہ عورت سراپا پردہ ہے جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک جھانک میں لگ جاتا ہے) اس روایت کے بارے میں ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح غریب ہے اور یہی روایت ابن خزیمہ، ابن حبان، بزار نے بھی کی ہے، مصنفؒ کی روایت میں مستورہ کا لفظ زیلعیؒ کو کہیں نہیں ملا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسماءؓ کو فرمایا ہے کہ اے اسماء! جب لڑکی جوان ہو جائے یا حد بلوغ کو پہونچ جائے تو اس کے بدن کے کسی حصہ کو سوائے اس کے اور اس کے نہیں دیکھنا چاہئے، یہ کہتے ہوئے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ منقطع ہو کر بھی ہمارے نزدیک حجت ہے، اور قتادہؒ کی ایک مرفوع حدیث میں دونوں ہتھیلیوں کی بجائے دونوں ہاتھ پہونچے تک کا جملہ ہے، اسے ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ذکر کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ کی عبارت **استثناء العضوين الخ** کو ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کیونکہ بعض احادیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی مصلحت سے ہے کہ ان دونوں کھولنے کی ضرورت اور ان کے پردہ میں حرج و مشقت ہے، اس کے علاوہ لوگوں سے حرج و تکلیف کو دور کرنا نصوص سے ثابت ہے۔

قالؒ: **و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تین کا یہ قول اس بات پر نص صریح ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ اور ہتھیلیوں کا استثناء ہے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے یعنی حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ ع۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اقطعؒ نے بھی ظاہر حدیث کی بناء پر پہلے قول کو صحیح کہا ہے، یہی قول مرغینانی اور اسبیجابیؒ کا بھی ہے۔ مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ جبکہ عام نص کہ سارا بدن عورت سے ہے دوسرے نص کی وجہ سے کہ ہتھیلیوں اور چہرہ کو مخصوص کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ لوگوں کے سامنے ان کے ظاہر کرنے پر انسانی مجبوری مسلم ہے تو یہ مجبوری قدموں میں بھی بلکہ زیادہ ہی پائی جاتی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ یہ بھی مستثنیٰ ہیں، پس یہی قول زیادہ صحیح ہوا اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا گیا ہے، اور متن

کی دوسری کتابوں میں بھی یہی مذکور ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ متن کے ظاہر قول سے یہ بات صاف طور سے معلوم ہوتی ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ کف سے صرف ہتھیلی ہی مراد ہوا کرتی ہے، اس کی پشت مراد نہیں ہوتی ہے۔

اور قاضی خان کے مختلفات میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے، لیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مف۔ اس طرح قاضی خانؒ نے ظاہر الروایۃ کے خلاف یہ اختیار کیا ہے کہ وہ عورت نہیں ہے، اور یہی اصح واظہر ہے حضرت قتادہؓ کی اس حدیث مرفوع کی وجہ سے جو اوپر گذری ہے جس میں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں، اور حرج و مشقت میں پڑنے کی دلیل کی وجہ سے بھی کہ صرف ہتھیلی کو ظاہر کرنا اور اس کی پشت کو چھپانا بالخصوص لین دین کے معاملات اور نبض دکھلانے اور بھی دوسری خاص ضرورتوں میں مشقت اور حرج سے خالی نہیں ہے۔

اور تعجب کی بات یہ ہے کہ کلائی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اصح یہ ہے کہ وہ عورت ہے، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر آزاد عورت کی کلائی نماز میں کھل گئی تو وہ جائز ہوگی کیونکہ وہ بھی ظاہری زینت کی جگہ ہے یعنی کنگن کے استعمال کی جگہ ہے، اور عورت کو اپنے کام کاج اور ضروریات کی وجہ سے اس کے کھولنے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، مگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے، اور بعض فقہاء نے اسی بات کو صحیح کہا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں تو عورت ہے مگر نماز کے علاوہ عام حالات میں عورت نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ واضح رہے کہ نمبر ۱۔ جو عضو عورت نہ ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ اسے عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کے حلال ہونے کی بنیاد ان دو باتوں پر ہے۔

نمبر ۱۔ شہوت کا خوف نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اور وہ عضو بھی عورت نہ ہو، اسی بناء عورت کا چہرہ دیکھنا بشرطیکہ شہوت کا خوف ہو حرام ہے کیونکہ وہ محل شہوت ہے، اسی طرح وہ جوان یا نابالغ جس کی داڑھی اور مونچھ نہ ہو، اگر اس کے دیکھنے سے شہوت کا خوف ہو تو اسے بھی دیکھنا حرام ہے اگرچہ یہ عضو عورت نہ ہو، یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد (یعنی قریب البلوغ) کا چہرہ، اب اگر شہوت کا خوف ہو تو حرام ہے۔

نمبر ۳۔ اور عورت کے بال جو سر سے لگے ہوئے ہوں تو بالاتفاق عورت ہیں لیکن جو بڑھ کر لٹکے ہوئے ہوں تو ان میں دو روایتیں ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بھی عورت ہیں، المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے، اسی پر فتویٰ ہے، المعراج۔

نمبر ۴۔ نوازل میں بالتصریح ہے کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

نمبر ۵۔ کہ عورت کو عورت سے ہی قرآن پڑھنا بہتر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

نمبر ۶۔ التسبیح للرجال و التصفیق للنساء یعنی نماز میں مثلاً امام بھول کر بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ جائے تو اس کو تنبیہ کرنے کے لئے مرد تو بآواز سبحان اللہ کہیں مگر عورت آواز نہ نکالے بلکہ تصفیق کرے یعنی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ بات بہتر نہیں ہے کہ اجنبی مرد اس کی آواز سنے۔ ترجمہ ختم۔ ف۔

نمبر ۷۔ یہ مسئلہ بھی مفید ہے کہ ضرورت کی بناء پر عورت کا مرد سے بھی قرآن پڑھنا جائز ہے۔ م۔ اسی بناء پر اگر:

نمبر ۸۔ کہا جائے کہ بلند آواز سے عورت کے نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی تو غلط نہ ہوگا، بلکہ قول مدلل مانا جائے گا۔ الفتح۔ کیونکہ اسے آواز سے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، جس سے نماز میں کراہت ضرور لازم آئے گی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ:

نمبر ۹۔ بدترین اور سب سے بڑھی ہوئی کراہت عورت کی اذان ہے، اسی بناء پر میں نے عورت کی اذان کے مسئلہ میں اس بات کی تنبیہ کردی ہے کہ اسے کالمعدوم مانتے ہوئے اذان دوسری بار دینی ہوگی، اور بحر الرائق وغیرہ کی اتباع کرتے ہوئے در مختار میں لکھاہے کہ عورت کی آواز عورت نہیں ہے، اور طحاویؒ نے لکھاہے کہ عورت کی آواز کا بلند کرنا جو حرام ہے وہ فتنہ کے خوف سے حرام ہے، میں مترجم کہتاہوں کہ مذکورہ مسئلہ ایک عام اصولی بات کے موافق ہے۔

نمبر ۱۰۔ کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد کے زمانے میں بے پردگی، عورتوں کا مسجد میں آنے اور جماعت میں شریک ہونے کی طرح آواز بلند کرنے میں بھی ایک حد تک جواز تھا، مگر جب عورتوں کی طرف سے فتنہ کا خوف زیادہ ہوگیا تو جماعت کی شرکت کی ممانعت کردی گئی، اور یہی علت اس کی آواز میں بھی پائی جانے کی وجہ سے اس سے بھی منع کردیا گیا، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا جو نوازل میں مذکور ہیں، اور بقیہ مسائل بھی اسی پر متفرع ہوں گے جیسا کہ اذان، نماز کی قراءت سے اتنی بلند آواز سے کہ اجنبی شخص اسے سن سکے، اسی طرح مطلقاً آواز بلند کرنا، یہ مسائل اچھی طرح سمجھ لو۔

نمبر ۱۱۔ اگر کوئی ایسا خنثیٰ ہو جس کے اندر عورت اور مرد دونوں کی علامت ہو اگر بالغ ہو کر وہ عورت ثابت ہو تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔م۔

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابى حنيفة و محمد، و ان كان اقل من الربع لاتعيد، و قال ابويوسف: لاتعيد ان كان اقل من النصف، لان الشىء انما يوصف بالكثره اذا كان ما يقابله اقل منه، اذ هما من اسماء المقابلة، و فى النصف عنه روايتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول فى ضده، ولهما ان الربع يحكى حكاية الكمال، كما فى مسح الرأس والحلق فى الاحرام، ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته، و ان لم ير الا احد جوانبه الاربعة

ترجمہ:۔ اس لئے اگر کسی عورت نے اس طرح نماز پڑھی کہ اس کی پنڈلی چوتھائی یا تہائی کھلی رہ گئی ہو تو وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن اگر چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو وہ اعادہ نہیں کرے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم ہو تو بھی اعادہ نہیں کرے گی، کسی مقدار یا عدد کو کثیر اسی وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں قلیل ہو کیونکہ یہ دونوں الفاظ مقابلہ میں سے ہیں، اور اگر نصف ہی ہو تو اس مسئلہ میں ان سے دو روایتیں ہیں یعنی اعادہ کرے یا نہ کرے اس طرح قلت کی حد سے نکل جانے کا یا اس کی ضد یعنی قلیل میں داخل نہ ہونے کا، اور ان طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربع کو بھی کامل کہہ کر بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرنے میں یا حالت احرام میں سر کا حلق کرنے میں اور دیکھنے کے بارے میں کہنا اگرچہ اس نے دوسرے کو چاروں طرف سے نہیں دیکھا ہو بلکہ صرف ایک رخ یعنی سامنے سے دیکھ لیا ہو۔

توضیح:۔ آزاد عورت کی نماز میں تہائی پنڈلی کا کھل جانا

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابى حنيفة و محمد.....الخ

آزاد عورت کی نماز میں تہائی یا چوتھائی پنڈلی رہ جانے سے نماز کے بعد اس نماز کو وہ دوبارہ پڑھے گی۔ف۔ کہا گیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا لفظ کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے، اسی بناء پر فخر الاسلام وغیرہ اکثر مشائخ نے نقل نہیں کیا ہے، یا امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے کسی راوی کو اس بات کا شبہ ہوگیا تھا کہ امام محمدؒ نے چوتھائی کا لفظ فرمایا ہے یا تہائی کا۔ع۔ اور یہی جواب زیادہ صحیح ہے اس کے علاوہ اور دوسرے بھی جواب دئے گئے ہیں، انہیں یہاں بیان کرنا غیر مفید ہے، الحاصل ایک چوتھائی پنڈلی کھل جانے سے اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، یہ مسلک طرفینؒ کا ہے، اور اگر پنڈلی ایک چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو اعادہ نہیں کرے گی یعنی اعادہ واجب نہیں ہے۔

و قال ابو یوسف: لاتعید ان کان اقل من النصف......الخ

لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم کھلی ہو تو اعادہ واجب نہیں ہے، کیونکہ کسی مقدار کو کثیر اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کا مقابل اس سے قلیل ہو کیونکہ قلیل و کثیر دونوں نام اضافی ہیں یعنی ایک کے مقابلہ میں دوسرا ہوتا ہے۔ف۔ کم ہونا یا زیادہ ہونا ایک دوسرے کے مقابل ہیں اس لئے جب ایک کے مقابلہ میں دوسرا زائد ہو تو دوسرے کو زائد کہا جائے گا، اب اگر کوئی تیسری چیز اس سے بھی زائد ہو گئی تو پہلے کی زائد چیز کو اب کم اور دوسری کو زائد کہیں گے جیسا کہ مثلاً چار کے مقابلہ میں چھ کو کثیر کہتے ہیں لیکن آٹھ کے مقابلہ میں چھ کو کم کہتے ہیں، اس مثال سے معلوم ہو گیا کہ قلیل و کثیر آپس میں مقابلہ کے نام ہیں اس لئے پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے جسے کثرت کی صفت سے متصف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔

و فی النصف عنه روایتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول فی ضده......الخ

اور اگر بالکل نصف ہو تو اس صورت میں ان کے دو قول منقول ہیں۔ف۔ ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہو گا اس دلیل سے کہ وہ قلت کے حد سے نکل گئی ہے کیونکہ جس قدر نہیں کھلی ہے وہ بھی نصف ہے اس لئے جتنی کھلی ہے وہ نہ کھلنے والے کے مقابلہ میں کم نہیں ہے، جب اسے کم نہیں کہا جاسکتا ہے تو اتنا کھل جانے سے اس کا اعادہ واجب ہو گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نصف کھل جانے سے بھی اعادہ واجب نہ ہو گا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ جتنا حصہ چھپا ہوا ہے اس کے مقابلہ میں کھلا ہوا زائد نہیں ہے بلکہ وہ ابھی تک برابر ہی ہے اس لئے وہ حصہ اکثر نہ ہو سکا لہٰذا اس کا اعادہ بھی واجب نہ ہوا۔ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس عضو کا ڈھانکنا واجب ہے جب وہ سب یا اتنا کھل جائے جسے کل حصہ کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

ولهما ان الربع یحکی حکایة الکمال......الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل میں چوتھائی حصہ کو بھی کل کے حکم میں رکھا جاتا ہے مثلاً پورے سر کے مسح کے لئے صرف چوتھائی سر کا مسح بھی کافی ہے، اسی طرح حالت احرام میں چوتھائی سر کا منڈانا بھی ہے۔ف۔ اس طرح سر کے مسح میں چوتھائی سر کا بھی کل کے مسح کے برابر ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پورے سر کا مسح تو واجب ہی نہیں ہے کہ اس کی چوتھائی کو کل کے قائم مقام کافی سمجھا جاسکے، لہٰذا یہ مثال درست نہیں ہوئی۔ف۔ع۔

تو مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ مصنفؒ نے تو صرف اتنا فرمایا ہے کہ چوتھائی کو بیان کرتے وقت بھی کامل ہی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر کے مسح میں چوتھائی حصہ پر مسح فرض اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے وَامْسَحُوا بِرُؤسِکُمْ اس جگہ ربع کا ذکر بغیر کامل ذکر کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر محرم کے احرام کی حالت میں پورا سر منڈوانے سے جس طرح قربانی کرنی واجب ہوتی ہے اسی طرح صرف چوتھائی سر منڈوانے سے بھی قربانی واجب ہو جائے گی، اسی طرح محاورات میں بھی چوتھائی کو کل کے قائم مقام استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نے کسی کے صرف چہرہ کو دیکھا اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ میں نے اسے دیکھا ہے حالانکہ اس نے سوائے سامنے کے ایک سمت کے دوسرے سمتوں کی طرف نہیں دیکھا ہے۔ف۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس نے چوتھائی کو دیکھ کر کل کے دیکھنے کا حکم لگایا ہے۔م۔ یہ مسئلہ پنڈلی کے بارہ میں تھا، اب کچھ دوسرے اعضاء کا حکم آتا ہے۔

والشعر والبطن والفخذ کذلك، یعنی علی هذا الاختلاف، لان کل واحد عضو علی حدة، والمراد به النازل من الرأس، هو الصحیح، و انما وضع غسله فی الجنابة لمکان الحرج، والعورة الغلیظة علی هذا

الاختلاف، والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم.

ترجمہ:-اور بال اور پیٹ اور ران کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسی اختلاف کے مطابق ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عضو علی حدہ ہے، بال سے مراد وہ ہے جو سر پر سے لٹکا ہوا ہو، وہی صحیح ہے، اور جنابت کی صورت میں اس کے دھونے کے حکم کو تنگی اور مجبوری ہونے کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے اور عورت غلیظہ کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہے، اور آلہ تناسل کو مستقل ایک عضو شمار کیا جائے گا اسی طرح بیضتیں کا بھی حکم ہے (کہ یہ بھی مستقل عضو ہیں) یہی قول صحیح ہے، دونوں (آلہ تناسل اور بیضتیں) کو ایک ساتھ نہیں ملایا جائیگا۔

توضیح:-سر کے بال اور ران کا حکم

والشعر والبطن والفخذ کذلك، یعنی علی ھذا الاختلاف......الخ

سر کے بال، پیٹ اور ران بھی حکم مذکور کے مطابق ہیں، یعنی اختلاف مذکور کی بنیاد پر ہیں۔ف۔کہ طرفین کے نزدیک چوتھائی حصہ کے کھل جانے سے بھی نماز کے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ حصہ کے کھل جانے پر فساد کا حکم لگایا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یا اس سے زائد کے کھلنے سے کل کے کھلنے کا حکم لگایا جائے گا اور نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا اگر مذکورہ اعضاء میں سے چوتھائی حصہ بھی کھل گیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف سے زائد یا نصف ہونے سے بھی اعادہ نماز کا حکم ہوگا اس سے کم پر اعادہ نہ ہوگا۔

لان کل واحد عضو علی حدۃ...... الخ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ف۔لہٰذا پنڈلی کی طرح ہر ایک میں طرفینؒ اور ابو یوسفؒ کا اختلاف باقی رہے گا، پھر سر کے بال دو قسم کے مانے گئے ہیں ایک تو وہ جو سر سے بالکل ملے ہوئے ہوں تو یہ بالاتفاق ستر ہیں، دوسرے وہ جو سر سے لٹکے ہوئے ہوں، لیکن اس جگہ بالوں سے مراد وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں کہ ان ہی کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف مذکور ہے، اور یہی صحیح ہے، سر سے ملے ہوئے بال مراد نہیں ہونے چاہئے، کیونکہ غسل میں تو ان کا دھونا لازم نہیں ہے، تو جواب یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بال ہی مراد ہیں البتہ غسل جنابت میں ان کے دھونے کے باوجود صرف عوام کے مشقت میں پڑ جانے کی وجہ سے ختم کیا گیا ہے۔ف۔اور اس وجہ سے معاف نہیں کیا گیا ہے کہ وہ سر کے بال نہیں ہے۔

عورۃ غلیظہ کا حکم

والعورۃ الغلیظۃ علی ھذا الاختلاف......الخ

اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔یعنی پیشاب و پائخانہ کے مقام بھی طرفینؒ کے نزدیک چوتھائی کھلنے سے نماز کا اعادہ لازم ہوگا، لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں بھی اختلاف ہوگا۔

والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم......الخ

اور مردوں کے آلہ تناسل کو اسی طرح ان کے خصیتین کو بھی علیحدہ علیحدہ مستقل عضو سمجھا جائے گا، یہی حکم صحیح ہے، اور ایسا نہ ہوگا کہ ان دونوں آلہ تناسل اور خصیتین کو ملا کر ایک عضو کہا جائے۔ف۔ان تمام باتوں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عورت کی پنڈلی جو خفیف (ابتدائی) شرم گاہ ہے اور اس کی پیشاب گاہ جو ثقیل (آخری حد کی) شرمگاہ ہے، دونوں قسموں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔م۔یعنی تھوڑا سا کھلنا قابل معافی ہے، اور اس تھوڑی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، چوتھائی معتبر ہے خواہ عورت غلیظہ (انتہائی درجہ کی) ہو یا خفیفہ (ابتدائی درجہ کی) ہو یہی اصح ہے، الخلاصہ یعنی چوتھائی عضو نہیں ہے۔م۔ایک عضو میں چوتھائی سے کم معاف ہے، اور اگر دو عضو یا زیادہ میں فی نفسہ تو کم ہو مگر ان کے جمع کرنے سے ان دو میں سے

چھوٹے عضو کی چوتھائی ہو جائے تو نماز جائز نہ ہو گی، شرح المجمع لابن الملک، مثلاً پنڈلی ایک عضو ہے اس میں چوتھائی سے کم کا کھل جانا قابل معافی ہے۔

اگر اس کے علاوہ تھوڑا سا عضو عورت کے پیٹ سے اور کچھ حصہ گردن سے بھی کھل کر اتنا ہو کہ وہ گردن کی ایک چوتھائی کے برابر ہو جائے تو اتنی مقدار بھی مانع نماز ہو گی۔ م۔ اگر نماز میں عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی مگر اس نے فوراً چھپالی تو بالاتفاق ایسی نماز جائز ہو گی، اور اگر کھلی ہوئی حالت میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا کر لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہو گی اور اگر کوئی رکن ادا تو نہیں کیا مگر اتنی دیر کر دی کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکتا تھا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہو گی، اور امام اعظمؒ سے کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ شرح ابوالمکارم میں ہے، رکن ادا ہونے کی مقدار اتنی مدت ہے جس میں تین بار سبحان اللہ کہا جا سکے۔ ط۔ اگر نماز شروع کرتے وقت چوتھائی حصہ کھلا ہوا ہو تو نماز منعقد ہی نہ ہو گی، اور درمیان میں عمداً کھول دے تو فوراً فاسد ہو جائے گی، ط۔ بدن کے دو سرین (چوتڑ) میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، اسی طرح مقعد بھی علیحدہ عضو ہے، یہی صحیح ہے، شرح المجمع لابن الملک، التبیین۔

گھٹنے سے ران کے آخر تک ایک عضو ہے، اسی بناء اگر رانیں ڈھکی ہوئی اور گھٹنے کھلے ہوئے حالت میں نماز پڑھی جائے تو قول اصح کے مطابق نماز جائز ہو گی۔ التجنیس۔ اس سے معلوم ہوا کہ ستر میں سے ٹخنہ پنڈلی کے ساتھ ایک عضو ہے، شرح المجمع لابن الملک۔ ناف اور عانہ (پیٹرو) کے درمیان علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ، پیٹ اور سینہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، التاتارخانیہ بحوالہ عتابیہ، پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیاں اگر ابھار (یا ابتدائی حالت) میں ہوں تو وہ سینے کے تابع مانی جائے گی، اور اگر ابھار پوری ہو چکی ہو یا بڑھ چکی ہوں تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔

ہر کان ایک علیحدہ عضو ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی کے بدن میں کوئی ستر نہیں ہے، وہ جب ذرا بڑی ہو جائے اور قابل شہوت نہ ہو تو اس کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ چھپانی چاہئے، پھر دس برس کی عمر میں صرف اندرونی جگہوں کو چھپانا واجب ہے، اس کے بعد سارا بدن ہی قابل ستر ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی کی حد چار برس تک ہے۔ الحلبی۔ ط۔

اگر قریب البلوغ لڑکی ننگی ہو کر یا بے وضوء کے نماز پڑھ لے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی، اور اگر وہ بغیر اوڑھنی کے پڑھ لے تو استحساناً اس کی نماز صحیح ہو گی۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ ہے کہ ایسی لڑکی جو قابل جماع ہو اس کا پورا بدن قابل ستر ہو، جس لڑکے کو احتلام ہو گیا ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو گئی ہو وہ اجنبی عورتوں میں نہ جائے۔ د۔ ط۔ یہانتک کہ مردوں اور آزاد عورتوں کی ستر کا بیان ہو چکا ہے، آئندہ باندی کی ستر کا بیان کیا جائے گا۔

وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة، و بطنها وظهرها عورة، وماسوى ذلك من بدنها ليس بعورة، لقول عمر: الق عنك الخمار يادفار اتتشبهين بالحرائر؟ ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة، فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج.

ترجمہ:- اور بدن کا جتنا حصہ مردوں کے لئے ستر ہے وہی حصہ باندی کے لئے بھی ستر ہے، اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے، اتنے حصہ کے علاوہ اس کے بدن کا کوئی حصہ ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اولونڈیا تم اپنی اوڑھنی اتار ڈالو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنی چاہتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ اپنے آقا کے کام اور اپنے فرائض کی انجام دہی کے لئے عموماً اپنے روزمرہ کے استعمالی کپڑوں ہی میں گھر سے باہر نکلا کرتی ہے، اس لئے دفع حرج کے خیال سے باندی کو تمام مردوں کے حق میں ان عورتوں میں سے سمجھا گیا ہے جو مردوں پر حرام ہوتی ہیں۔

توضیح:-لونڈی کے ستر کی تفصیل، لونڈیوں کے اپنے آقا کی ضرورت کے لئے اپنے استعمال کے کپڑوں میں نکلنا

وما کان عورة من الرجل فهو عورة من الامة......الخ

ایک مرد کا جتنا بدن ستر ہے وہ باندی کے لئے بھی ستر ہے اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے۔ف۔ بدن کا پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ س۔د۔ مذکورہ اعضاء کے علاوہ بدن کا کوئی حصہ بدن ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس قول کی بناء پر جو آپ نے کسی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ او لونڈیا! اپنے بدن سے اپنا دوپٹہ اتار دو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو۔

ف۔ یا دفار أتتشبهين بالحرائر کے الفاظ تو کہیں نہیں ملے ہیں البتہ اس کے معنی اور یہ مفہوم مصنف عبدالرزاق میں انسؓ سے منقولہ روایت میں ہے کہ ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے اس لئے مارا کہ وہ اوڑھنی اوڑھے ہوئے تھی اس کے بعد فرمایا کہ تم اپنا سر کھول دو، اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرو، بیہقیؒ نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اور چادر بدن پر ڈال کر نکلی تو عمرؓ نے حاضرین سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ جواب دیا گیا کہ یہ فلاں شخص کی باندی ہے، یعنی عمرؓ کی اولاد ہی میں سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ تم نے اس عورت کو چادر اور اوڑھنی اوڑھا کر آزاد عورت کے مشابہہ بنا دیا ہے یہانتک کہ میں نے اس کو ایک آزاد عورت اس حال میں خیال کر کے سزا دینے کا ارادہ کر لیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کے مشابہہ نہ بناؤ، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس بارہ میں صحیح آثار موجود ہیں۔ مفع۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ باندیوں کو اوڑھنیوں سے اس خیال سے حضرت عمرؓ منع فرماتے کہ ان کو تو ننگے سر بھی اپنے کام پورے کرنے کے لئے نکلنے کی اجازت ہے، اس کے برخلاف کوئی آزاد عورت اس طرح اگر بے پردہ ہو کر نکلے گی تو وہ سزا کے مستحق ہو گی، اس طرح آزاد اور باندی کے درمیان فرق باقی رکھنے کی تاکید معلوم ہوئی، حاصل یہ نکلا کہ صحابہؓ کا اس بات پر اجماع ہو گیا تھا کہ باندیوں کے لئے گردن سے گھٹنے کے درمیان کا حصہ بدن ستر ہے اس کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔

ولانها تخرج لحاجة مولاها فی ثیاب مهنتها عادة...... الخ

اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ عموماً باندیاں اپنے آقا کی ضرورتوں کے لئے اپنے استعمالی کپڑوں ہی میں نکلتی ہیں یہی عام عادت ہے، الحاصل باندیوں کے حق میں عام مرد ذی محرم جیسے ہوں گے تاکہ عام لوگوں کو تکلیف اور حرج نہ ہونے پائے۔

ف۔ اس طرح باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے بارے میں ایسی سمجھی جائیں گی گویا وہ ماں بہن جیسی محرمات کے حکم میں ہیں، اس حکم میں ہر قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ وہ رقیقہ یعنی مطلق باندیاں ہوں یا ام الولد ہوں کہ ان کے آقا سے انہیں اولاد ہوئی ہو یا مدبرہ ہوں یعنی جن کو ان کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم سب میرے مرنے کے بعد آزاد ہو گی یا مکاتبہ ہوں یعنی ان کے آقا نے ان سے یہ کہہ دیا ہو کہ قیمت کے اتنے روپے مجھے دے کر آزاد ہو جاؤ، جیسا کہ التبیین میں ہے، اور جو باندی اس طرح آزاد ہو گئی ہو کہ مزدوری کر کے مال ادا کرنا اس پر لازم آتا ہو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک اسی مکاتبہ کے حکم میں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور جب مذکورہ کوئی باندی بھی آزاد ہو جائے گی اس پر وہی حکم لازم آئے گا جو ایک آزاد پر لازم آتا ہو۔م۔

اور ایسا کوئی شخص جس میں عورت اور مرد دونوں کو علامتیں پائی جاتی ہوں اور وہ مرد عورت اس کی شناخت ممکن نہ ہو تو اگر وہ باندی ہو تو اس پر باندی کا حکم ہو گا اور اگر آزاد ہو تو آزاد کا حکم ہو گا، لیکن بعضوں کے نزدیک اگر اس نے باندی کے لباس کے برابر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہو گی، السراج۔ اور بظاہر یہ اختلاف وجوب میں نہیں ہے بلکہ اعادہ

کے افضل ہونے میں ہے، النہر۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قدرت اور اختیار کی حد تک ستر پوشی کرنی فرض ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اسی بناء پر اگر کسی کو کوئی ایسی کھال ملی جو کسی مردار کی ہے مثلاً مری ہوئی گائے کی جو ابھی تک دباغت نہیں دی گئی ہے مقصد یہ ہے کہ وہ ابھی تک اصل حکم کے اعتبار سے ناپاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق پاک کپڑے نہ پانے کی صورت میں اسی سے ستر پوشی کرتا رہے اور بدن کو اسی سے چھپائے رکھے، ننگے بدن نہ پھرے، مگر بالاتفاق اس کو پہن کر نماز نہ پڑھے۔ د۔ وغیرہ، اور اگر ستر پوشی کا لباس اصل حکم میں نجس نہ ہو البتہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے وہ ناپاک ہو گیا ہو، تو اسے پہن کر نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد، وهذا على وجهين : ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلى فيه، ولو صلى عريانا لايجزيه، لان ربع الشىء يقوم مقام كله، وان كان الطاهر اقل من الربع، فكذلك عند محمد، وهو احد قولى الشافعیؒ، لان فى الصلوة فيه ترك فرض واحد، وفى الصلوة عريانا ترك الفروض، وعند ابى حنيفة و ابى يوسفؒ يتخير بين ان يصلى عريانا و بين ان يصلى فيه، وهو الافضل، لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار، ويستويان فى حق المقدار فيستويان فى حكم الصلوة وترک الشى الى خلف لا يكون تركا والافضلية لعدم واختصاص الطهارة بها.

ترجمہ :- مصنف نے کہا ہے کہ اگر نمازی کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے وہ ناپاکی کو دور کر سکے تو وہ اسی ناپاکی کے ساتھ نماز پڑھ لے پھر اسے دوبارہ نہ پڑھے، اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کپڑے کا چوتھائی حصہ یا اس سے زیادہ پاک ہو تو لازمی طور سے اسے پہن کر نماز پڑھے اور اگر اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے گا تو وہ نماز صحیح نہ ہو گی، کیونکہ بہت سے مقامات میں چوتھائی کو کل کے مقام مانا جاتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کپڑا چوتھائی حصہ سے بھی کم پاک ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں وہی حکم مذکور ہو گا، کیونکہ اس ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، لیکن اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آئے گا، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نمازی کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ نمبر ا۔ ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے، نمبر ۲۔ اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے، اور یہ دوسری صورت ہی افضل ہے، کیونکہ دونوں صورتوں ہی پاک کپڑے پہن کر یا ننگے اور بے ستر ہو کر نماز پڑھ لینے میں حالت اختیار ہونے میں مانع ہیں اور مقدار کے حق میں دونوں برابر ہیں اس بناء پر نماز کے حکم میں دونوں برابر ہیں، اور کسی چیز کو اس طرح چھوڑنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے چھوڑنا نہیں کہا جاتا ہے اور افضل ہونا اس بناء پر ہے کہ ستر پوشی کا عمل صرف نماز کی حالت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لیکن پاکی کے لازم ہونے کا حکم نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح :- ستر پوشی کے لائق کپڑا تو نہ ہو مگر مردار کی کھال موجود ہو ناپاک کپڑے میں نماز، ننگے نماز پڑھنا

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد...... الخ

اس عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔ ف۔ حکم مذکور اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو، وهذا على وجهين الخ یعنی ناپاک کپڑا ایسا ہو کہ اس کی چوتھائی یا اس سے زیادہ پاک ہو تو اسی کو پہن کر پڑھنی ہو گی یعنی اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز صحیح نہ ہو گی۔

ف۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، کیونکہ ربع اکثر کل کے حکم میں ہوا کرتا ہے تو گویا یہ پورا کپڑا ہی پاک ہے، اور پاک کپڑا اس میں رہتے ہوئے ننگے ہو کر نماز پڑھنا کبھی صحیح نہیں ہوتا، ان کان اقل الخ اور اگر چوتھائی سے بھی کم پاک ہو تو۔ف۔ تو ایسے ہی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک پہلا ہی حکم ہوگا۔ف۔ کہ اسی کو پہن کر نماز پڑھنی واجب ہے، ننگے پڑھنا جائز نہیں ہے اور بعد میں اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ف۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ یہی قول احسن ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے اس کی دلیل پر اعتراض کیا ہے، اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے چھوڑ کر ننگے ہو کر نماز پڑھے، اور یہی قول ان کا ظاہر المذہب ہے۔ع۔

لان فی الصلوة فیه ترك فرض واحد، وفی الصلوة عریانا ترك الفروض......الخ

امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ف۔ کیونکہ ننگے ہو کر پڑھنے سے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنی ہوتی ہے ایسی صورت میں (۱) قیام (۲) رکوع (۳) سجود تین فرضوں کا ترک لازم آجاتا ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ پائے جانے کی مجبوری کی بناء پر ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا حکم ساقط ہوا ہے، لہذا یہ ناپاک کپڑا پاک کپڑے کے حکم میں ہو گیا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جب صرف ایک چوتھائی پاک ہونے سے تین چوتھائی کی نجاست ہونے کے باوجود اس کی ناپاکی مانع اور نقصان دہ نہیں ہوتی ہے تو اس کا پورا ناپاک ہونا بھی مانع نہ ہوگا کیونکہ حالت اختیار میں یعنی پانی پر قدرت ہونے کی صورت میں دونوں صورتیں یعنی کم ہو یا زیادہ برابر ہیں، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نمازی کو ستر پوشی کا جو اصل حکم تھا وہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی صورت میں ساقط ہو گیا اس لئے اس کے حق میں ننگا ہونا کپڑا پہننے کے حکم میں ہو گیا اس کے بعد جب چوتھائی کپڑے کا پاک ہونا ثابت ہو گیا تو اسی انداز سے اسے پردہ پوشی کا پھر حکم ہوا ساتھ ہی اس کے ناپاکی کے انداز سے پہننے کا حکم ساقط بھی رہا تو اب پہننے اور ننگے رہنے میں اشتباہ ہو گیا، اور پہن کر پڑھنے میں چونکہ ایک حد تک احتیاط پائی جاتی ہے اس لئے اسی حکم کو ترجیح دے کر پہننے کو واجب رکھا۔

ابن الہمامؒ نے اس جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ ایک مرتبہ جب پاک کپڑے سے بدن کے ڈھانکنے کا حکم ساقط ہو گیا تو ناپاک کپڑے سے بدن ڈھانکنے کے لئے ایک دوسرا حکم ہونا چاہئے اور وہ موجود نہیں ہے لہذا پہننے کی نفی یعنی نہ پہننے کا حکم باقی رہ گیا، یہ سب فتح القدیر سے مختصر کر کے بیان کیا گیا ہے، اور حق بات یہ ہے (واللہ اعلم) کہ (خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ سے) خطاب تو صرف بدن کے ڈھانکنے کا ہے، اور اس کا پاک ہونا تو اس کی شرط مقرر کی گئی ہے بشرطیکہ اس کی قدرت حاصل ہو، اور جب یہ قدرت نہیں پائی گئی تو یہ شرط بھی ساقط ہو گئی مگر ڈھانکنے کا حکم برقرار رہا، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ بھی بدن ڈھانکے رہنا واجب ہے اگرچہ کپڑا ناپاک بلکہ نجس اصلی ہی کیوں نہ ہو، اسی بناء پر اسرار میں اسی قول کو اچھا کہا گیا ہے۔م۔

وعند ابی حنیفة و ابی یوسفؒ یتخیر بین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیه، وهو الافضل......الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک ایسے شخص کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو ننگے ہی نماز پڑھ لے اور اگر چاہے تو اسی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھ لے بلکہ یہی افضل ہے۔

لان کل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختیار......الخ

کیونکہ جس طرح ستر بدن کا نماز میں کھلنا مانع نماز ہے اسی طرح بدن کے کپڑے کا نجس ہونا بھی مانع صلوۃ ہے اس وقت جبکہ بدن کا ڈھانکنا اور کپڑے کا دھونا ممکن اور آسان ہو، اور مقدار میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہیں یعنی تھوڑا سا بدن کا کھل جانا اس طرح تھوڑا سا کپڑے کا ناپاک رہنا قابل معافی ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں کوئی بھی قابل معافی نہیں ہے۔

ف۔اب ایک شبہ یہ رہ گیا کہ یہ دونوں خرابیاں برابر کسی طرح ہو سکتی ہیں جبکہ ننگے پڑھنے میں کئی فرضوں کاترک کرنا لازم آتاہے، تواس کاجواب یہ ہوگا کہ فرضوں کاترک کرنالازم نہیں آتاہے، کیونکہ ترك الشئی الخ کس چیز کااس طرح ترک کرناکہ اس کا قائم مقام موجود ہواسے ترک کرنا نہیں کہاجاتاہے۔ف۔یعنی اسے مکمل طور پر ترک کرنا نہیں ہوگا،اب اس سوال کاجواب کہ پھر بدن کو ڈھانکنا ہی افضل کیوں ہے۔ والافضیلة الخ یعنی افضلیت کا حکم اس لئے ہے کہ ستر بدن کا ڈھانکناصرف نماز کی حالت ہی میں لازم نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں لازم ہے لیکن بدن کے پاک رکھنے کا حکم تو نماز کے لئے مخصوص ہے۔ف۔اسی لئے ہم نے یہ کہاہے کہ ناپاک کپڑے سے ہی ڈھانکناافضل ہے۔م۔ظ۔

پھر ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ ناپاکی کادور کرنا کپڑے، بدن اور جائے نماز سب کے لئے اس صورت میں شرط ہے جبکہ اس کی قدرت بھی حاصل ہو،اوراس بات میں کچھ فرق نہیں ہے کہ یہ جان بوجھ کر ہویابھول کر ہواسی طرح وہ نماز فرض ہویانفل ہواسی طرح نماز جنازہ کی ہواور سجدہ تلاوت ہویاسجدہ شکر ہو ہر حال میں شرط ہے،اور یہی قول امام شافعیؒ،احمدؒ، سلف و خلف کے تمام فقہاءؒ کاہے۔ع۔ ستر عورت اس صورت میں واجب ہے جبکہ ایسی چیز پالے جس سے بدن کاحصہ ڈھک جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو لیکن نماز کی حالت میں اس کاپاک ہونا بھی شرط ہے۔م۔

ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمى بالركوع والسجود، هكذا فعله اصحاب رسول الله ﷺ، فان صلى قائما اجزأه، لان فى القعود ستر العورة الغليظة، و فى القيام اداء هذه الاركان، فيميل الى ايهما شاء، الا ان الاول افضل، لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس، ولانه لاخلف له، والايماء خلف عن الاركان.

ترجمہ:-اور جو کوئی کپڑانہ پائے وہ بیٹھ کراس طرح نماز پڑھے کہ رکوع اور سجود کے لئے صرف اشارہ کرتارہے، کیونکہ بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے،اور اگر کھڑے ہو کر ہی پڑھ لے تو بھی نماز اس لئے صحیح ہوگی، کیونکہ بیٹھ کر پڑھ لینے میں عورت غلیظہ کو چھپاناہوتاہے اور کھڑے ہو کر پڑھ لینے میں نماز کے لئے بقیہ تمام ارکان کواداکرناپایاجاتاہے اس لئے جس کی طرف دل کامیلان ہو وہی کرلے، البتہ پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کا حکم حق نماز اور حق انسان دونوں کا خیال کرکے کیاگیاہے، دوسری بات یہ ہے کہ حکم پردہ کاکوئی قائم مقام نہیں ہے جبکہ اشارہ سے پڑھناتمام ارکان کے قائم مقام ہوتاہے۔

توضیح:- ننگے نماز پڑھنا، ننگے کو کپڑامانگنا، اگر نماز کے بعد کپڑامل جائے اگر کپڑے مانگنے میں حرج اور ذلت محسوس ہو، کپڑے ملنے کی امید ہو

ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمى بالركوع والسجود......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، هكذا فعله الخ چنانچہ کچھ صحابہ کرام نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے۔ف۔چنانچہ خلالؒ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تووہ لوگ کسی طرح سمندر سے ننگے باہر آئے اور وہ اسی طرح بیٹھ کر نماز پڑھتے کہ رکوع اور سجود کااپنے سروں سے اشارہ کرتے تھے۔ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اس کو خلالؒ کی روایت بیان کیا ہے۔ف۔

عینیؒ نے لکھاہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے، اور یہی روایت ابن عمرؓ،ابن عباسؓ، عطاءؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ، اوزاعیؒ اور احمدؒ سے مروی ہے،اور عبدالرزاقؒ نے مصنف میں اس طرح کہاہے کہ اخبر نا ابراهيم بن محمد عن داؤد بن الحصين عن عكرمه عن ابن عباسؓ قال الذى يصلى فى السفينة والذى يصلى عريانا يصلى جالسا، یعنی ابن

عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کشتی میں نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھ کر پڑھے، اور ابراہیم بن محمدؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ اسے دیکھتے ہوں تو وہ بیٹھ کر پڑھے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں لوگ اسے نہیں دیکھتے تو وہ کھڑے ہو کر پڑھے۔ع۔

فان صلى قائما اجزأه، لان في القعود ستر العورة الغليظة، و في القيام اداء هذه الار كان......الخ

اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ہی نماز پڑھ لی تو اس کے لئے جائز ہے۔ف۔ یعنی کھڑے ہو کر رکوع اور سجود کے ساتھ، بیٹھ کر پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ اس طرح سے عورت غلیظہ کی حتی الامکان پردہ پوشی ہوتی ہے، اور کھڑے ہو کر پڑھنے سے قیام، رکوع اور سجود، اہم ارکان کی ادائیگی ہو جاتی ہے لہذا دل کا میلان جس کام کی طرف ہو وہی کرے اسے اختیار ہوگا، مگر پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق میں اور لوگوں کے حق میں دونوں طرح واجب ہے، بر خلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں پاک رہنا ضروری نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے مگر اشارہ کرنا تو تمام ارکان کا خلیفہ موجود ہے۔ف۔ حاصل یہ ہوا کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز پڑھنے کے مقابلہ میں بہت بہتر ہے۔ت۔ الکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو کوٹھری ہو یا میدان ہو، کہیں اور کسی حال میں فرق نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔البحر۔

اصل مسئلہ میں اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ جس نے کپڑا نہیں پایا، سے مراد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس سے بدن ڈھانکا جاسکے، یہانتک کہ اگر کسی نے وقتی طور سے پہننے کے لئے کپڑے کی پیشکش کی ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اسے قبول کرنا واجب ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس کے پاس ایسا کوئی شخص ہو جس کے پاس اس کے استعمال اور ستر پوشی کے لئے کپڑا موجود ہو تو اسے چاہئے کہ اس سے عاریۃً مانگ لے اگر وہ نہ دے تو ننگے ہی پڑھ لے، اگر درمیان نماز میں کپڑا مل جائے تو از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، تاتار خانیہ بحوالہ سراجیہ، اس میں اس بات کی وضاحت کی ضرورت ہے کہ اگر نماز کے بعد کپڑا ملے تو اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی اگرچہ اس نماز کا وقت باقی بچ گیا ہو۔م۔ اگر دوسرے سے کپڑا مانگنے میں ذلت یا حرج محسوس کرتا ہو تو پھر اس پر کپڑا مانگنا ضروری نہیں ہے۔م۔ اگر از خود کہیں سے مل جانے کی امید ہو تو اس وقت تک نماز میں تاخیر کرنی چاہئے جبتک کہ وقت نکل جانے کا خطرہ نہ ہو جائے۔ القنیہ۔

اگر کئی ننگے نماز پڑھنے والے ہوں، اگر ننگا چٹائی یا سوکھی یا ہری گھاس پتی یا کیچڑ پائے، یا ایسی چیز پائے جس ستر کا کچھ حصہ چھپا سکے، یا کسی مخلوق کے خوف سے وہ چیز حاصل نہ کر سکے جس سے نجاست دور کی جاسکے، یا پانی ایک میل دور ہو یا خود پیاس میں ضرورت ہو، کپڑا ناپاک ہو۔

جب ننگے پڑھنے والے کئی افراد ہوں تو سب ایک دوسرے سے دور دور ہو کر تنہا تنہا نماز پڑھیں، اور اگر جماعت سے پڑھیں تو امام صف کے اندر درمیان میں رہے، اگر آگے ہو کر کھڑے ہو جائے تو بھی نماز جائز ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف پھیلادے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے، اور اگر اس کے بر خلاف کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کیا تو بھی جائز ہے۔ف۔ المجتبیٰ۔

یہ باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کوئی ایسی چیز نہ ملے جس سے بدن چھپایا جاسکے۔ف۔ ورنہ ننگے نہ پڑھے، اگر چٹائی، فرش، ٹاٹ یا سوکھی گھاس، التاتار خانیہ، یا ہری گھاس۔ف۔ یا درخت کے پتے، یہانتک کہ کیچڑ جبکہ اس کے متعلق یقین ہو کہ وہ لگانے سے لگی رہ جائے گی، تو اسی سے چھپانا واجب ہے، قنیہ، اگر ایسی چیز پائے جس سے کچھ ستر پوشی ہو سکتی ہو اس کا استعمال واجب ہوگا، اور اس سے آگے سامنے کی شرمگاہ چھپانی چاہئے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ درایہ میں ہے، اور اگر اس سے صرف ایک حصہ چھپ سکتا ہو تو بعضوں کے نزدیک سامنے کے حصہ کو دوسروں کے نزدیک پچھلی شرمگاہ چھپانی

چاہئے۔ السراج۔

اس موقع پر ایک ضابطہ یہ ہے کہ دونوں میں سے جو کم ہو اسی کو اختیار کرنا واجب ہے اور اگر دونوں ہی برابر ہوں تو جسے چاہئے اختیار کرے، اس جگہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے کیونکہ آگے پیچھے دونوں مقام برابر ہیں، اس مقام سے متعلق کچھ مسائل باب الانجاس میں مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔

اگر کسی مخلوق کی رکاوٹ یا خوف کی وجہ سے ایسی چیز پانی وغیرہ کے حاصل کرنے سے معذوری ہو جس سے کپڑے سے ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو صاحب بحر الرائق نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر گیا ہے۔ ط۔ اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی مجبوری ہو تو وہ نہ ملنے کے حکم میں ہے کہ ایسی صورت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ ہی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز سے ملے جس سے لگی ہوئی نجاست کم کی جاسکتی ہو تو کم کر لینی چاہئے۔ د۔ (اگر نجاست حقیقیہ لگی ہو اور وضوء بھی کرنا ہو اور پانی سے صرف کوئی ایک کام کیا جاسکتا ہو تو) نجاست حقیقیہ کو دھونا وضوء کرنے سے مقدم سمجھا جائے گا، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے۔ م

اگر ننگے کے پاس ریشمی کپڑا ہو تو اگر چہ اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے مگر جب اس کے ماسوا دوسرا نہ ملے تو اسی کو پہن کر نماز پڑھ لے۔ ف۔ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے اتنا سر کھل جاتا ہو جو مانع نماز ہو اور بیٹھ کر پڑھنے سے ستر نہ کھلتا ہو تو بیٹھ کر ہی نماز پڑھے۔ التبیین۔ اگر سجدہ کرنے سے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جاتا ہو تو سجدہ نہ کرے۔ العتابیہ۔

مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار، قمیص اور عمامہ میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے سے تمام بدن ڈھانک کر نماز پڑھے تو بھی بلا کراہت جائز ہے، اور صرف ازار کے ساتھ نماز پڑھی اگر چہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، الخلاصہ، یعنی اس وقت جبکہ اس کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا موجود ہو، زیادہ بہتر قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ م۔

عورت کے لئے تین کپڑے ازار، قمیص اور اوڑھنی میں نماز مستحب ہے اور دو میں جائز ہے، الخلاصہ۔ د۔ اور صرف ایک کپڑے میں اس وقت جائز ہے جبکہ اس سے تمام بدن اور سر بھی ڈھنک جائے ورنہ حالت اختیار میں جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

دو مرد ایک کپڑے میں اس طرح نماز پڑھیں کہ ہر ایک اس کے ایک کونہ سے اپنا بدن ڈھانکے رکھے تو جائز اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص اپنے بدن کی چادر کے ایک حصہ سے نزدیک کے کسی سونے والے شخص کو ڈھانک رکھا ہو۔ الجوہرہ۔

اگر کسی عورت کا کپڑا اس کے بدن اور چوتھائی سر کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے اپنا سر نہیں ڈھانکا تو نماز جائز نہ ہو گی، اور اگر چوتھائی سر سے بھی کم کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے سر کھلا رکھا تو ایسا کرنا مضر نہیں ہے البتہ ڈھانکنا افضل ہے۔ التبیین۔

اگر کسی ننگے شخص نے اتنا چھوٹا کپڑا پایا جس سے وہ نماز کے لئے اپنے بدن کے سب سے چھوٹے عضو کو ڈھانک سکتا ہو مگر اس نے نہیں ڈھنکا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتنا بھی نہ ڈھانک سکتا ہو تو فاسد نہ ہو گی۔ القنیہ۔ اگر کوئی ننگا شخص اتنے گندے پانی میں نماز پڑھتا ہو کہ اس میں اس کا ستر بدن نظر نہیں آتا ہو تو جائز ہے، اور اگر نظر آتا ہو تو جائز نہیں ہے۔ السراج۔

اگر کسی کے کپڑے پاک اور ناپاک سب مل گئے اس طرح سے کہ ان میں تمیز مشکل ہو گئی ہو تو وہ تحری کر کے انتخاب کے اور انہیں پہن کر نماز پڑھ لے، اگر چہ ناپاک کپڑے مقدار میں زیادہ ہوں۔ السراجیہ۔ اگر کسی کے پاس ایک جوڑا ریشمی کپڑا ہے اور دوسرا جوڑا سوتی ہے مگر ایک درہم کے پھیلاؤ سے زیادہ ناپاک ہو تو وہ ریشمی ہی کو پہن کو نماز پڑھ لے۔ الخلاصہ۔

اگر کسی کے کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ نجاست مغلظہ لگی ہوئی ہو مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کب لگی تو وہ بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے، یہی اصح ہے، محیط السرخسی۔ الجوہرہ۔

اگر امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں مقدار درہم نجاست لگی ہوئی ہو تو ان دونوں میں سے جس کسی کا یہ مذہب ہو کہ مقدار درہم نجاست معاف ہے تو اسی کی نماز صحیح ہوگی، قاضی خان، اور شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ الذخیرہ۔

لباس اور بدن کے مختلف مقامات کی نجاست جمع کی جائیگی اس کے بعد اگر نجاست ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو جائے تو نماز کے لئے مانع ہوگی، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ بخلاف ایسے کپڑے کے جس کی دو تہیں ہوں اور ایک کی نجاست کی چھاپ دوسرے پر لگ گئی ہو تو بالاتفاق وہ جمع نہیں کی جائے گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، جیسے ایک درہم کے دورخ یا دو تہیں نجس ہیں۔ السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر کپڑے پر مقدار درہم سے کم ہو، اور قدم کے نیچے بھی درہم سے کم ہو لیکن مجموعہ ایک درہم سے زائد ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

قال وینوی الصلوۃ التی یدخل فیھا بنیۃ لایفصل بینھا وبین التحریمۃ بعمل، و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام: الاعمال بالنیات، ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام، وھو متردد بین العادۃ والعبادۃ، ولایقع التمیز الا بالنیۃ، والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ، وھو عمل لایلیق بالصلوۃ، ولامعتبر بالمتاخرۃ منھا عنہ،، لان مامضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ و فی الصوم جوزت للضرورۃ.

ترجمہ:- ماتن نے کہا ہے: اور جس نماز میں داخل ہونے یعنی پڑھنے کا ارادہ کرتا ہو اس کی نیت کرے اس طرح سے کہ اس نیت اور اس کے تحریمہ کے درمیان کسی بھی کام سے فصل نہ کرتا ہو، اس نیت کے سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الاعمال بالنیات ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نماز کی ابتداء تو کھڑے ہو جانے سے ہی ہو جاتی ہے مگر یہ کھڑا ہونا بطور عادت اور بطور عبادت ہر طرح ہو سکتا ہے اور ان دونوں میں نیت کے علاوہ کسی اور طرح فرق نہیں کیا جا سکتا ہے، اور تکبیر سے پہلے ہونے والی چیز ایسی سمجھی جاتی ہے گویا تکبیر کے وقت قائم ہے جبکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہو جو اسے ختم کردے اس سے مراد ایسا عمل ہے جو نماز کے مناسب نہ ہو رہا ہو، اور اس عمل کا اعتبار نہ ہوگا اس نیت کے بعد ہو رہا ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اس تکبیر کے بعد ہو رہی ہو کیونکہ نیت کے پہلے جتنا عمل گذر گیا ہے وہ عبادت نہیں کہی جا سکتی ہے نیت کے نہ پائے جانے کی بناء پر، البتہ ضرورت کی بناء پر روزہ میں ایسا کرنے کو جائز رکھا گیا ہے۔

توضیح:- نماز کی نیت، توضیح مترجم

قال وینوی الصلوۃ التی یدخل فیھا بنیۃ لایفصل بینھا وبین التحریمۃ بعمل......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، نیت اور تحریمہ کے درمیان کسی اور کام کا فصل نہ کرنا۔ ف۔ یعنی دلی نیت اور تحریمہ کو اس طرح ملانا کہ ان کے درمیان اور کوئی کام نہ ہو والاصل الخ اس نیت کے لازم ہونے کی اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، **الاعمال بالنیات**۔

ف۔ یہ حدیث صحیح صحاح ستہ میں سے مشہور اور متواتر کے قریب ہے لفظ **انما الاعمال بالنیات** بھی صحاح میں ہے اور **الاعمال بالنیات** بھی صحیح مسلم کی روایت ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اسی طرح صحیح ابن حبان اور اربعین حاکم اور مسند امام ابی حنیفہؒ میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، امام صاغانیؒ نے بھی مشارق میں اسی قول کا انتخاب کیا ہے، حالانکہ انہوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ اس کتاب میں صرف رسول اللہ ﷺ کے الفاظ اور اقوال پر ہی اس میں اکتفاء کروں گا، اس بناء پر کہ **الاعمال بالنیات** میں الف لام استغراق کے لئے ہونے کی وجہ سے **انما الاعمال** پر ثمرہ پانے کے لئے اصل ہے مطلب یہ ہے کہ اعمال کا ثواب پانا نیت درست ہونے پر موقوف ہے، یہاں تک کہ وضوء کرنے میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اور اس کے بغیر

عبادت بھی نہیں ہے، اس طرح قرآن پاک میں جس وضوء کا حکم ہے اس کی تعمیل بھی نہ ہو گی، لیکن اس کا صحیح ہونا نیت پر ہی موقوف نہیں ہے، اسی بناء پر ایسا وضوء جس کی نیت نہ ہو صحیح ہو تا اس حد تک کہ اس سے نماز صحیح ہو گی اور اس کی فرضیت ادا ہو جائے گی، کیونکہ وضوء جب بغیر نیت کے عبادت نہ ہو سکا تو وہ دوسرے ایک کے لائق ہو گیا یعنی نماز درست ہونے کے لئے ایک چابی یا سامان بن گیا، بر خلاف نماز کے کیونکہ اگر کوئی نماز بغیر نیت کے ہو گی تو وہ کسی کام کی نہ ہو گی، یہانتک صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام کا خلاصہ ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال کو...... مقدر ماننا بڑی کوتاہی ہے کیونکہ اگر کسی نے وضوء صرف اس نیت سے کیا کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں یا نمازی خیال کریں تو اس کا وبال اسی شخص پر ہو گا اسی حدیث کی وجہ سے کہ اعمال نیات سے ہیں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں بھی یہی بات ہو گی اس بات سے یہ ثابت ہوا کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ اس کا نتیجہ اثر اور مال اگرچہ بظاہر صحیح ہو اس میں یہ بھید ہے کہ فعل عبد بھی ایک مخلوق جو ایک مخلوق یعنی انسان وغیرہ سے اس طرح پیدا کی جاتی ہے جیسے کسی درخت سے اس کے پتے نکلتے ہیں، اور جب وہ فعل اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہو تو وہ بے روح کے ایک جسم ہے جیسا کہ ایک کافر، منکر توحید، معرفت الٰہی سے خالی بے روح کے مردہ ہے، اس سے اعمال کی جو صورت ظاہر ہو گی وہ مثل بے روح کے ایک جسم کے ہے، اور جو نیت صالحہ ہو گی وہ سانپ، موذی اور درندہ کے مثل ہے، اور اگر نیت گندہ، فحش اور ناپاک ہو تو وہ مثل نجس سور کے ہے، اسی جیسی اور بھی مثالیں نکال لو کہ یہ تو صرف سمجھانے کے لئے ایک نظیر ہے، اس جگہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں ہے بلکہ یہ خود ہی مقصود ہے لہٰذا اس کا مدار نیت پر ہے اور **فعل الصلوۃ** یعنی عمل نماز کو عبادت بنا کر غیر عبادت سے ممتاز کرنے کے لئے نیت شرط ہے۔

ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام، وھو متردد بین العادۃ والعبادۃ......الخ

اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہو جاتی ہے۔ف۔ قیام سے مراد نماز کے لئے پہلی مرتبہ کھڑا ہو جانا، اور کھڑا ہونا عادت اور عبادت دونوں غرض سے ہو سکتا ہے یعنی کھڑا ہونا کبھی اپنی عادت اور ضرورت اور خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ہوتا ہے، تو اس بات کو متعین کرنے کے لئے کہ اس وقت کا کھڑا ہونا کس لئے ہے اس کی تمیز چاہئے۔

ولا یقع التمیز الا بالنیۃ......الخ

اور مذکورہ دونوں قسم کے کھڑے ہونے میں سوائے نیت کے کسی اور چیز سے ایک دوسرے سے تمیز نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ بظاہر دونوں ایک ہی طرح کے ہیں، اب ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کس وقت سے اس نیت کا اعتبار ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ وہ قیام جو تکبیر سے متصل ہو۔

والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ......الخ

اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے ہو چکی ہے وہ تکبیر کے متصل ہی سمجھی جائے گی، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا ہو جو اس میں حائل مانا جا سکے، یعنی ایسا عمل جو نماز کے مناسب نہ ہو۔ف۔ اس جگہ کا یہ جملہ کہ عمل لا یلیق بالصلوۃ بہت بہتر ان جملوں کے مقابلہ میں جو دوسرے مشایخ نے اس جگہ بیان کیا ہے یعنی ایسا عمل جو جنس نماز سے نہ ہو، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مثلاً اگر کسی نے وضوء کرتے وقت ہی نیت کر لی اور بعد وضوء وہ چل کر صف تک یا مسجد تک آیا تو یہ چلنا ایسا عمل پایا گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے اس کے باوجود ہی نیت کافی سمجھی جاتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ عمل نماز کے لائق نہ ہو جیسے کھانا، پینا، ہنسنا وغیرہ۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے وضوء کے وقت یہ نیت کی کہ ظہر کی نماز یا عصر کی نماز امام کے ساتھ پڑھوں گا اور وضوء کے بعد کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے، پھر وہ مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اس وقت اس کے دل میں نیت موجود نہ تھی اب عین وقت کی یا اگلی نیت سے نماز جائز ہو جائے گی، ایسا ہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، اور امام مصنفؒ نے بھی تجنیس میں امام محمدؒ کا رقیات سے یہی قول نقل کیا ہے اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہو گئی کہ درمیان میں چل کر آنا وغیرہ ایسا عمل نہیں ہے جو لائق نماز نہ ہو، بخلاف کھانے پینے وغیرہ ع؍ ل کے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے؛ بلکہ مسجد کی طرف نماز کے لئے جانا بھی جنس نماز سے ہے اس دلیل کی بناء پر کہ اس میں ہر قدم چلنے کا مستقل ثواب کا وعدہ ہے، جیسا کہ حدیث میں پایا جاتا ہے، بر خلاف اس کے کہ اگر وضوء کے بعد کسی اور کام کے لئے جا کر پھر مسجد کی طرف گیا تو درمیان میں قاطع نماز پایا گیا، بالاتفاق افضل عمل یہ ہے کہ شروع سے ہی نیت نماز پائی جائے۔ الخلاصہ

والمعتبر بالمتاخرۃ منھا عنه ، لان مامضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ ......الخ

اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جو تکبیر کے بعد کی گئی ہو، کیونکہ نیت سے پہلے جو عمل گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت شمار نہ ہو گا۔ ف۔

و فی الصوم جوزت للضرورۃ......الخ

اور روزہ میں پہلے کی نیت کیوں جائز مانی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ ضرورۃً جائز مانی گئی ہے، ف، کیونکہ طلوع فجر صادق کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اسی وقت نیت کو لازم کرنا تکلیف دہ اور سخت تکلیف کا کام، اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے مشقت کو ہم سے دور کر دیا ہے اس سے ہمیں قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت کرنا شرط نہیں ہے، الحاصل اس ضرورت کی بناء پر اس نیت کو جائز رکھا گیا ہے بر خلاف نماز کی نیت کے کیونکہ یہ نماز تو بیداری کے عالم میں پڑھی جاتی ہے۔ ع۔ م۔ لیکن امام کرخیؒ نے نماز میں بھی کچھ تاخیر نیت کو جائز رکھا ہے، اور مشائخ نے کرخیؒ کے قول کی بناء پر اختلاف کیا ہے، یہانتک کہ رکوع کرنے تک نیت کے مؤخر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ مف۔ تمام عبادتوں میں نیت کو مقدم کرنا اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ ط۔

والنیۃ ھی الارادۃ، والشرط ان یعلم بقلبه ای صلوۃ یصلی، أما الذکر باللسان فلا معتبر به، ویحسن ذلك لاجتماع عزیمته .

ترجمہ :- اور نیت ارادہ ہے، اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جان لے کہ کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے، لیکن زبان سے بولنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن اس کو اچھا سمجھا جاتا ہے کہ اس کا عزم قلبی مجتمع ہو جائے۔

توضیح: شرط نیت، زبان سے نیت

والنیۃ ھی الارادۃ، والشرط ان یعلم بقلبه ای صلوۃ یصلی......الخ

نیت سے مراد صرف ارادہ کے ہیں یعنی خاص کام کا ارادہ ہے۔ ف۔ ت۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے نماز کا ارادہ۔ د۔ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ کفر کو صرف جان لینے سے انسان کافر نہیں ہو جاتا آئندہ کفر کرنے کی نیت رکھنا کفر ہے بلکہ فوری طور سے مرتکب کفر ہو جاتا ہے۔ مفع۔ الحاصل کسی چیز کا جاننا کچھ اور بات ہے اور اس کا ارادہ کر لینا کچھ اور بات ہے، ہاں اس کا جاننا اس کے واسطے شرط ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

والشرط ان یعلم بقلبه ای صلوۃ یصلی...... الخ

اور نیت کی شرط یہ ہے کہ اس کے دل کو یہ پتہ ہو کہ فی الحال کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے۔ ف۔ اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ تمیز ہو جائے کہ اس کا عمل بغرض عبادت ہی ہے اور یہ تمیز بغیر جاننے کے نہیں ہو سکتی ہے، اور جاننے کی نشانی یہ ہو گی کہ اگر اس سے اچانک یہ پوچھا جائے تو بلا تامل صحیح غرض بتا سکے۔ ع۔ ف۔ اگر فی الفور جواب دے گا تو پھر یہ دیکھنا ہو گا کہ اس سے پہلے بوقت وضو اس

نے نیت کی تھی یا نہیں اگر نیت کر لی ہو اور درمیان میں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی جس سے نیت کا قطع کرنا لازم آتا ہو، مگر اب اس کے دل میں نیت باقی نہ ہو تو بھی پہلی نیت مفید اور نماز صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر یہ بھی نہ تھا تو نماز صحیح نہ ہو گی، الحاصل نیت دلی ارادہ کا نام ہے۔

أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ

اور زبان سے اس کی نیت کرنا یا ظاہر کرنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ف۔ مثلاً یوں کہنا نویت ان اصلی یا اردو میں کہ میں نے نیت کی اس بات کی کہ میں فلاں نماز پڑھوں، الخ۔م۔ یہاںتک دلی ارادہ تو صحیح ہو مگر لفظوں میں زبان سے یوں کہدیا کہ ظہر کی نیت کرتا ہوں حالانکہ عصر کی نیت کرنی چاہتا ہو، تو اس سے کچھ نقصان نہ ہو گا، شرح مقدمۃ ابی اللیث۔ القنیہ۔ کیونکہ زبانی ذکر تو زبان کا فعل ہو، اور نیت تو قلبی فعل کا نام ہے، لہٰذا مذکورہ نیت بالکل غیر معتبر ہو گی، البتہ دلی نیت کا اظہار ہوا ہے، اب اگر فی الواقع دل میں نیت ہو تو اس کا اظہار سچ ہے، ورنہ جھوٹ ہے، پھر اگر سچ کی صورت پائی گئی تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس اظہار کا کیا مقصد ہوا، کیونکہ عالم الغیب تو ذات خداوندی ہے، اور اس فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہئے کیونکہ نماز کے بارے میں اپنی رائے سے دخل دینا صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کچھ حفاظؒ نے فرمایا ہے کہ زبان سے نیت نماز کو ظاہر کرنے کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے کسی طرح بھی نہیں پایا گیا ہے، نہ کسی صحیح حدیث سے اور نہ ضعیف حدیث سے، اور نہ صحابہ اور تابعینؒ سے ثبوت ملا ہے، رسول اللہ ﷺ سے صرف یہ روایت منقول ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوئے تو تکبیر کہی زبان سے کہنا فعل بدعت ہوا۔ انتہی۔ف۔ جامع کردری میں ہے کہ زبانی ذکر والفاظ نیت ادا کرنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ اس سے منع فرماتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نیت کرنا قلب کا کام ہے، اس کی خبر کہ اس کے دل میں نیت ہے یا نہیں اللہ تعالیٰ کو ہے کیونکہ وہ عالم الغیب ہے لہٰذا پھر زبان سے کہنا مکروہ ہوا۔ مع۔ چونکہ یہ روایت عقل کے بھی مطابق ہے اس لئے بقول ابن الہمامؒ کے جس روایت کی موافقت درایت یعنی عقل سے بھی ہو جائے اس کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے، اس قاعدہ کا بھی تقاضا یہ ہوا کہ اسی روایت کو قبول کر کے اسی پر عمل کیا جائے۔م۔

البتہ اگر کسی کے دل پر پریشانی ہو یا خاطر جمعی نہ ہو وہ اگر یہ چاہے کہ زبانی نیت بھی کر لے تاکہ ظاہر و باطن میں موافقت ہو جائے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہو گا، اسی بناء پر یہ کہا ہے۔

ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ

اور زبان سے کہہ لینا اس مقصد سے بہتر ہے کہ خاطر جمعی حاصل ہو جائے۔ف۔ تجنیس میں کہا ہے کہ جس نے مشائخ کے اس قول کو کہ زبانی نیت کر لے قبول کیا ہے وہ اسی لئے قبول کیا ہے تاکہ اسے جمعیت خاطر حاصل ہو جائے۔ انتہی۔ اور کافی میں بھی یہی مذکور ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہندیہ اور در مختار میں لکھا ہے کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہوا سے زبان سے کہہ لینا کافی ہے، الزاہدی فی المجتبیٰ، شیخ ابو السعودؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس خیال سے کہ اپنی رائے سے نیت کا بدل مقرر کرنا ہے، جبکہ یہ ممنوع ہے، اور طحطاویؒ نے کہ یہ نیت کا بدل نہیں ہے بلکہ زبان پر اکتفاء کرنا ہے۔

مگر مترجم کہتا ہے کہ یہ خیال غلط ہے، صحیح بات وہی ہے جو شیخ ابو السعودؒ نے فرمائی ہے کیونکہ کوئی نیت بھی زبان سے نہیں ہوتی ہے، اس طرح فعل نیت کے عوض زبان کے کلام کو قائم مقام بنایا ہے، ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ میں کہ گونگے کے لئے تکبیر کہنے کی بجائے صرف زبان کو حرکت دینا ہی کافی ہے، یوں کہا ہے کہ جب اصل واجب یعنی زبان سے تکبیر کہنا مشکل اور متعذر ہو گیا تو کسی اور چیز کو بغیر دلیل قوی کے اس کا عوض مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

واضح ہو کہ نماز کے لئے نیت جزو اعظم ہے، اور چونکہ کوئی کام بغیر ارادہ کے صادر نہیں ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مہمل بھی ہوئی اس کے علاوہ معتزلی زاہدی کے قول کے مطابق نماز کے لئے ایک بہت بڑا رکن ہے ایسا کہ اس کے بغیر نماز ہو نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہوگی کہ مسئلہ پر اعتماد کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اہل سنت میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، اور زاہدی معتزلی سے یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کیونکہ وہ امام اعظمؒ کو اپنے اعتقاد کے موافق جانتا ہے، لیکن مقلدین کے اس طبقہ سے تعجب ہے جنہوں نے زاہدی معتزلی کے قول کو بغیر سوچے سمجھے قبول کرلیا ہے، جیسا کہ قہستانی وغیرہ ہیں۔

میں نے فتاویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں زاہدی کا یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جادو کرنے کے لئے تعویذ لکھنے کی مزدوری لینی جائز ہے، اس طبقہ کے بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ زاہدی کا یہ فتویٰ اس کے اعتزالی کی وجہ سے ہے، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو مہمل اور ایک بے حقیقت چیز ہے اس لئے یہ شعر اور مثنوی وغیرہ لکھ کر اجرت لینے کی برابر ہے، جبکہ اہل سنت کے نزدیک اس کی مزدوری باطل ہے، اسی طرح اسلام میں زبانی اقرار کو اعتبار کر کے اس پر نیت کے مسئلہ کا استخراج کیا ہے، اور اسی پر بعضوں نے یقین کرلیا ہے حالانکہ اس زبانی اقرار بالکل صحیح نہیں ہے، اب تم عقیدہ حق پر قائم رہو، اللہ تعالیٰ ہی سچے اور سیدھے راستہ پر قائم رہنے کی توفیق دینے والا ہے۔ م۔

اگر کوئی مسجد میں آیا اور امام کو رکوع کی حالت میں پایا، اس لئے اس نے کھڑے ہو کر اللہ کہا اور رکوع میں جا کر اکبر کہا تو اس کی نماز شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہہ کر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کی نماز شروع نہ ہوگی، جیسا کہ خلاصہ اور قاضی خان میں ہے۔

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية، وكذا اذا كانت سنة فى الصحيح، وان كانت فرضا، فلابد من تعين فرض كالظهر مثلا، لاختلاف الفروض.

ترجمہ: - پھر اگر نفل نماز ہو تو اس کے لئے مطلق نیت کافی ہے، ایسا ہی جبکہ وہ نماز سنت ہو قول صحیح ہے، اور اگر نماز فرض ہو تو اس فرض کو متعین کرنا ضروری ہے، مثلاً ظہر کی نماز، کیونکہ فرض مختلف اوقات کے ہوتے ہیں۔

توضیح: نماز نفل اور سنت میں مطلق نیت

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية......الخ

اور اگر نیت نفل نماز کے لئے کرنی ہو تو اس کے لئے مطلق نماز کی نیت (کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں) کافی ہے، اسی طرح مطلق نماز کی نیت سنت نماز کے لئے بھی کافی ہوگی، (یعنی میں نفل پڑھتا یا سنت پڑھتا ہوں کہنا ضروری نہ ہوگا) ف۔ اور یہی حکم تراویح نماز کے لئے بھی ہوگا، اور ظاہر الجواب یہی ہے اور عام مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، التجنیس۔ اور سنت نماز کی نیت کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کی نیت کرنے میں احتیاط ہے، الذخیرہ، اور تراویح کی نماز کی نیت کے لئے سنت وقتی، یا سنت تراویح یا قیام شب کی نیت کرنی چاہئے۔ المنیہ۔

ادائے جمعہ میں شک، نماز فرض میں تعین نیت، وقت نکل جانے کا شک اور نیت

واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے میں شک ہو وہاں جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں (سنت) پڑھی جاتی ہیں ان کے لئے یہ اس طرح نیت کرنی چاہئے کہ میں آخر ظہر کی نماز پڑھتا ہوں وہ ظہر جس کا میں نے وقت پایا پھر بھی ابھی تک نہیں پڑھی ہے، اس طرح نیت کرنے سے اگر جمعہ کی نماز صحیح ہو چکی ہوگی تو یہ سنت ہو جائے گی ورنہ پڑھنے والا ظہر کے فرض سے اب سبکدوش ہو جائے گا، البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی ظہر کی نماز اس پر اب تک قضاء باقی نہ ہو۔ ف۔

وان کانت فرضا، فلابد من تعین فرض کالظھر مثلا، لاختلاف الفروض......الخ

اور اگر فرض نماز ہو تو اس کی تعین کی نیت کرنی ضروری ہے مثلاً میں ظہر کی یا عصر کی نماز پڑھ رہا ہوں۔ف۔اور صرف نماز کی نیت کرنے سے کہ میں نماز پڑھنا چاہتا ہوں فرض اسی طرح واجب کی بھی ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔الغیاثیہ۔پھر اگر ظہر کے ساتھ آج کی بھی قید لگادی تو بالاتفاق آج کے ظہر کی نماز ادا ہو جائے گی، اگرچہ ظہر کا وقت نکل چکا ہو، کیونکہ اگر اس میں کوتاہی یا شبہ ہو سکتا ہے تو صرف اس لئے کہ اس نے ادا کے بجائے نیت میں لفظ قضاء کہدیا ہے جبکہ ایسی نیت بھی جائز ہے۔ف۔جس شخص کو ادائیگی نماز میں وقت کے رہنے اور ختم ہو جائے کا اشتباہ ہو رہا ہو اسے چاہئے کہ نیت کرتے وقت یوں کہے مثلاً آج کے ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اس طرح ادا و قضاء کے اشتباہ سے اسے چھٹکارا ہو جائے گا۔التبیین۔

اور اگر اس طرح کہدیا اس وقت کے ظہر کی نماز تو بھی اس کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ ظہر کا وقت باقی ہو کیونکہ اگر وقت نکل چکا ہو گا تو صحیح قول کے مطابق صحیح نہ ہو گی، اور اگر وقتیہ فرض نماز کی نیت کی ہو تو بھی جائز ہو گی سوائے جمعہ کے کہ وہ وقتی فرض کا عوض ہے خود کوئی نیا فرض نہیں ہے، البتہ اگر اس کا اعتقاد یہ ہو کہ جمعہ ہی وقتی فرض ہے تو جائز ہے۔ف۔مذکورہ صورتیں اتفاقی ہیں، اب اگر کسی نے صرف ظہر کی نیت کی جیسا کہ کتاب میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔م۔اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ جائز ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کی ظہر قضاء ہو گئی اور اس نے عصر کے وقت میں ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی بھی صحیح نہ ہو گی، اور منتقی میں ہے کہ اگر وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو ظہر کی صحیح ہو جائے گی، خلاصہ میں ہے کہ اگر دو فرضوں کی قضاء کی نیت کی تو ان میں سے پہلے کی نیت کر لی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ادا ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک نیت ہی باطل ہو گی۔ف۔

نمازیوں کی چھ قسمیں ہیں

نمبر۱۔وہ جو فرض اور سنت تمام نمازوں کے فرق کو جانتا ہو اور یہ ہر ایک کے حکم اور انجام کو بھی سمجھتا ہو، یعنی فرض کے کرنے میں ثواب عظیم اور نہ کرنے میں عذاب الیم ہے، اور سنت کے کرنے میں ثواب جمیل تو ہے مگر نہ کرنے میں عذاب نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرض و سنت کو پہچانتا ہو، تو اگر ایسے شخص نے ظہر کی یا عصر کی نیت کی تو یہ نیت اس کے لئے کافی ہو گی۔

نمبر۲۔فرض اور سنت کو تو جانتا ہو اور فرض میں فرض اور سنت میں سنت کی نیت بھی کرتا ہو لیکن اسے یہ خبر نہ ہو کہ کون سی نماز فرض اور کون سی سنت ہے تو بھی پہلی نیت کافی ہو گی۔

نمبر۳۔فرض کی نیت تو کر لیتا ہے یعنی زبان سے کہہ لیتا ہے مگر اس کے معنی نہیں جانتا ہے تو اس کی نماز صحیح نہ ہو گی۔

نمبر۴۔وہ صرف اتنا جانتا کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں ان میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور لوگوں کو دیکھا دیکھی وہ نمازیں پڑھتا رہتا ہے، لیکن فرض اور نفل کی شناخت یا اسے تفریق نہیں ہے تو نماز اس کے لئے نہیں ہے۔

نمبر۵۔وہ تمام نمازوں کو ہی فرائض جانتا ہو تو اس کی بھی نماز صحیح ہو گی، نمبر۶۔اسے یہ خبر ہی نہ ہو ہم بندوں پر اللہ کے کچھ فرائض بھی ہیں اس کے باوجود وہ فرض نمازوں اپنے وقت پر ادا کرتا ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ف۔القنیہ۔ھ۔اور الاشباہ۔

جو شخص فرض اور نمازوں کے درمیان تفریق نہ کرتا ہو لیکن اپنی ہر نماز میں فرض ہی کی نیت کرتا ہو تو اس کی اقتداء ایسی نمازوں میں درست ہو گی جن کے پہلے ان کی جیسی سنتیں نہ ہوں مثلاً نماز عصر، مغرب اور عشاء اور ایسی نمازوں میں اقتداء درست نہ ہو گی جن کے لئے پہلے ویسی ہی سنتیں ہوں مثلاً فجر اور ظہر، جیسا کہ قاضیخان اور شرح منیہ (للامیر) میں ہے، نماز جنازہ کی نیت اس طرح کرنی چاہئے؛ نماز خالص اللہ کے لئے اور دعاء میت کے لئے ہے۔اور عیدین نماز عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نیت

اور وتر میں صرف نماز وتر کی نیت کرنی چاہئے، الزاہدی۔
جامع کردری میں ہے کہ جمعہ کے لئے جمعہ کی نیت کرنی چاہئے، وقتی فرض کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس میں اختلاف ہے، اسی طرح وتر کے لئے صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب کی نہیں کیونکہ اس میں بھی اختلاف ہے۔ع۔ التبیین۔ الغایہ کے حوالہ سے، اور نماز طواف اور نذر میں تعین شرط ہے؛ البحر، اور جس طرح نماز اداء میں تعین شرط ہے ویسے ہی نماز قضاء میں بھی شرط ہے، یہانتک کہ اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو جائیں تو اس وقت اس بات کی بھی ضرورت ہوگی کہ نیت کرتے ہوئے وقت کے ساتھ دن کی بھی تعیین کی جائے، مثلاً فلاں روز کے ظہر کی، جیسا کہ قاضی خان ظہیریہ میں ہے، اور یہی اصح ہے، التبیین، یا آسانی کے لئے یوں کہے کہ میرے ذمہ مثلاً ظہر کی جتنی نمازیں باقی ہیں ان میں سے سب سے پہلی یا سب سے پچھلی نماز کی نیت کرتا ہوں، کیونکہ ان میں سے جو ادا کر چکا ہے اس کے بعد والی نماز اول اور اس سے پہلے کی نماز آخر ہو جائے گی، اور اگر قضاء نماز میں معین نہ کیا تو بھی جائز ہوگی، الفتح دج المنیہ۔
روزے کی قضاء کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر ایک رمضان کے دونوں کے روزے باقی رہ گئے ہوں اور ان میں سے ایک کو بغیر تعین کے بھی ادا کر لیا تو یہ صحیح ہو جائے گا، لیکن نماز میں روز اول یا روز دوم کو معین کر دیا جائے کیونکہ وجوب نماز کا سبب مختلف ہے، لیکن رمضان کے روزے کا سبب صرف ماہ رمضان ہوتا ہی ہے، البتہ رمضان کے روزے ہوں تو رمضان اول یا ثانی کہہ کر تعین واجب ہوگی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، مگر کتاب الصوم میں اختلاف کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بلا تعین بھی جائز ہے اگرچہ دو رمضان کے ہوں، الفتح، نماز میں تعداد رکعات دو یا چار وغیرہ نیت میں کہنا شرط نہیں ہے، الصدر یہاں تک کہ اگر ظہر کی نیت میں بجائے چار کہنے کے پانچ رکعتیں کہدیں اور چوتھی پر قعدہ کر لیا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور وہ نیت لغو ہو جائے گی، شرح المنیہ للامیر، اور نیت کعبہ شرط نہیں ہے، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔ع۔ البدائع۔ مگر اختلاف ہونے کی وجہ سے نیت کر لینی اولیٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔
اور عمارت کعبہ اور حجر اسود کی نیت کرنے سے نماز جائز نہیں ہے۔ع۔ اگر مقام ابراہیم کی نیت کی ہو تو صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی، مگر اس وقت جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز صحیح نہ ہوگی، مفع۔ حاصل یہ ہے کہ قبلہ کا استقبال بھی فرض ہے، اور اس کی موجودگی میں استقبال کی نیت کرنی ضروری نہیں ہے، کما فی العینی عن المبسوط۔ اسی کو صحیح کہا گیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور مطلقاً نیت نہ کرنی تو جائز ہے لیکن قبلہ کے خلاف کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد صلوۃ ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ نیت نہ کرنے میں تو بغیر نیت کے بھی موافقت ہے، اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا اصل نیت کی مخالفت ہے، یہانتک کہ اس میں کفر کا خوف ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا، اس وجہ سے جن لوگوں کے نزدیک استقبال قبلہ ہونا ہی نیت سے مستغنی کر دیتا ہے اور نیت کی ان کے نزدیک شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی خلاف قبلہ کی نیت کرنے کی صورتوں میں نماز کا فساد لازم آتا ہے۔
اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ در المختار میں جو یہ سمجھا گیا ہے کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل میں مرجوح اور ضعیف قول سے متفرق ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے، ایسا سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل تو متفق علیہ ہیں، جیسا کہ اوپر میں دلائل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالی اعلم۔م۔
اگر کسی نے فرض کی نیت کر کے نماز شروع کی مگر اسے خیال نہ رہا اور نفل کا گمان کرتے ہوئے نماز ختم کی تو فرض ہی ادا ہوگی، اور اگر برعکس نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور بد خیالی کی وجہ سے فرض پر نماز ختم کی تو وہ نفل ہوگی، قاضی خان۔ف۔ اگر ظہر یا نفل کی نیت سے نماز شروع کی، پھر عصر کی یا جنازہ کی یا نفل کی نیت کر لی تو اگر تکبیر بھی کہدی تو پہلی نیت سے بدل گیا ورنہ پہلی نیت ہی باقی رہے گی، التاتارخانیہ وغیرہ۔

اگر ظہر کی رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت کی اور تکبیر بھی کہدی تو بھی پہلی نیت پر باقی ہے اور پہلی رکعت شمار بھی ہوگی، یہ اس صورت میں جبکہ صرف قلبی نیت کی ہو، اور اگر ایک رکعت کے بعد زبان سے بھی اس طرح کہا کہ میں ظہر کی نیت کرتا ہوں تو وہ تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ختم ہوگئی اور رکعت بھی بے اعتبار ہوگئی، الخلاصہ، اب یہاں سے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر مقتدی ہو تو اسے اپنے اقتداء کی اور اگر امام ہو تو اسے اپنی امامت کی بھی نیت کرنی چاہئے یا نہیں تو آئندہ یہ بحث آرہی ہے۔

وان كان مقتديا بغيره ينوى الصلوة ومتابعته، لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته، فلابد من التزامه.

ترجمہ:- اور اگر وہ دوسرے کی اقتداء کرنے والا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے ساتھ اس کی اقتداء کی بھی نیت کرے گا، کیونکہ اس مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے اس لئے امام کی متابعت کو لازم کر لینا بھی اس پر ضروری ہوا۔

توضیح:- مقتدی کی نیت، تنہا پڑھنے والا، نیت اقتداء، امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت، اور وقت نامعلوم، صرف اقتداء امام کی نیت، غیر معین شخص کی اقتداء کی نیت، معین شخص کی اقتداء کی نیت

وان كان مقتديا بغيره ينوى الصلوة ومتابعته......الخ

اگر نماز پڑھنے والا تنہا نہ ہو بلکہ دوسرے کی اقتداء میں جماعت سے پڑھ رہا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے علاوہ دوسرے کی اقتداء کی بھی نیت کرلے۔ف۔ مقتدی پر لازم ہے کہ وہ دو باتوں کی نیت کرے ایک اپنی نماز دوسری امام کی اقتداء۔

لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته، فلابد من التزامه...... الخ

کیونکہ امام کی نماز کبھی فاسد ہونے سے جب اس کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے تو اس پر یہ ہوا کہ اس کی اقتداء کو اپنے اوپر لازم کرلے۔ف۔ تاکہ اس کی نماز میں جو فساد لازم آیا ہے اس کا ضرر اس پر اس کے قبول کرنے اور لازم کرنے سے ہو، النہایہ جیسے اسے نفع امام کی طرف سے حاصل ہوتا ہے کہ اس کی نماز میں کمال آجاتا ہے، تو نفع و نقصان دونوں امام کی جانب سے ہونے کی بناء پر اقتداء لازم ہوئی۔م۔ لہذا بغیر نیت کے اقتداء جائز نہ ہوگی، قاضی خان، اور تنہا پڑھنے والا صرف اللہ تعالیٰ کی خالص بندگی اور نماز کے متعین کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور وہ قبلہ کی بھی نیت کرلے تاکہ کسی کا اختلاف باقی نہ رہے اور سب کی نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے بر خلاف شرح طحاویؒ کے کیونکہ یہ نماز بغیر امام کے تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے اس کے باوجود اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی ہے، اسی لئے جمعہ جنازہ اور عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ یہ نمازیں بغیر جماعت کے تنہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دل کی نیت ہی متابعت ہے تو پھر زبان سے کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے اگرچہ وہ امام کی نماز کا ہی قصد کرتا ہو، یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتداء کا خیال ہو، اور اگر اقتداء امام کا قصد نہیں ہے تو وہ زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور عینی میں ہے کہ اگرچہ مخصوص اشارہ کر کے اس امام کی اقتداء کی نیت کی اور وقت نماز مثلاً ظہر کی تعین نہیں کی یا متعین امام کی نماز میں شریک ہونے کی نیت کی تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوگی، اقتداء کرنے کی نیت اس طرح کرنی چاہئے کہ یا اللہ میں وقتی فرض نماز کو قبلہ رو ہو کر اس امام کی اتباع و اقتداء میں پڑھنا چاہتا ہوں، المفید، اگر امام کی نماز میں شرکت کی نیت کی مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ نماز ظہر ہے یا جمعہ کی نماز ہے تو جائز ہو جائے گی، اور امام کی نماز کی نیت نہیں کی بلکہ ظہر کی نماز پڑھنے میں اقتداء کرنے کی نیت کی حالانکہ امام جمعہ کی نماز پڑھ رہا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن اگر جمعہ کی نماز کی نیت کی حالانکہ امام ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا تو نماز صحیح ہو جائیگی، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے، اور اگر صرف امام کی اقتداء کی نیت کی ہو تو قول اصح میں صحیح ہوگی، معراج الدرایہ۔

اور اگر صرف امام کے اقتداء کی نیت کی مگر اس میں اس کا خیال نہیں رکھا کہ وہ زید ہے یا عمرو یا کوئی اور تو بھی نماز صحیح ہوگی،

اسی طرح اگر یہ گمان کیا کہ شاید وہ زید ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بکر ہے تو بھی صحیح ہے، اور اگر زید کے اقتداء کی نیت کی مگر وہ بکر نکلا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ مع۔ بہتر یہ ہے کہ امام کو متعین نہ کرے بلکہ مطلق امام کی نیت کرے کہ وہ خواہ کوئی بھی ہو، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، اسی طرح روزہ کی قضاء میں بھی دن کا تعین نہ کرے کیونکہ اگر قضاء روزہ میں بدھ کی نیت کی مگر درحقیقت وہ جمعرات تھی تو روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے بہتر یہی ہے کہ قضاء روزہ کی یا پہلے دن کی قضاء کی نیت کر لے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں میت کی تعین نہیں کرنی چاہئے کہ وہ زید ہے یا بکر یا وہ مرد ہے یا عورت بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ امام جس کی نماز پڑھتا ہے میں بھی اسی کے پڑھتا ہوں۔ مف۔

وقت اقتداء، نماز جمعہ میں جمعہ وظہر کی نیت، امام قعدہ میں ہو، اور نیت میں قعدہ اولیٰ کی نیت یا قعدہ فرض یا نفل کی نیت، ایسی نیت کے اگر عشاء کی نماز ہو تو اقتداء ہے اور اگر تراویح میں ہو تو نہیں، امام کو امامت کی نیت، عورت کی امامت۔

ذخیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک اقتداء کا بہتر وقت یہ ہے کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جائے، اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہوا اور اسی وقت مقتدی نیت کرے تو ہمارے عام علماء کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ مقتدی کے لئے بہتر صورت یہ ہے کہ امام کی نماز اور اس کی اقتداء کی نیت کرے، یا امام جو پڑھتا ہے اس کی اقتداء کرے، المحیط، اگر نماز جمعہ میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نیت کی تو بعضوں نے اسے جائز کہا ہے، مگر نماز جمعہ کو ترجیح دی ہے، قاضیخان، اگر کسی نے امام کو قعدہ میں دیکھ کر یہ نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اولی میں ہے تو میں نے اقتداء کی ورنہ نہیں، تو اقتدا صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے فرض کی اقتداء کی ورنہ نفل کی تو فرض کی اقتداء صحیح نہیں ہے، التجنیس۔

اور اگر عشاء کی نماز میں ہے تو میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں، تو اگرچہ امام عشاء کی نماز میں ہو پھر بھی اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر امام عشاء میں ہو تب بھی میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے جب بھی میں نے اقتداء تو کوئی بھی نماز ہو اقتداء صحیح ہوگی، الخلاصہ، امام کو اپنی امامت کی نیت کرنی عام فقہاء کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ یہاںتک کہ اگر یہ نیت کی کہ میں فلاں شخص کی امامت نہ کروں گا، پھر بھی دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو بھی جائز ہے، قاضی خان، لیکن عورتوں کی امامت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی، المحیط، بعضوں نے کہا ہے کہ صحیح ہوگی۔ ت۔ جیسا کہ جنازہ کی نماز میں عورتوں کا اقتداء کرنا بغیر اس کی امامت کی نیت کے بھی بالاتفاق صحیح ہوگی، د، جمہور کے نزدیک جمعہ اور عیدین میں بغیر نیت کے درست نہیں ہے۔ ط۔ اور اصح قول میں درست ہے، الخلاصہ۔ د۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی (یا متصل) ہو کر اقتداء نہ کی ہو لہٰذا اصح قول کے مطابق اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر سوائے جنازہ کی نماز کے دوسری نماز میں عورت نے مرد کے متصل (محاذی) ہو کر اقتداء کی تو یہ بات بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ کسی کے لئے بھی یہ بات جائز نہیں ہے کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قبلہ رخ ہوئے بغیر کسی اور رخ کی طرف نماز ادا کرے۔ السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور معتزلہ کا ہے، اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کی تفصیل ابھی استقبال قبلہ کی بحث میں آ رہی ہے۔

قال و یستقبل القبلة لقوله تعالیٰ ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ ثم من کان بمکة ففرضه اصابة عینها، و من کان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحیح، لان التکلیف بحسب الوسع.

ترجمہ:- اور قبلہ کی طرف متوجہ ہو، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنی چہروں کو اس مسجد حرام کی طرف پھیر لو، اب جو شخص مکہ ہی میں ہو اس کے لئے عین مسجد کی طرف رخ کرنا فرض ہے، اور جو شخص عین کعبہ سے دور ہو تو اس کے لئے

صرف اس کی جہت کی طرف منہ کرنا فرض ہے یہی قول صحیح ہے، اس لئے شریعت میں وسعت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح:- استقبال قبلہ فرض، نفل، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں بھی ہے، قرآن پاک سے دلیل، باندی نماز میں سر کھولے ہوئے تھی کہ آقا نے اسے آزاد کر دیا، قبلہ کے بارہ میں ایک آدمی کی خبر، بالقصد قبلہ رخ ہونے کو چھوڑ دینا، نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا، مکہ میں نماز، جہت کعبہ کا پہچاننا، بیت اللہ کے اندر اور اس کی چھت پر نماز پڑھنا

قال و یستقبل القبلة لقوله تعالیٰ ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ ......الخ

یعنی شرط نماز یہ بھی ہے کہ قبلہ کی طرف نمازی متوجہ ہو۔ف۔ یہ توجہ خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً جیسا کہ عاجز اور مجبور حکماً متوجہ ہوتے ہیں۔د۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنے والے کا رخ شریعت کی نظر میں قبلہ ہی کی طرف ہوتا ہے، قبلہ کی طرف متوجہ رہنے کا حکم حقیقت میں نمازی کا ایک امتحان ہوتا ہے کہ اس بات کے باوجود کہ اس کے اعتقاد میں اللہ عزوجل کے لئے کوئی جہت نہیں ہوتی ہے وہ ہر جگہ ہوتا ہے ایک ہی طرف متوجہ رہتا ہے، وہی توجہ پہلی شریعت یعنی یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس کی طرف تھی، اور شریعت حنیفیہ (محمدیہ) میں کعبہ ہے، اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا ہے، اور کعبہ تو صرف جہت عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ عین کعبہ کو سجدہ کرنا کفر ہے۔د۔ ش۔ ط۔ اور یہ استقبال واجب (لازم) ہے اس حکم خداوندی ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ کہ تم اپنے چہروں کو المسجد الحرام کی جانب کر لو۔ف۔اس آیت سے نماز میں استقبال فرض ہو گیا نمازی جہاں کہیں بھی ہو۔

اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف متوجہ رہ کر نماز ادا کرتے رہے، مگر آپ کی طبعی خواہش ہوتی تھی کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہو جاتا، بعد میں آپ کی یہ دلی مراد پوری ہو گئی، پھر سب سے پہلی نماز جو خانہ کعبہ کی طرف منہ کر کے مدینہ منورہ میں ادا کی گئی وہ عصر کی نماز ہوئی، آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک شخص باہر کی طرف گیا راستہ میں ایک مسجد میں نمازیوں کو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے رکوع کرتے ہوئے پایا تو اس نے بآواز بلند کہا میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کعبہ کے رخ پر نماز پڑھی ہے، یہ سن کر وہ لوگ اسی حالت میں رکوع کئے ہوئے جانب کعبہ پھر گئے، بخاری و مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ اس وقت صبح کی نماز میں تھے۔ع۔

رسول اللہ ﷺ پر خانہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم ظہر یا عصر میں نازل ہوا تھا مگر اہل قبا کو اس کی خبر اس شخص کی شہادت پر صبح کی نماز میں ہوئی تھی، میں نے اس بحث کو کافی وضاحت کے ساتھ اردو تفسیر میں لکھا ہے۔م۔اس سے یہ فائدہ معلوم ہوا کہ ایک معتمد علیہ ثقہ شخص کی خبر بھی قبول کر لینی چاہئے، جیسے خبر آحاد قبول کر لی جاتی ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باندی اگر کھلے سر نماز پڑھ رہی ہو اور اس کا مالک اسی وقت آزاد کر دے اور وہ فوراً اپنا سر ڈھانک لے تو نماز پوری ہو جائے گی، اور یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی خبر پر قبلہ کے بارے میں عمل درست ہے۔ مع۔

اور آیت پاک ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الخ سے استقبال کی فرضیت ثابت ہوئی، اسی بناء پر اگر کوئی شخص قصداً قبلہ کی طرف استقبال نہ کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم صادر ہو گا اس شرط کے ساتھ کہ اس نے ایسا تحقیر اور استخفاف کے طور پر کیا ہو، اور اگر یہ نیت نہ ہو تو صرف فرض کو عمداً ترک کرنے کی وجہ سے کفر لازم نہیں آئے گا، ہاں اگر فرضیت سے ہی انکار کر دے، یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھی ہو، یا ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھی ہو، مگر قاضی

ابو علی سعدیؒ نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنے پر کفر کا حکم دیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ ف۔ مگر حق بات یہ ہے کہ استہزاء اور استخفاف کے بغیر مذکورہ کسی صورت میں بھی کفر لازم نہیں آئے گا۔ م۔

اگر قبلہ کی طرف سے صرف چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر سینہ بھی پھیر دیا تو فاسد ہو جائے گی، مگر کہا گیا ہے کہ یہ قول امام اعظمؒ کا نہیں ہے بلکہ صاحبینؒ کا ہے کیونکہ نمازی جب تک مسجد میں اور چھوڑ دینے کی نیت سے منہ نہ پھیرا ہو اس وقت تک اس کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے، چنانچہ اگر اس نے نماز مکمل کر لینے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرا اور اسے خیال آگیا کہ ابھی تک نماز مکمل نہیں ہوئی بلکہ دو ایک رکعت باقی رہ گئی ہے، امام اعظمؒ کے نزدیک وہ جب تک مسجد میں ہو اسی پر بناء کر کے باقی نماز مکمل کر لے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ یہ تو عذر کی وجہ سے ہے کہ اسے یہ گمان تھا کہ میری نماز مکمل ہو چکی ہے، بخلاف قصداً قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینے کے کہ یہ تو بالاتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ الحاصل مذاق اڑاتے ہوئے استقبال قبلہ نہ کرنا کفر ہے، اور اس کے بغیر چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے، خواہ جہت کعبہ ہو یا عین کعبہ کی طرف ہو، اس تفصیل کے ساتھ۔

ومن كان بمكة ففرضه اصابة عينها...... الخ

جو شخص مکہ معظمہ میں موجود ہو اس کا فرض ہے کہ عین کعبہ کو قبلہ بنائے اسی طرف توجہ کرے۔ ف۔ اس بات پر اتفاق ہے اور مکہ والوں کو عین کعبہ کی طرف توجہ کرنا لازم ہے، قاضی خان، خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو، التبیین، یہاں تک کہ اگر مکہ والے نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو اس پر لازم ہے کہ اس طرح پڑھے کہ درمیان مکان و دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ کا حصہ اس کے سامنے آئے۔ الکافی۔ اور حطیم کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح...... ال

اور جو کوئی مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو اس طور سے کہ وہ نظر نہ آتا ہو تو اس کا فرض ہے جہت کعبہ کی طرف رخ کرے۔ ف۔ یہی قول عام مشائخ کا ہے۔ التبیین۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ الحاصل جو شخص کعبہ کو دیکھ سکتا ہو اس پر لازم ہے کہ عین کعبہ کی طرف رخ کرے، اور جو دیکھ نہ سکتا ہو وہ جہت کعبہ کی طرف رخ کرے، اور یہی مختار ہے، التجنیس للملص۔

لان التكليف بحسب الوسع...... الخ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت کے مطابق مکلف بنایا ہے۔ ف۔ اور دور میں رہنے والوں کو اتنی ہی طاقت ہو سکتی ہے کہ کعبہ کے رخ کو پانے کی کوشش کریں لیکن عین کعبہ کی طرف رخ کر لینا طاقت سے باہر ہے۔ م۔ اور جمہور علماء کا یہی قول ہے ان ہی میں سفیان ثوریؒ، ابن المبارک، احمد، اسحٰق، داؤد مزنی اور امام شافعیؒ ہیں اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے یہی روایت کی ہے۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو مکہ میں ہے اس کے لئے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اور متون میں یہی مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جس شخص کے لئے اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو تو اصح قول یہ ہے کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے، الفتح، اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے، پھر جو شخص مکہ سے خارج ہو اس پر جہت کعبہ کو دلیل کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے، شہروں میں جہت کعبہ پہچاننے کی دلیل وہ محرابیں ہیں جو صحابہ کرام اور تابعینؒ نے بنا رکھی ہیں، ہم پر ان کی اتباع لازم ہے، اور اگر محرابیں کسی جگہ نہ ہوں تو وہاں کے باشندوں سے پوچھنا لازم ہے، البتہ جنگلوں اور پہاڑوں وغیرہ میں قبلہ کی دلیل ستارے ہیں، قاضی خان، قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں بیت اللہ (کعبہ) کی عمارت بنی ہوئی ہے یعنی خالی فضا ساتویں زمین سے عرش تک کی جگہ، اس لئے جس جگہ بھی نماز پڑھی جائے گی خواہ وہ جگہ اونچی ہو یا نیچی ہو وہ فضا سامنے میں آجائے گی، ایسا ہی مضمرات میں ہے، لہٰذا عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کرنا نماز کے لئے مفسد ہے، کیونکہ اگر عمارت کعبہ کو اٹھا کر کسی اور جگہ رکھدی جائے تو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی بلکہ اس میدان اور فضاء کی طرف ہوگی، اس سے یہ بات صاف

معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے عمارت کعبہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اس نے استقبال قبلہ کا خیال محو کر دیا اس لئے اس کی نماز نہ ہو گی۔ م۔ خانہ کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر جس طرف بھی ہو منہ کرنے سے نماز ہو جائے گی، اور دیوار کعبہ پر صرف اس کے اندرونی حصہ کی طرف منہ کرنا صحیح ہے۔ المحیط۔

ومن كان خائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عندانعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحرى.

ترجمہ:- اور جو شخص ڈرنے والا ہوا سے جس طرف بھی موقع اور قدرت ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لے کیونکہ اس کا عذر ثابت ہے، لہٰذا اس کے مشابہ ہو گیا جسے اشتباہ کی حالت ہو، اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور سامنے ایسا کوئی بھی نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کر سکے تو وہ اجتہاد سے کام لے کیونکہ صحابہ کرامؓ بھی تحری کر کے نماز پڑھی اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے اس پر کوئی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہری دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو اور دوسرے سے دریافت کر لینا تحری کر لینے سے بھی بڑھ کر دلیل ہے۔

توضیح:- خوف کی حالت میں نماز، قبلہ میں شبہہ ہونا، اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، دلیل قبلہ بتلانے والے کی شرط، تحری کا واجب ہونا

ومن كان خائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه......الخ

اور جو شخص خائف ہو وہ جس طرف قدرت پائے نماز پڑھ لے۔ ف۔ وہ خوف خواہ جان کا ہو یا مال کا۔ د۔ خواہ کسی انسان دشمن کا خوف ہو یا درندہ کا یا ڈکیتوں کا یا چوروں کا، التبیین، اور خائف کے ہی حکم میں ہر وہ شخص بھی ہے جس سے نماز کے ارکان مثلاً قیام رکوع ساقط ہو گئے ہوں بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے۔ ش۔ د۔ لتحقق العذر الخ یعنی جس طرح قبلہ مشتبہ ہونے کی معذوری صورت میں حقیقی توجہ اور استقبال کعبہ کا حکم باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح اس شخص کے لئے بھی حقیقی استقبال کا حکم لازم اور باقی نہیں رہتا ہے جسے اس کی طرف متوجہ رہنے کی صورت میں اپنی جان اور مال کے سلسلہ میں خطرہ لاحق ہو۔ مع۔ اگر کوئی شخص اپنی اس کشتی کے ٹوٹ جانے کی صورت میں جس پر وہ سوار تھا صرف ایک تختہ پر سوار رہ گیا، اور اب نماز میں قبلہ رخ ہونے کی صورت میں اسے غرق ہو جانے کا خوف ہو تو وہ جدھر قادر ہو رخ کر کے نماز پڑھ لے۔ التبیین۔ مفع۔

کوئی شخص اتنا زیادہ بیمار ہو کر بستر پر پڑ گیا کہ وہ از خود قبلہ رو نہیں ہو سکتا ہے، اور اس کے پاس ایسا کوئی شخص بھی نہیں ہے جو اسے قبلہ رو کر سکے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طرف چاہے منہ کر کے نماز پڑھ لے، الخلاصہ، اور اگر اس کے پاس آدمی ہو اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو مگر رخ درست کرنے میں اسے تکلیف اور نقصان ہو تو بھی یہی حکم ہے، الظہیریہ۔

اگر کوئی فرض نماز کو عذر کی وجہ سے اور نفل نماز کو بغیر عذر بھی سواری پر پڑھتا ہو تو وہ جدھر بھی متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر استقبال کے سلسلہ میں قابل قبول نہیں ہے، اس پر استقبال لازم ہے، اور ظہیریہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جانور کھڑا ہو اور اگر چل رہا ہو تو وہ جدھر چاہے پڑھ سکتا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر نماز کے لئے سواری کو روک لینے سے اپنے سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز ہے، اور اگر ایسا خوف نہ ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے ایسے خوف میں تیمم کا جائز ہونا مروی ہے، اور مشائخ نے اس قول کو عمدہ کہا ہے۔ مف۔ کشتی میں فرض یا نفل نماز پڑھنے والے کے لئے استقبال قبلہ واجب ہے، الخلاصہ، یہانتک کہ اگر نماز کی حالت میں کشتی گھوم جائے تو اسے بھی قبلہ کی طرف گھومنا ضروری ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔

فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد...... الخ
پھر اگر نمازی کے لئے قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس رخ پر ہے اور اس کے سامنے ایسا کوئی موجود نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کر سکے تو دل سے پوچھے اور کوشش کرے۔ف۔یعنی سنجیدگی کے ساتھ غور کرے اور علامات سے سمت قبلہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کرے۔

لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه الصلاة السلام......الخ
اس دلیل کی وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح تحری کر کے نماز پڑھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں فرمایا۔ف۔اور چونکہ رسول اللہ ﷺ پر یہ حکم لازم تھا کہ غلط کاموں پر نکیر فرمائیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے۔

ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عندانعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحري.
اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے کہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو۔ف۔پس جب کسی سے دریافت کرنے کا موقع نہ ہو۔والاستخبار الخ اور دریافت کرنے کی اہمیت تحری کرنے سے زیادہ ہے۔ف۔لیکن اسی شخص کی خبر زیادہ قابل قبول ہوگی جو وہاں کا باشندہ ہو مسافر نہ ہو اگرچہ وہ عادل بھی ہو، اس اختلاف کا نتیجہ مندرجہ ذیل مسائل میں ظاہر ہوگا، لہٰذا تحری کا حکم اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ قبلہ مشتبہ ہو، دوم وہاں ایسا کوئی آدمی نہ ملے جو اسے قبلہ بتا سکے، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں موجود رہنے یا آدمی ملنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی دور میں ہو کہ اسے آواز دینے سے وہ سن لے۔انتہی۔ھ۔اور تبیین میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ خبر دینے والا وہیں کا باشندہ ہو اور قبلہ کا رخ بھی پہچاننے والا ہو، ویسے یہ قید اچھی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ اگر خود قبلہ کو ستاروں کی مدد سے نہ پہچانے تب تحری کرے؛ اور اگر وہاں کا باشندہ کوئی موجود ہو اور اس سے دریافت کئے بغیر نماز پڑھ لی تو اگر قبلہ کی صحیح ثابت ہو جائے تو وہ نماز صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔شرح الطحاوی۔المنیہ۔
لیکن اگر کسی نے بغیر تحری اور کوشش کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی بلکہ امام اعظمؒ سے ایک روایت میں کافر ہو جانا بھی منقول ہے، اور نوازل میں ہے کہ اگر قصداً مخالف قبلہ نماز پڑھنے کا خیال کر کے نماز پڑھی تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کافر ہے اگرچہ جہت قبلہ صحیح ہو جائے، اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ اعتقاد کے ساتھ ایسا کیا ہو۔ع۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر محراب موجود ہو تو تب بھی تحری جائز نہ ہوگی، اگر کوئی مقامی باشندہ نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد محراب کے بغیر ہو یا وہاں کے لوگوں نے نہیں بتایا ہو تو تحری کرنی چاہئے، مصنفؒ نے اپنے اس قید سے کہ وہاں کوئی حاضر نہ ہو اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حاضر نہ ہونے کی صورت میں ادھر ادھر سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، واجب نہیں ہے۔مفع۔
لیکن زیادہ قابل قبول صورت یہ ہے کہ اگر اس مسجد کے نمازی اس گاؤں میں رہتے ہوں اگرچہ فی الحال وہاں موجود نہ ہوں پھر بھی ان کو تلاش کر کے ان سے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اسی صورت میں جائز ہوتی ہے کہ قبلہ کو دریافت کرنے سے عاجز ہو، جیسا کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے، اور ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس میں امام محمدؒ نے تحری کے لئے عاجز ہونے کی یہی شرط ذکر کی ہے، مگر مترجمؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی ہے، اب جبکہ لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز مان لیا گیا ہے لہٰذا اس کی تحری ایسے ہی وقت میں پائی گئی جبکہ وہ عاجز ہو چکا ہے، اور قاضی خان نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے محلہ کی مسجد میں تحری کر کے نماز پڑھی اور وہ مخالف قبلہ ہوئی تو بھی نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ قبلہ پوچھنے کے لئے لوگوں کے دروازے کھٹکھٹانا واجب نہیں ہے۔انتہی۔اس مسئلہ سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوا کہ گھر کے لوگ جو اتنی دوری پر ہوں کہ آواز سن سکتے ہوں وہ بھی غائب کے حکم میں ہیں۔م۔لہٰذا تحری کر کے پڑھنے سے نماز جائز ہو جائے گی۔

فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيد ها، و قال الشافعي: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ، و نحن نقول

ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى، والتكليف مقيد بالوسع، وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيأتهم في الصلوة، واستحسنه النبي عليه السلام.

ترجمہ:-اگر تحری کر کے نماز پڑھ لینے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ استقبال قبلہ میں اس نے غلطی کی ہے تب بھی اس نماز کا اعادہ نہیں کرے، گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا ہو کہ نماز کی حالت میں اس نے قبلہ کی طرف پشت کر لی تھی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی غلطی یقینی طور سے ثابت ہوئی ہے، مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ اس کے اختیار میں صرف اتنی بات تھی کہ وہ اپنی تحری کے مطابق ہی متوجہ ہو اور اس کی تکلیف کو اس کی طاقت اور اختیار پر ہی مقید کیا گیا ہے، اور اگر اس غلطی کا نماز کی حالت ہی میں علم ہوا ہو تو اسی وقت قبلہ کی طرف گھوم جائے کیونکہ قباء کی مسجد والوں نے اپنی نماز کی جس حالت میں قبلہ بدل جانے کے متعلق سنا اسی حالت میں وہ قبلہ کی طرف گھوم گئے، اور نبی کریم ﷺ نے بھی اسے پسند فرمایا۔

توضیح:- نماز ختم ہو جانے کے بعد جہت قبلہ میں غلطی کا علم ہونا، نماز کی حالت میں جہت قبلہ معلوم ہونا

فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيدها...... الخ

نماز پڑھنے کے بعد اگر نمازی کو معلوم ہوا کہ میں نے قبلہ کی تعین میں غلطی کی تھی تو اب اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ شرعا اس وقت اس کے لئے قبلہ تو وہی جہت ہے جو اس کے تحری میں آئے، چنانچہ اس شرعی حکم کے مطابق ہی اپنی نماز پوری کی ہے۔م۔ اسی بناء پر اگر اس نے بغیر تحری کے ہی نماز پڑھی تو اس نماز کا اعادہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر بغیر تحری کے نماز پڑھ کر فارغ ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز قبلہ ہی کے سمت میں ادا ہوئی ہے تو اس کی نماز ہو گئی کیونکہ وہ چیز خود فرض نہ ہو بلکہ دوسرے فرض کے لئے لازم کی گئی ہو اس کا کسی طرح پالیا جانا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ نماز جمعہ فرض ہے اور اس کے لئے چل کر جانا بھی فرض کیا گیا ہے۔ف۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کشتی پر سوار ہو کر نماز جمعہ کے جارہا ہو اگر اسی میں سوار دوسرے شخص سے اسی دوران کوئی کاروباری معاملہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ اصل مقصود کے حصول میں کوئی نقصان نہیں ہو رہا ہے۔م۔

اگر تحری کرنے کے بعد جو جہت سمجھ میں آئی اسے چھوڑ کر دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز صحیح نہ ہوگی اگرچہ نماز کے بعد معلوم ہو کہ یہی جہت ٹھیک ہے، جیسے کہ کسی نمازی کو یہ خیال ہو کہ اسے وضوء نہیں ہے یا اس کا کپڑا ناپاک ہے یا ابھی فرض کا وقت نہیں آیا ہے، اس کے باوجود نماز پڑھ لی تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اگرچہ اصل واقعہ اس کے خیال کے خلاف ہو، اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اگر اس نے تحری کی مگر تحری میں بھی کوئی جہت متعین نہ ہو سکی، تو ایک قول میں وہ ٹھہر کر مزید انتظار کرے، ایک اور قول میں وہ چاروں طرف پڑھ لے، اور ایک تیسرے قول میں ہے کہ اسے اختیار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔م۔ مگر سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز ادا کر لے۔المضمرات۔ اس کے بعد اگر کسی رخ پر نماز پڑھی پھر اگر یہ ظاہر ہوا کہ وہ قبلہ ٹھیک تھا تو جائز ہے، اسی طرح اگر یہ ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک نہ تھا یا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو بھی جائز ہے، الظہیریہ۔

و قال الشافعي: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تحری کرنے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ نماز میں اس کی پیٹھ قبلہ کی طرف تھی تو اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہے، کیونکہ اپنی غلطی کا یقین ہو چکا ہے۔ف۔ امام شافعیؒ کا یہی ظاہر مذہب ہے، مگر ان کا دوسرا قول ہم احناف کے قول کے مطابق ہے، اور یہی ان کا مذہب مختار ہے، جیسا کہ الحلیہ للشافعیہ میں ہے، اور جب اپنی غلطی کا یقین ہو جائے اور اسے

دوبارہ پڑھنا ممکن ہو تو دوبارہ پڑھ لے، جیسے دو کپڑوں یا دو برتنوں میں سے ایک کے پاک رہنے اور دوسرے کے ناپاک رہنے میں اشتباہ ہو جائے، اور تحری کر کے ایک کی طرف دل کا میلان پاکر اسی میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اپنی غلطی کا یقین ہو گیا یعنی نماز کا یہ برتن یا کپڑا یا پانی سب ناپاک تھا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ واجب ہے تو یہی حکم تحری کی تمام صورتوں میں ہو گا۔

و نحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى...... الخ

اور ہم کہتے ہیں۔ف۔کہ قبلہ کی صورت میں تحری کرنے سے عین قبلہ پانے کا اعتبار ہو گا۔ **ليس فی وسعه الخ** اس شخص کے اختیار میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ تحری کے بعد جس طرف دل کا میل پائے اسی طرف نماز میں استقبال کرے، اور اللہ کی طرف سے بھی تکلیف تو طاقت اور اختیار کے مطابق ہی دی جاتی ہے۔ف۔اس لئے اس بندہ نے بھی اپنی وسعت کے مطابق حق ادا کیا ہے اس لئے اب دوبارہ اسے نماز پڑھنا لازم نہ ہو گی۔م۔مگر کپڑے اور برتن وغیرہ میں اس کی تحری کرنے سے حقیقت میں وہ چیزیں پاک نہیں ہو جاتی ہیں، البتہ وقتی طور سے اس کے حق میں ان چیزوں کو پاک مان لیا گیا ہے، اسی وجہ سے غلط ثابت ہونے کی صورت میں اس پر گناہ لازم نہیں آتا ہے، لیکن جب غلطی ظاہر ہو جائے تو اسے دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے، اور پانی ناپاک ہونے کی صورت میں تحری کے علاوہ بجائے وضوء کرنے کے تیمم کر لینے کی بھی گنجائش موجود تھی، اس طرح سے ہر ایک صورت میں تحری کو قائم مقام مان لینا صرف اس لئے تھا کہ وہی قدرت اور اختیار میں تھا۔ع۔م۔اس کے علاوہ برتن اور کپڑے کی صورت میں اس کی غفلت بھی مجبوری اور تقصیر کی ایک وجہ تھی، لیکن قبلہ کے معاملہ میں تو بالکل ہی بے اختیاری اور پورے طور پر مجبوری ہے، اس لئے قبلہ کے معاملہ کو ان دونوں چیزوں پر قیاس نہیں کہا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ جس طرح قبلہ کو پیٹھ کی طرف ہو جانے کی صورت میں غلطی پر یقین ہوتا ہے اسی طرح دائیں یا بائیں ہاتھ پر قبلہ ہونے کی صورت میں بھی غلطی کا ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔مف۔

وان علم ذلك فى الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة...... الخ

اگر تحری کرنے والے کو نماز کی حالت ہی میں اپنی غلطی کا علم ہو جائے تو وہ فوراً اسی حالت میں قبلہ کی طرف پھر جائے۔

لان اهل قباء الخ کیونکہ اہل مسجد قباء نے نماز کی حالت میں جب یہ سن لیا کہ اب ہمارا قبلہ شام میں بیت المقدس نہیں رہا بلکہ خانہ کعبہ ہو گیا ہے تو وہ اسی حالت یعنی رکوع کی ہی حالت میں کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس حکم پر انکار بھی نہ کر کے اسے ہمیشہ کے لئے صحیح قرار دیا۔ف۔جیسا کہ صحیحین یعنی بخاری و مسلم کی حدیث کے حوالہ سے اوپر میں واقعہ بیان کیا گیا ہے۔م۔گھومنے کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ دائیں کی طرف سے انسان گھومے بائیں طرف سے نہ گھومے۔الکافی۔

وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى، توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدّى قبله.

ترجمہ:-اور ایسا ہی اس وقت بھی جبکہ تحری کرنے والے کی رائے دوسری سمت کی طرف بدل جائے تو اسی سمت کی طرف متوجہ ہو جائے، کیونکہ ادا کی ہوئی نماز کو برباد کئے بغیر نماز کے بقیہ میں اپنے اجتہاد اور تحری کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

توضیح:-چند جزوی مسائل جو تحری سے متعلق ہیں

وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى......الخ

اگر نماز ہی حالت میں اس کی رائے استقبال کے سلسلہ میں بدل گئی تو وہ فوراً اسی طرف اپنا رخ بدل لے۔ف۔کیونکہ اگر اس نے کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدّى قبله......الخ

کیونکہ نماز کے بقیہ حصہ میں اپنے نئے خیال اور تحری کے فیصلہ پر عمل کرنا اس کے لئے واجب ہو گیا ہے، اور اس وقت تک ادا کی ہوئی نماز کو برباد بھی نہیں کرنا ہے۔ف۔اگر سجدہ سہو واجب ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے رائے بدل دیا جائے تو بھی اپنا رخ بدل کر سجدہ ادا کرے یہانتک کہ اگر نماز میں ایک ایک رکعت پر اس کی رائے بدلتی رہی تو بھی وہ اپنا رخ بدلتا رہے اور یہ صحیح ہے۔د۔

چند ضروری مسائل

اگر کسی کو ستاروں کی مدد سے قبلہ کا رخ پہچاننا آتا ہو اور فضاء بھی صاف ہو تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر کوئی ایسی مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھی بعد میں اپنی غلطی کا اسے علم ہو گیا تو اس نماز کا اس پر اعادہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے وہاں کے باشندوں سے تحقیق کیوں نہیں کی، لیکن اگر بعد میں جہت قبلہ صحیح ہونا معلوم ہوا ہو تو وہ نماز درست مانی جائے گی۔ قاضی خان۔ اور اگر اس نے محلہ والوں سے دریافت تو کیا مگر انہوں نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی تو اگرچہ اپنی غلطی کا بعد میں علم ہو پھر بھی اس کی نماز صحیح ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر تحری کر کے ایک رکعت ایک سمت میں پڑھی پھر دوسرے سمت کی طرف اس کی رائے بدل گئی تو دوسری رکعت اس دوسری طرف پڑھ لی، پھر اسے پہلا سمت ہی صحیح معلوم ہوا تو مشائخ کا اس صورت میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ وہ از سر نو نماز پڑھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ پہلے رخ پر اپنی نماز مکمل کرلے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک شخص نے ایک طرف نماز پڑھی اور دوسرے شخص نے کچھ تحری کئے بغیر اس کی اقتداء کرلی ایسی صورت میں اگر قبلہ درست ہوا تو دونوں کی نماز درست ہوگی اور اگر غلط ثابت ہوا تو امام کی نماز درست ہو جائے گی مگر اس مقتدی کی درست نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

مکہ معظمہ میں کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو مثلاً وہ کسی کمرہ میں مقید ہو اور رات بھی تاریک ہو اور وہاں ایسا کوئی نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ درست نہیں تھا تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، اور قیاس کے بھی یہی قول بہت قریب ہے، یہی حکم مدینہ منورہ میں رہ کر پڑھنے کا ہوگا، الظہیریہ، اگر تحری کر کے ایک طرف ایک رکعت پڑھ لی، پھر رائے بدل گئی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اسی طرح تیسری اور چوتھی رکعت بھی گھوم گھوم کر پڑھی تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں کسی کو یاد آیا کہ میں نے اس سے پہلے رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا ہے تو مشائخ آپس میں اختلاف ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہو۔م۔

کسی نے تحری کر کے ایک رکعت ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھی جو در حقیقت غلط تھی اور اسے اس کا خیال آ گیا اس لئے نماز ہی میں اس نے اپنا رخ قبلہ کی طرف کر لیا، اس کے بعد ایک شخص آیا جس کو اس کا پہلا حال معلوم ہے اس کے باوجود اس کی اقتداء کر لی تو صرف امام کی نماز صحیح ہوگی اور مقتدی کی درست نہ ہوگی۔ ایسے ہی اگر کسی اندھے نے غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر کسی نے آ کر اسے قبلہ رو کر دیا اس کے بعد دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کرلی تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی اور اگر اس اندھے نے وہاں کسی کو پانے کے باوجود اس سے پوچھے بغیر نماز شروع کر دی تھی تو اس کی بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔ قاضی خان

اگر کچھ پر قبلہ مشتبہ ہوا اس پر کہ وہ لوگ ایسے گھر میں ہوں جہاں ایسا ذمہ دار کوئی شخص نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکیں، اور نہ کسی دوسری علامت سے خود قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہوں یا وہ لوگ جنگل میں ہوں اس لئے ہر شخص نے اپنے طور پر تحری کی، اس کے بعد اگر ہر ایک نے اپنے خیال کے مطابق تنہا تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہوگی خواہ حقیقت میں ان کا قبلہ درست

رہا ہو یا غلط ہو گیا ہو، اور اگر سب نے جماعت سے نماز پڑھی تو بھی سب کی جائز ہو گی سوائے اس شخص کے جو اپنے امام سے آگے بڑھا ہوا ہو یا اسے نماز کی حالت ہی میں اپنے امام کے قبلہ سے مخالفت کا علم ہو گیا ہو، یا نماز کی حالت میں ہی اس بات کا یقین ہو گیا ہو کہ میں امام سے آگے ہوں، یا امام کے مخالف ہو کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی ہے۔

اگر کچھ لوگوں نے جنگل میں تحری کر کے نماز پڑھی اور ان لوگوں میں مسبوق اور لاحق بھی ہوں، اور امام کے فارغ ہونے کے بعد مسبوق اور لاحق اپنی اپنی نماز ادا کرنے کے لئے کھڑے ہو گئے اسی وقت ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ امام کے قبلہ کے مخالف سمت میں نماز پڑھی ہے تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرے مگر لاحق کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

ومن اَمَّ قوما فی لیلة مظلمة، فتحری القبلة، وصلی الی المشرق، و تحری من خلفه، فصلی کل واحد منهم الی جهة، وکلهم خلفه، ولایعلمون ما صنع الامام، اجزأهم لوجود التوجه الی جهة التحری، وهذه المخالفة غیر مانعة، کما فی جوف الکعبة، ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلوته، لانه اعتقد امامه علی الخطأ، وکذا لوکان متقدما علی الامام، لترکه فرض المقام.

ترجمہ:- اگر کسی نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی اور امام نے تحری کر کے مشرق کی جانب نماز پڑھی، اور امام کے پیچھے کے لوگوں نے بھی اپنے اپنے طور پر تحری کی اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی تحری کے مطابق جہت پر نماز پڑھی اس طرح سے کہ وہ حقیقت میں تو امام کے پیچھے ہی ہیں مگر انہیں یہ نہیں معلوم کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے تو سب کی نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ہر ایک کی توجہ اپنی تحری کی طرف پائی گئی ہے، اور امام کی مخالفت جہت قبلہ میں نقصان دہ نہ ہو گی جیسا کہ خانہ کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس کسی کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اسے اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ اس کا امام غلطی پر ہے، اور اسی طرح فاسد ہو گی اگر وہ امام سے آگے ہو کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

توضیح:- امام نے اندھیری رات میں تحری کر کے مشرق کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے بے خبر تھی، یا ان میں سے صرف چند لوگوں کو امام کا حال معلوم ہو سکا

ومن اَمَّ قوما فی لیلة مظلمة......الخ

اگر کسی شخص نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی۔ ف۔ خواہ کسی مکان میں ہو یا جنگل میں اور وہاں کوئی ایسا کوئی شخص نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کیا جا سکے یا ستاروں سے یا کسی اور چیز سے بھی کوئی سمت متعین کرنے والا نہ ہو جیسا خلاصہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے اور ایسی مجبوری متعین ہو چکی ہو جس کی بناء پر تحری کرنی جائز ہو گئی ہو۔

فتحری القبلة، وصلی الی المشرق، و تحری من خلفه......الخ

اس لئے امام نے تحری کر کے ایک جہت مشرق کی جانب متعین کر لی ہو۔ ف۔ خواہ وہ جگہ ایسی ہو کہ حقیقت میں قبلہ وہاں سے مشرق کی جانب ہو یا نہ ہو و تحری من الخ اور امام کے پیچھے جتنے ہیں انہوں نے بھی تحری کر لی۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور اس کے باوجود سب امام کے پیچھے رہے۔

فصلی کل واحد منهم الی جهة، وکلهم خلفه......الخ

اور ان میں سے ہر ایک نے ایک سمت کی طرف نماز پڑھ لی۔ ف۔ یعنی جس کی جس طرف تحری واقع ہوئی تھی مگر امام کی اتباع میں، (فرداً فرداً نہیں بلکہ جماعت کے ساتھ) وکلهم خلفه الخ اس حال میں کہ یہ سب امام کے پیچھے ہی رہے۔ ف۔ یعنی

کوئی بھی امام سے آگے نہ ہو خواہ وہ امام سے آگے نہ ہونے کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہو البتہ انہیں اتنا یقین ضرور ہو کہ امام ہمارے آگے ہے۔

وكلهم خلفه، ولا يعلمون ما صنع الامام، اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحرى...... الخ

مگر یہ نہیں جانتے ہیں کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے۔ف۔اس موقع پر اگر کوئی کہے کہ رات کی جماعت میں تو امام قراءت بآواز بلند کرتا ہے جس سے امام کا سمت اس کے مقتدی کو معلوم ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قضاء نماز ہو یا وقتی نماز ہی ہو مگر امام قراءت کرنا بھول گیا ہو یا آواز سے صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ وہ آگے تو ہے مگر اس کا رخ کس طرف ہے یہ معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ع۔زیادہ ترگمان یہ ہوتا ہے کہ دشمنوں یا ڈاکوؤں کے ڈر کے مارے امام نے انتہائی آہستگی سے قراءت میں جہر کیا ہو جس سے صرف جہر کی تعریف صادق آجائے، اور لوگوں نے بھی آہستگی سے پڑھنے کی کوشش کی۔م۔تو ان کی نماز جائز ہو جائے گی۔ **لوجود التوجه الخ** کیونکہ تحری کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ف۔اور صرف مذکورہ بات یعنی تحری اور اس پر عمل ضروری تھا۔

وهذه المخالفة غير مانعة، كما في جوف الكعبة......الخ

اور اس مخالفت کا ہونا کہ۔ف۔امام کا رخ کس طرف ہے اور مقتدی کا رخ کس طرف ہے تو اس سے کوئی ممانعت یا نقصان نہیں ہے۔ **كما في الخ** جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے۔ف۔کیونکہ ہم احناف کے نزدیک کعبہ کے اندر ہر قسم کی نماز یعنی فرض ہو خواہ نفل ہو سب جائز ہے؛ اسی لئے جب لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اور امام کے چاروں طرف اقتداء کر لی تو جس کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گئی یا اس کا منہ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گا اس کی نماز جائز ہو گی، اسی طرح جس کا منہ امام کے منہ کی طرف ہو گا اس کی بھی نماز جائز ہو گی مگر مکروہ ہو گی اس صورت میں کہ اس کے اور امام کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر اپنی پیٹھ امام کے منہ کی طرف کسی نے کی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی۔ الجوہرہ۔ السراج۔

اور جو شخص امام کے دائیں یا بائیں ہو گا اس کی نماز صحیح ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا چہرہ ہو اس کی طرف کی صف میں سے کوئی شخص امام کے اعتبار سے دیوار سے زیادہ قریب نہ ہو۔ الزاد۔ مبسوط السرخسی۔ اگر کسی نے خانہ کعبہ کے اندر ایک رکعت پڑھی اور دوسری رکعت دوسری طرف پڑھی تو نماز جائز نہ ہو گی کیونکہ پہلی رکعت کا قبلہ درست رہنے کے باوجود بلا ضرورت دوسری طرف رخ پھیر لیا ہے۔ البدائع۔ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے اندر امام کے رخ کے مخالف جان بوجھ کر عمداً دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے صحیح ہوتی ہے تو اس مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہو گی۔م۔

ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلوته......الخ

اور ان مقتدیوں میں سے جس کسی کو امام کا حال اور اس کا رخ معلوم ہوا اور جان بوجھ کر رخ اس کے مخالف سمت پر رکھا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو گی۔ف۔کیونکہ جس کسی نے تحری کر کے اپنا رخ جس طرف رکھا ہے اس نے اسی سمت کو صحیح جانا ہے اور باقی کو غلط تو ایسی صورت میں امام کے غلط رخ کی تقلید درست نہ ہو گی۔

لانه اعتقد إمامه على الخطأ، وكذا لو كان متقدما على الامام، لتركه فرض المقام......الخ

کیونکہ اس نے اپنے امام کو غلطی پر مان لیا ہے۔ف۔اور اگر امام کے رخ کا پتہ تو معلوم نہ ہو مگر اس کے دل میں یہ بات جم گئی ہو کہ امام کے رخ کی مخالفت ہو رہی ہے، پھر بھی نماز فاسد ہو گی، یہ ساری صورتیں اس وقت کی جب نماز کے اندر پائی گئی ہوں کیونکہ اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ صورتیں پائی گئی ہوں تو نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ **وكذا لو كان الخ** اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو جب بھی نماز فاسد ہو گی کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس طرح نماز کے لئے تحری کا رخ صحیح ہے اسی طرح سجدہ سہو کے لئے بھی تحری کا رخ مان لینا بھی صحیح ہے۔السراج۔اگر قبلہ رخ ہونے کی صورت میں شک میں پڑے ایک رخ پر نماز شروع کر دی اس کے بعد اسے شک ہوا تو اسے درست ہی سمجھا جائے گا یہاںتک کہ اس کو اس رخ کے خلاف دوسرے رخ کا یقین ہو تب اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔الخلاصہ۔اگر درمیان نماز میں اسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا تو از سر نو نماز پڑھے،اور اگر یہ معلوم ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اپنی نماز پوری کر لے۔ قاضی خان۔اور اگر شک ہوا پھر بھی تحری کئے بغیر ہی نماز شروع کر دی مگر نماز کے اندر وہ شک ختم ہو گیا اس طرح سے کہ جتنی رکعت پڑھی صحیح پڑھی ہے یا اس طرح سے کہ غلط پڑھی ہے، تو دونوں صورتوں میں اپنی نماز دہرا دے،اور اگر نماز کے آخر تک شک ختم نہ ہوا مگر فراغت کے بعد اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا کچھ معلوم نہ ہو سکا تو بھی از سر نو پڑھے،اور اگر اپنی صحت کا یقین ہو گیا تو نماز پوری درست ہو جائے گی۔الخلاصہ۔

اور اگر جنگل میں تحری کر کے ایک جانب کو متعین کر لیا اور بعد میں دو عادل آدمیوں نے آکر اسے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے تو اگر وہ دونوں مسافر ہوں تو ان کی بات پر توجہ نہ دے،اور اگر وہ دونوں وہیں کے باشندے ہوں تو انہیں کی بات پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح معلوم ہو گئی کہ ایسی خبر جسے تحری پر ترجیح دی جاتی ہے وہی خبر ہوتی ہے جس کا خبر دینے والا وہاں کا مقامی باشندہ ہو۔م۔فتاویٰ کی کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے مراد اس طرح منحرف ہونا ہے جس میں مغرب کی طرف سے مشرق کی طرف ہو جائے۔ف۔ہمارے نزدیک تمام عبادتوں میں نیت کرنا شرط ہے رکن نہیں ہے،اسی طرح ایسی نیت جس میں خلوص نہ ہو وہ درحقیقت عبادت ہی نہیں ہے،اگرچہ وضوء کے مانند مفتاح صلوۃ ہو جاتی ہے یعنی صرف اتنی صحیح ہو جاتی ہے کہ اس سے نماز درست ہو جائے۔م۔د۔ش۔فرائض میں ریا کا اثر نہیں ہوتا ہے۔الخلاصہ۔اس بناء پر ریاء کے خوف سے فرائض نہیں چھوڑے جا سکتے ہیں۔م۔

اگر کوئی عبادت خلوص کے ساتھ شروع کی گئی بعد میں ریاکاری کا خیال دل میں سما گیا تو اس سے نقصان نہ ہوگا،اور جس خلوص کے ساتھ شروع کی گئی تھی وہ اپنی جگہ باقی رہے گا،ریاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر تنہائی میں ہو تو بالکل نہ پڑھے لیکن لوگوں کی موجودگی کی وجہ سے پڑھ لیا کرے،اور اگر یہ صورت ہو کہ لوگوں کی موجودگی میں بہتر طریقہ سے ادا کرتا ہے اور تنہا میں اچھی طرح نہیں پڑھتا ہے تو یہ مکمل ریا نہیں ہے اس لئے صرف نماز پڑھنے کا ثواب مل جائے گا لیکن اچھی طرح کا پورا ثواب نہیں ملے گا۔المضمرات عن العتابیہ۔

اگر کسی نے کسی کہا کہ تم اگر ظہر کی نماز پڑھ لو تو تم کو ایک روپیہ دوں گا،اور اس نے ایک روپے کی لالچ میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے اور وہ روپیہ کا مستحق بھی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ نماز تو اس پر فرض تھی، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے ملازم رکھا ہو تو اس کی اجرت باپ پر لازم نہ ہوگی۔ش۔مختارات النوازل میں ہے کہ اس نیت سے نماز پڑھنی کہ اللہ تعالیٰ ... میرے حقداروں کو راضی کر دے تو یہ بدعت ہے اور درست نہیں ہے۔ش۔ایک نماز کے لئے دو قسم کی نیتیں کر ڈالیں تو ان میں سے جسے ترجیح ہوگی اسی کی نیت صحیح مانی جائے گی،اور اگر دونوں برابر ہوں تو وہ نماز لغو ہو جائے گی گویا نماز شروع ہی نہیں ہوئی۔ط۔نماز میں وقتی نماز اور جنازہ کی نماز کی دو نیتیں کیں تو وقتی فرض نماز کی اہمیت کے پیش نظر اسی کو ترجیح ہوگی،اور

فرض و نفل کی نیتوں میں فرض کی اہمیت کی بناء پر فرض کی نیت ہو گی، اسی طرح ایک وقتی فرض اور دوسرا کوئی اور فرض میں وقتی فرض کی، اسی طرح دو قضاء نمازوں میں سے جو مقدم ہو گی اسی کا اعتبار ہو گا، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

وهكذا تم المجلد الأول من عين الهداية الجديدة بعون الله تعالى وحسن توفيقه،
ويليه المجلد الثاني،

سیرت اور سوانح پر دارالاشاعت کراچی ۱ کی مطبوعہ مستند کتب

کتاب	تعارف	مصنف
سیرۃ حلبیہ اردو اعلیٰ ۶ جلد (کمپیوٹر)	سیرۃ النبیؐ پر نہایت مفصل و مستند تصنیف	امام برہان الدین حلبیؒ
سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حصص در ۲ جلد	اپنے موضوع پر ایک شاندار علمی تصنیف مستشرقین کے جوابات کے ہمراہ	علامہ شبلی نعمانی / سید سلیمان ندویؒ
رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم ۲ حصے یکجا (کمپیوٹر)	عشق میں سرشار ہو کر لکھی جانے والی مستند کتاب	قاضی محمد سلیمان منصورپوری
محسن انسانیت اور انسانی حقوق	خطبہ حجۃ الوداع سے استشہاد اور مستشرقین کے اعتراضات کے جواب	ڈاکٹر حافظ محمد ثانی
رسول اکرم کی سیاسی زندگی	دعوت و تبلیغ سے سرشار حضورؐ کی سیاست اور عملی تعلیم	ڈاکٹر محمد حمید اللہ
شمائل ترمذی	حضور اقدسؐ کے شمائل و عادات مبارکہ کی تفصیل پر مستند کتاب	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریاؒ
عہد نبوت کی برگزیدہ خواتین	اس عہد کی برگزیدہ خواتین کے حالات و کارناموں پر مشتمل	احمد خلیل جمعۃ
دور تابعین کی نامور خواتین	تابعین کے دور کی خواتین " " "	" " "
جنت کی خوشخبری پانے والی خواتین	ان خواتین کا تذکرہ جنہوں نے حضورؐ کی زبان مبارک سے خوشخبری پائی	" " "
ازواج مطہرات	حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کا مستند مجموعہ	ڈاکٹر حافظ حقانی میاں قادری
ازواج الانبیاء	انبیاء علیہم السلام کی ازواج کے حالات پر پہلی کتاب	احمد خلیل جمعۃ
ازواج صحابہ کرام	صحابہ کرامؓ کی ازواج کے حالات و کارنامے۔	عبدالعزیز الشناوی
اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	ہر شعبۂ زندگی میں آنحضرتؐ کا اسوۂ حسنہ آسان زبان میں۔	ڈاکٹر عبدالحی عارفیؒ
اسوۂ صحابہ ۲ جلد کامل یکجا	حضور اکرمؐ سے تعلیم یافتہ حضرات صحابہ کرام کا اسوہ۔	شاہ معین الدین ندوی
اسوۂ صحابیات مع سیر الصحابیات	صحابیات کے حالات اور اسوہ پر ایک شاندار علمی کتاب۔	" " "
حیاۃ الصحابہ ۳ جلد کامل	صحابہ کرام کی زندگی کے مستند حالات، مطالعہ کے لئے راہنما کتاب	مولانا محمد یوسف کاندھلویؒ
طب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات طب پر مبنی کتاب	امام ابن قیمؒ
نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب صلی اللہ علیہ وسلم	... کے حالات اور عربی قصائد مع تراجم پر مشتمل عشق و ادب میں ڈوبی تصنیف	مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ
سیرت خاتم الانبیاء	بچوں کے لئے آسان زبان میں مستند سیرت، مدارس میں داخل نصاب	مولانا مفتی محمد شفیعؒ
رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم	مشہور کتاب سیرۃ النبیؐ کے مصنف کی بچوں کے لئے آسان کتاب	سید سلیمان ندویؒ
سیرت خلفائے راشدین	مختصر انداز میں ایک جامع کتاب	مولانا عبدالشکور لکھنویؒ
الفاروق	حضرت عمر فاروقؓ کے حالات اور کارناموں پر محققانہ کتاب	علامہ شبلی نعمانی
حضرت عثمان ذوالنورین	حضرت عثمانؓ " " " " "	معراج الحق عثمانی

سنۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم — مختصر و آسان زبان میں — حضرت شاہ ولی اللہ
پیارے نبی کی پیاری صاحبزادیاں — ڈاکٹر حقانی میاں

کتاب	تعارف	مصنف
تاریخ اسلام ۴ حصص در ۲ جلد کامل	آغاز اسلام سے آخری خلیفہ کے زوال تک کی مستند تاریخ	شاہ معین الدین ندویؒ
اخبار الاخیار	ہند و پاک کے مشاہیر صوفیاء کا مستند تذکرہ	شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ
حالات مصنفین درس نظامی	پورا درس نظامی تصنیف کرنے والے ائمہ و علماء کے مستند حالات	مولانا محمد حنیف گنگوہی
نقش حیات	مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کی خود نوشت سوانح۔	مولانا حسین احمد مدنیؒ
جہنم کے پروانہ یافتہ	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیتیں پہنچانے والے ملعون کفار کے حالات	احمد خلیل جمعۃ